

---

# Tenkningen i den mikaelske tidsalder

*Karl-Martin Dietz*

De hendelser som er beskrevet i bildet av «kampen med dragen», har ført til en ny situasjon for mennesket i åndshistorien. Allerede den forrige Mikael-tidsalderens erobringer, hvor en ny «indre åndelig» og iakttagelsesorientert intelligens ble utviklet, var et skritt mot en økende frihet. Mennesket løste seg dermed ut av sin selvfølgelige sammenvevethet med en guddommelig åpenbaring, med de gitte sosiale forhold og tradisjonelle former for samliv. Denne frihet fikk en ny dimensjon gjennom «mørkets ånders nedstyrtning» i menneskets verden i midten av det nittende århundre. Det enkelte menneske står nå overfor den utfordring å forme sitt liv selvstendig. Ingen guddommelig verdensorden kjemper lenger for dets åndelige frihet slik som i tidligere århundrer.<sup>1</sup> De muligheter som er gitt mennesket til å oppnå dette, beror fremfor alt på en forvandling av tenkningen.

Hva betyr altså «tenkning» i mikaelsk forstand? – Med utgangspunkt i Rudolf Steiners mangfoldige fremstillinger kan noen sentrale kjennetegn utarbeides. De representerer – hver for seg – vendepunkter i menneskets liv og virke i vår tid. Sammenfattet kan de følgende fire egenskaper ved den «mikaelske» tenkning forstås som en virkeliggjørelse av den menneskets verdighet som Pascal talte til: bevisstheten om menneskets åndelige opprinnelse, utviklingen til frihet, et nytt forhold til den jordiske virkelighet og en spiritualisering av intelligensen.

## Å samarbeide med gudene: Mennesket som åndsvesen

---

*Vi må lære å rette blikket mot fremtidsmennesket. Det betyr å tenke mikaelsk. ... Den mikaelske tenkemåte består i at man slutter med å betrakte mennesket som dette konglomerat av små mineralske partikler, som bare er satt sammen på en bestemt måte ... Vi vandrer blant usynlige mennesker – dette vil si å tenke mikaelsk. | Rudolf Steiner<sup>2</sup>*

---

Denne *mikaelske tenkemåte* ligger fra begynnelsen av til grunn for antroposofien. Allerede i sin første bok som ikke primært er forfattet i et filosofisk

---

<sup>1</sup> R. Steiner, Im Anbruch des Michaelzeitalters, 1924 (og andre artikler), i: *Anthroposophische Leitsätze. Der Erkenntnisweg der Anthroposophie – Das Michaelmysterium*, GA 26, 1998, s. 59-156.

<sup>2</sup> R. Steiner, 23.11.1919, GA 194 (1994) s. 53 flg.

---

sprog, i *Teosofi*, blir det henvist til denne kjensgjerningen: «Jeget» forblir i egenskap av menneskets egentlige vesen helt usynlig ... For mennesket er aldeles alene med sitt «jeg». – Og mennesket er dette «jeg». Derfor kan vi anse dette «jeg» som vårt sanne vesen.<sup>3</sup>

I forhold til de oppfatninger om mennesket som er fremherskende i dag, innebærer den «mikaelske tenkning» et radikalt vendepunkt. Den fører i første omgang mennesket tilbake til dets opprinnelse, slik dette gjenspeiles i mytologien hos mange folkeslag. Prometheus hos grekerne ble virksom da *guder og mennesker ble adskilt*,<sup>4</sup> og også det Gamle testamente skildrer mennesket først i paradiset, i fellesskap med Gud og englene. Det gjelder å ikke glemme denne opprinnelsen. Det «usynlige» menneske er ikke bare menneskets opprinnelige vesen, men også dets fremtidsmål – «fremtidsmennesket». Thomas Aquinas har formulert denne sammenheng mellom åndelig fortid og åndelig fremtid på en uforlignelig måte: *Det gis mennesket også et visst eksempel på denne salige forening, gjennom hvilken den skapte forstand forenes med den uskapt ånd i forståelsen. Det er nemlig ikke utrolig at skapningens forstand kan forenes med Gud, idet den skuer Hans vesen, etterat Gud ble forenet med mennesket, idet Han tok på seg menneskets natur. Derved blir også hele det guddommelige verk fullendt, idet mennesket, som ble skapt til slutt, vender tilbake til sin opprinnelse i et slags kretsløp, idet det ble forenet med tingenes opprinnelse ved mennesketilblivelsens verk.* Disse setningene følger som svar på spørsmålet om hvorfor Guds sønn ble menneske. *At Gud ble menneske, var også nødvendig for å vise menneskenaturens verdighet, for at mennesket således hverken skal underkaste seg demonene eller de fysiske ting.*<sup>5</sup> Enda mer direkte hadde Alanus ab Insulis formulert dette noen årtier tidligere, når han sier om Kristus: *Han ble menneske, for at mennesket skulle bli Gud.*<sup>6</sup> Begge fremhever at spørsmålet om menneskets opprinnelse er av største betydning for dets nåtid og fremtid og derved også for ”hele det guddommelige verk”, som uten menneskets fullendelse ikke ville nå sitt mål. Menneskets åndelige opprinnelse er forutsetningen for at menneskets «skapte forstand», til tross for syndefallet, i erkjennelsesakten kan forenes med Guds «uskapte ånd»; med andre ord: at den menneskelige tenkning er i stand til å spiritualiseres. I disse få setninger hos Thomas Aquinas er ikke bare betydningen av menneskets åndelige opprinnelse for dets fremtid karakterisert, men de inneholder også den «mikaelske tenknings» øvrige kvali-

---

<sup>3</sup> R. Steiner, *Teosofi*, 1904, GA 9 (norsk utg. 2005), s. 46.

<sup>4</sup> Hesiod, *Theogonie*, vers 535.

<sup>5</sup> Begge sitatene fra: Thomas Aquinas, *Compendium der Theologie*, oversatt av L. Fähr, Heidelberg 1963, kapittel 201.

<sup>6</sup> Alanus ab Insulis, «Weihnachtspredigt», i: *Predigten zum Jahreslauf*, oversatt av B. Sandkühler, Stuttgart 1998, s. 39.

---

teter, som allerede er nevnt og som i de følgende kapitler skal beskrives nærmere: spiritualiseringen av tenkningen, menneskets eget ansvar for sin utvikling og den oppgave som består i å finne det åndelige i det jordiske.

Ved inngangen til den nyere tid stilte Pico della Mirandola i sin tale *Om menneskets verdighet* (1485) spørsmålet om menneskets skjulte vesen, som det avgjørende spørsmål rettet til menneskets gudegitte frihet. Han lar skaperen tale til mennesket: *Vi har skapt deg hverken himmelsk eller jordisk, hverken dødelig eller udødelig, for at du som din egen, skapende billedbugger (plastes et fictor) i ærefull fri bestemmelse selv skal forme deg til den skikkelse du foretrekker ... Du kan utarte til det lavere; men du kan også gjenfødles til det høyere, til det guddommelige, hvis din sjel beslutter seg til det.*<sup>7</sup>

Dermed våger Pico seg et skritt langt forut for sin tid. Paven forhindret ialfall at hans anliggende ble realisert. – Noen få årtier senere fremhever reformasjonen menneskets syndighet, men stiller spørsmålsteget ved dets viljesfrihet (som hos Luther). Etterhvert som den nyere tid går videre, trer orienteringen mot menneskets sanne natur i bakgrunnen og blir erstattet av kriteriet om almengyldighet, klassisk formulert i det kategoriske imperativ. Istedenfor besinnelsen på menneskets eget vesen trer ønsket om almene prinsipper, som den enkelte må innrette sine handlinger etter. Det er ikke den individuelle impuls som skal være bestemmende for handlingen, men det almene, det ikke-individuelle. Det er så å si den moderne rest av menneskets paradisiske opprinnelse.

Den mikaelske tidsalder setter i denne sammenheng en ny aksent. Det dreier seg her om en realisering av ånden i de konkrete livsforhold. Den første oppgaven er å forstå mennesket som et åndelig vesen. Det som er gått tapt siden Thomas Aquinas, gjelder det i dag å gjenerobre som livspraksis. I fortsettelsen av de ordene som ble sitert ovenfor om «det usynlige menneske», formulerer Rudolf Steiner følgende:

*... dette vil si å tenke mikaelsk: å innse at vi i vårt vesen jo slett ikke adskiller oss fra de oversanselige vesener.*<sup>8</sup> Slik gjelder det i dag å gripe det åndelige konkret, å vite at de åndelige vesener befinner seg i menneskets omgivelse. Ut fra dette gir det seg en oppgave: *Menneskene må samarbeide med gudene.*<sup>9</sup> Denne formuleringen viser så vel sitt slektskap med som sin avstand til Thomas Aquinas. Også hos Thomas hadde menneskets egen fullkommengjørelse ved Kristi hjelp betydning for Guds verk. Hos Rudolf Steiner tilkommer det mennesket en enda større vekt. Mennesket tar del i «skaper-

---

<sup>7</sup> Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen*, utg. av A. Buck, overs. av N. Baumgarten, Hamburg 1990, s. 7.

<sup>8</sup> R. Steiner, 23.11.1919, GA 194 (1962), s. 48.

<sup>9</sup> R. Steiner, 19.7.1924, GA 240 (1966), s. 55.

verkets fullendelse» bare hvis det selv vil. Uten dets indre aktivitet vil skaperverket forbli ufullendt. – En besinnelse på menneskets åndelige opprinnelse kan i dag føre til en ny forståelse for menneskets individualitet. I åndshistorien frem til vår tid – også hos Thomas Aquinas – gjelder legemet som det prinsipp som bevirker individualitet, som *principium individuationis*. Ånden er omfattende og almen; individuell blir den ved at den trer i forbindelse med sitt legeme. Men legemet med sine genetiske og kollektive forutsetninger passer egentlig ikke til begrepet om det individuelle. Det sørger i beste fall for en kombinasjon av kjennetegn som utelukker forvekslinger. Her inntreer det i dag et betydningsfullt vendepunkt: Mennesket i sin sanne individualitet konstituerer seg ut fra det åndelige, Slike erfaringer er i dag beskrevet, fremfor alt siden midten av det tyvende århundre, i erindringerne fra Gulag og konsentrasjonsleirene, f.eks. av Solsjenitsyn, Ginsburg, Kopelev, Lusseyran, Frankl eller Kertész. Nettopp under legemlige begrensninger, under forhold som er mennesket uverdige, ble tilsynekomsten av denne nye jeg-bevissthet spesielt merkbar. Alle kroppsbetonte psykologiske teorier om «jeget», som nettopp det tyvende århundre var så rikt på, blekner overfor slike erfaringer. Rudolf Steiner har allerede i sin *Frihetens filosofi* i enkeltheter fremstilt dette omslaget i individualitetsforståelsen: Det subjektive jeg som forholder seg til seg selv, blir bestemt gjennom menneskets organisasjon. Overfor dette jeg stilles det tenkende jeg. Dette er individuelt gjennom sin stilling i periferien av universet. Mennesket har en «dobbeltnatur»: *Det tenker og omslutter dermed seg selv og den øvrige verden; samtidig må det ved hjelp av tenkningen bestemme seg selv som et individ som står overfor tingene.*<sup>10</sup> Ut fra dette oppstår det et «pendelslag» mellom vår individuelle væren og livet i den almene verdensprosess.<sup>11</sup> *En sann individualitet er den som med sine følelser rekker lengst opp i det ideelles region.*<sup>12</sup>

Det som her blir betegnet som menneskets «dobbeltnatur», går allerede ut over den vanlige forståelsen av person og individualitet. Men i bokens annen del slår denne forståelse om i et radikalt annet synspunkt. *Det individuelle i meg er ikke min organisme med sine drifter og følelser, men det er den enhetlige idéverden som lyser opp i denne organismen.*<sup>13</sup> Dette omslaget blir utførlig begrunnet. Det er en utfordring i forhold til alle kjente oppfatninger av individualiteten.<sup>14</sup> Først her har den etiske individualisme sitt

---

<sup>10</sup> R. Steiner: *Die Philosophie der Freiheit*, 1894, GA 4 (norsk utg. 1992), s. 60 flg.; nærmere hos K.-M. Dietz, «Zum 5. Kapitel der 'Philosophie der Freiheit'», i: *Erkennen und Wirklichkeit. Zum Studium der Philosophie der Freiheit ...*, utg. av T. Kracht, bd. 2, Stuttgart 1999.

<sup>11</sup> R. Steiner: *Die Philosophie der Freiheit*, norsk utg. (se ovenfor) s. 107.

<sup>12</sup> Samme sted, s. 107.

<sup>13</sup> Samme sted, s. 157.

<sup>14</sup> Individualitetsforståelsen i *Frihetens filosofi* er utførlig beskrevet hos K.-M. Dietz, «Der

utspring. Uten dette grunnlaget ville den ikke være forståelig. – Det nevnte omslaget i menneskets selvforståelse blir i *Fribetens filosofi* fremstilt i sine enkelte skritt. Det åndelige er ikke lenger begrenset til noe som omgir mennesket utenfra og sier hvordan det skal orientere seg, mens det innerste, individuelle hos mennesket nettopp er det ikke-åndelige,

Rudolf Steiner kjempet gjennom hele sitt livsverk for å finne uttrykk for dette omsvinget. Ti år etter *Fribetens filosofi* blir menneskets forhold til ånden formulert slik: *Individualitet er det som innholdsfylt rager opp i verden. Hvis jeg har en innholdsfylt fremtidstanke, hvis jeg skaper meg et bilde av det som jeg fører inn i verden, så kan min personlighet være kraftfull eller svak, men den er bærer av disse idealer, den kledning som min individualitet omgir seg med. Summen av alle disse idealer er individualiteten, som lyser frem av denne personlighet.*<sup>15</sup> Ut fra dette gir det seg en oppgave for mennesket i vår tid: *Det er på tide at vi igjen lever, at vi igjen blir til personligheter, men til emansiperte personligheter: til individualiteter.*<sup>16</sup> Konsekvent gjennomtenkt fører den nye forståelsen av mennesket til en skjelning mellom to trinn i selvet, som bl.a. betegnes med uttrykkene «personlighet» og «individualitet»: *Hvert enkelt menneske er en kanal som en åndsverden strømmer igjennom. Så lenge mennesket bare søker tilfredsstillelsen av sine behov, er det personlighet. Når det gjør noe som går ut over dette, er det individualitet. Denne kilden kan vi bare finne i det enkelte individ.*<sup>17</sup> Denne skjelning er av umiddelbar betydning for det praktiske liv: *Som personligheter er vi egentlig alle like: forstanden er hos den ene kanskje noe mer, hos den andre noe mindre utviklet. Men slik er det ikke med individualiteten. Der blir mennesket til en spesiell karakter, der bringer enhver noe spesielt inn i sin misjon ... Gjennom hver enkelt individualitet tilflyter det oss en original åndskraft. Så lenge vi betrakter mennesket som personlighet, kan vi gi det regler: Taler vi om almene plikter og rettigheter, da taler vi om personligheten. Men taler vi om individualiteten, da kan vi ikke tvinge mennesket inn i en form, da må det være bærer av sin originalitet. ... Hvis vi stiller opp et sosialt ideal, da snører vi den ene personligheten fast til dette stedet, den andre til et annet ... Det som trenges er ikke lover, sosiale programmer ut fra forstandsidealer, men det som skal oppstå er en sosialt broderlig holdning.*<sup>18</sup> For å avverge misforståelser allerede i forveien, etterlates

---

freie Geist – Individualität und Gemeinschaft in Rudolf Steiners *Philosophie der Freiheit*, i: *Vom Rätsel des Ich*, Beiheft nr. 7 til *Die Drei*, november 1994, s. 39-75; likeledes: «Die moralische Intuition – Utopie oder Herausforderung», i: *Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit. Eine Menschenkunde des höheren Selbst*, Stuttgart 1994, s. 69-102.

<sup>15</sup> R. Steiner, 23.3.1905, GA 53 (1981), s. 285.

<sup>16</sup> Samme sted, s. 293.

<sup>17</sup> R. Steiner, 30.3.1905, GA 53 (1981), s. 311.

<sup>18</sup> Samme sted, s. 311 flg.

---

det ingen tvil om at *det i hvert menneske slumrer et «høyere selv», som kan vekkes.*<sup>19</sup>

Å skjelne mellom «personlighet» og «individualitet» er blitt viktig nettopp i dag. *Mens mennesket i den fjerde efteratlantiske tidsalder (dvs. i antikken og middelalderen) med all makt måtte strebe etter å bli seg bevisst sitt jeg i det fysiske legemet, så må mennesket i vårt femte efteratlantiske tidsrom (siden begynnelsen av den nyere tid) arbeide mot å bli seg bevisst at jeget tilhører den åndelige verden.*<sup>20</sup> Dermed er det i knapp form henvist til det grunnleggende omslag i menneskets selvforståelse, som samtidig gjør mange av de tenkningens kriser forståelige som ble nevnt innledningsvis. Allerede halvannet år tidligere blir dette omslaget beskrevet noe utførligere: *Mennesket var tidligere en personlighet gjennom det hvori det avvek fra det åndelige, gjennom det som satte sitt preg på mennesket ut fra legemet; i fremtiden vil det måtte være en personlighet gjennom hva det kan bearbeide, oppta i seg ut fra den spirituelle verden ... Mennesker med utpreget personlighetskarakter vil i fremtiden ha denne personlighetskarakter ved at de kan uttrykke det ene eller annet gjennom en forståelse av de oversanselige verdener. En Alexander, Cæsar, Napoleon tilhører fortiden. Det oversanselige element strømmet riktignok inn i dem, men den høye personlige farvetone hadde de gjennom det som de mottok nedenifra. De mennesker som er personligheter ut fra hvordan de bærer den åndelige verden inn i den sansbare, de som ut fra sjelen bærer personlighet inn i menneskeheten, det vil være de personligheter som vil avløse en Alexander, Cæsar, Napoleon. Kraften i menneskets handlinger vil i fremtiden gi seg ut fra kraften i det åndelige innslag som vil strømme inn i disse handlinger.*<sup>21</sup>

Ved første øyekast kan det knapt tenkes en større motsetning: Er mennesket et legemsbundet vesen, hvor «jeget» inntar den høyeste plass, eller har det individuelle menneske-jeg sitt hjem i en åndelig virkelighet, slik at dette jeg på jorden omgir seg med et fysisk legeme? – Man har her å gjøre med en motsetning bare hvis man tenker statisk. Anderledes hos Rudolf Steiner: Han blir ikke stående ved en motsetning, men beskriver en utviklingsvei.<sup>22</sup> I tidligere tider var det helt berettiget å se og beskrive mennesket innenfor den legemlige organisasjon. Det var menneskehetens oppgave å ta dette legemet mer og mer i besittelse og bevisst leve i det. I den greske kulturs tidligste tid kan man se hvordan dette gradvis finner sted. Allerede Prome-

---

<sup>19</sup> R. Steiner, «Geisteswissenschaft und soziale Frage», 1905, i: *Lucifer – Gnosis, Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie*, GA 34 (1987), s. 217. – Se også *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*, GA 10 (1992), s. 32.

<sup>20</sup> R. Steiner, 20.11.1914, GA 158 (1968), s. 112.

<sup>21</sup> R. Steiner, 18.5.1913, GA 152 (1990), s. 61f.

<sup>22</sup> Mere utførlig om forståelsen av det individuelle: K.-M. Dietz, «Herausforderungen der Individualität», i: J. Denger (utg.), *Individualität und Eingriff*, Stuttgart 2005.

---

teus-myten vitner om at grekerne opplevet en historisk utvikling rettet mot personligheten og regnet med den. Mennesket lever først i fellesskap med gudene, men er dermed også avhengig av dem. Prometheus' dåd befrir det fra dette og gir det muligheten til å bli selvstendig. I stedet for inspirasjonen gjennom musene trer i løpet av få århundrer den personlige erindring, og etterhvert blir «sjel» (*psyche*) til et sjelelig indre rom. Hos Homer betyr ordet ennå det samme som «liv». Mennesket var ennå ingen sluttet personlighet, men overalt åpent for innflytelser utenifra, særlig fra gudenes side.<sup>23</sup>

Et spesielt skritt på veien til en sluttet personlighet avspeiler seg i den nye betydning som ordet *psyche* får ved slutten av det sjette århundre f. Kr. Forberedt allerede hos Pythagoras, kommer det nye sjelsbegrepet til syne hos filosofen Heraklit og dikteren Pindar. *Psyche* betyr nå ikke lenger bare «liv» slik som i den gamle episke diktning, men i tillegg trer karakteren av inderlighet og avsondrethet, slik det også ligger til grunn for vår forståelse av «sjel». Disse to nyansene «liv» og «inderlighet» kommer til å rommes ved siden av hverandre i *psyche*-begrepet ennå i århundrer. Til det nye *psyche*-begrepet hører imidlertid ikke bare sjelens inderlighet, men også dens guddommelige opprinnelse. Sjelen er menneskets egentlige vesen, som eksisterte allerede før den legemlige fødsel og som fortsetter etter døden. Heraklit erfarer *logos*, naturens virkende prinsipp, også i sjelen. *Til sjelens vesen hører logos, som forøker seg selv.*<sup>24</sup> Og: *Sjelens grenser ville du aldri finne på din vandring, selv om du tilbakela alle veier, slik en dyp logos har den.*<sup>25</sup> Dermed dukker det hos Heraklit samtidig opp en første antydning om det som vi i dag kan forstå som skillet mellom «personlighet» og «individualitet». De fleste mennesker, sier han, holder seg ikke til *logos* i sjelen, men forholder seg som om de hadde en privatforstand.<sup>26</sup> Wolfgang Schadewald sammenfatter dette første skillet mellom person og individualitet slik: *Mens man i dette århundret på den ene side, f.eks. i tragedien, ennå ser menneskets egentlige «person» som legemliggjort i «legemet», i soma, erkjenner man snart – idet man følger visse lærer hos orfikerne –, at hele mennesket åpenbarer seg mere fullstendig i to aspekter, i legemet og sjelen (soma og psyche), og da slik at menneskets egentlige person, dets «personalitet», ligger i sjelen ... sjelelæren blir nå til den egentlige lære om menneskets personalitet ...*<sup>27</sup> Hos Platon og Aristoteles blir så forståelsen av sjelen stadig mer fortettet og samtidig mer differensiert. Begge bestreber seg på å differensiere mellom menneskets sjel og ånd, mens

---

<sup>23</sup> Nærmere om dette hos K.-M. Dietz, *Metamorphosen des Geistes*, bd. 1, Stuttgart 2004, s. 100-169.

<sup>24</sup> Heraklit, *Fragment 115*.

<sup>25</sup> Heraklit, *Fragment 45*.

<sup>26</sup> Heraklit, *Fragment 2*.

<sup>27</sup> W. Schadewaldt, *Hellas und Hesperien*, Zürich 1960, s. 442.

---

bare den legemliggjorte sjel gjelder som individuell. Den «aktive ånd» (*nus poietikos*), som setter menneskets åndelige virksomhet i gang, forstås ikke som noe individuelt, like lite som ånden som ved legemliggjørelsen «kommer inn gjennom døren». «Ånd» er til syvende og sist et alment prinsipp og som sådant også den intuitive opprinnelse til den bevisførende, vitenskapelige erkjennelse. Aristoteles' lære om ånden lar spørsmålet om menneskets individualitet fullstendig åpent. Hos Heraklit antar den de tydeligste konturer; hans etterfølgere faller i denne henseende tilbake til et stadium før ham.<sup>28</sup>

Den som i dag betoner, slik som sitert ovenfor, at mennesket i vår tid kan arbeide mot å bli seg bevisst at jeget tilhører den åndelige verden, benekter dermed på ingen måte at også det tidligere mennesket var et legemliggjort åndsvesen. Men dets oppgave var å utvikle sin jeg-bevissthet i tilknytning til denne legemliggjørelse, ikke til sitt opprinnelige åndelige vesen selv. Med dette vesen følte det seg mer som ledd i en stor helhet. Derfor taler *Frihetens filosofi* som nevnt om menneskets «dobbeltnatur» og «pendelslaget» mellom sjel og ånd. – Omslaget til menneskets selvforståelse i dag gjelder menneskets bevissthet om sin egen individualitet. Men dette er hva det kommer an på, for *sjelen er det som den formår å tenke om seg selv* (se nedenfor). Etter det første skritt, å erfare og leve ut individualiteten i legemliggjort tilstand, følger nå det neste: å forbli seg bevisst individualitetens åndelige opprinnelse, uten i sitt indre å trekke seg ut av jordlivet og sitt ansvar for dette. Den utvikling som her er skissert, er ikke en enkel vei nedad (i legemet) og igjen oppad til ånden, men en utvidelse til en polær spenning, som mennesket bevisst må leve i.<sup>29</sup>

Mens «mørkets ånder» i dag vil innskrenke menneskets blikk til det materielle og som nevnt holde det fanget i blodssammenhengen, bevirker omslaget i den menneskelige selvforståelse en befrielse. I stedet for den materialistiske blikkretning trer en bevissthet om menneskets åndelige opprinnelse, og en tenkning preget av nasjonalitet og gruppetilhørighet blir erstattet av en kosmopolitisk orientering.<sup>30</sup> Å føle seg individuelt som borger av hele verden er noe helt annet enn å vite at man tilhører en gruppe (nasjon), som på sin side kan slutte seg sammen med andre grupper (internasjonalitet osv.) Å gjøre grupper autonome (f.eks. «folkenes selvbestemmelsesrett») fører som kjent ofte til det motsatte, nemlig til kollektivisering og gruppepress.

---

<sup>28</sup> Nærmere om utviklingen av personligheten i den greske tenkning hos K.-M. Dietz, *Metamorphosen des Geistes*, bd. 3, Stuttgart 2004, s. 140-189, likeledes F. Teichmann, *Die Kultur der Verstandeseesele*, Stuttgart 1993.

<sup>29</sup> F. Teichmann, *Auferstehung im Denken*, Stuttgart 1966.

<sup>30</sup> R. Steiner, 28.7.1924, GA 237 (1991), s. 106 flg.



---

*Hvor ligger altså dette jeg, når det verken befinner seg i legemet eller i sjelen? | Blaise Pascal*

---

## **Sjelen er det som den formår å tenke om seg selv: Den nye frihet**

Et annet grunntrekk ved den nyere tid, som nettopp nevnt, er kampen om menneskets frihet. Denne blir først og fremst forstått som borgerlig frihet i eftervirkningen av den franske revolusjon (meningsfrihet, talefrihet, pressefrihet, forsamlingsfrihet osv.); min frihet beror her fremfor alt på at andre ikke blander seg inn i mine anliggender. Jeg gjør krav på personlige frihetsrom. – Man vil ikke kunne påstå at kampen om denne frihet allerede er ført til en seierrik slutt. Den må fortsette, og ikke bare i fjernere himmelstrøk. Likevel kan ikke dette være siste svar på spørsmålet om friheten. Hvor *fritt* er egentlig mennesket, når det har oppnådd den borgerlige frihet? Vi er for lengst viklet inn i oppfatninger – dette er arven fra det tyvende århundret – hvor mennesket gjelder som legemlig, sjelelig og åndelig determinert. Den legemlige determineringen blir fremhevet når man oppfatter mennesket som en genetisk bestemt primat, som stadig må kjempe med sine nedarvede instinkter og ferdigheter eller møysommelig optimalisere dem. Som sjelelig determinert gjelder mennesket hos dem som f.eks. tillegger innflytelsene fra de aller første barneår en alt avgjørende betydning for det videre livsløp. En åndelig determinering forutsettes når man anser mennesket som mangelveesen, som først gjennom sitt sosiale miljø blir gjort til hva det er. Selv der hvor mennesket hovedsaklig forstår seg selv som fornuftsvesen, spenner det seg inn i et nettverk av regler og moralske forskrifter. Det har åpenbart ikke tillit til at det på eget ansvar kan bestemme hvordan det skal forholde seg. – Ved siden av oppfatningen om menneskets prinsipielle determinerthet, finnes også anskuelsen om «det nye mennesket» (historisk fremfor alt i marxismen og nasjonalsosialismen). Med dette betegnes en mennesketype som riktignok sprenger de skranker som ligger i dets opprinnelse, men som i stedet blir styrt av andre instanser (parti, ideologi, «verdensanskuelse» etc.). Mens det determinerte mennesket er lenket til sin fortid, er det nye mennesket avhengig av hva andre vil gjøre ut av det. Dets fremtid er kanalisert. Med det «determinerte mennesket» og det «nye mennesket» har vi karakterisert de to store retninger innenfor selvforståelsen i det tyvende århundret. Darwin, Freud, Kant og Marx ble således de store navn som det tyvende århundre måtte ta stilling til.

---

*Det viktigste problem for all menneskelig tenkning er dette: å begripe mennesket som fri personlighet bygget på sitt eget vesens grunn | Rudolf Steiner<sup>31</sup>*

---

Til forskjell fra tiden før syndefallet eller før «guder og mennesker skilte lag» (se ovenfor), har mennesket i dag frihet til å forholde seg på den ene eller andre måten. Til dette hører også muligheten til å fornekte eller endog glemme sin åndelige opprinnelse. Mennesket kan ikke gjøre noen andre enn seg selv ansvarlig for sin tilværelse. *Bare mennesket selv kan gjøre seg til et fritt vesen.*<sup>32</sup> – Den som ikke gjør dette klart for seg, forsøker å overlate pleien av sin åndelige individualitet til andre instanser (kirker, ideologier, verdikommisjoner o.l.). Etter det vendepunkt i menneskets selvforståelse som er beskrevet ovenfor, kan det ikke befri seg fra ansvaret for sin individuelle utvikling: *Mennesket må bli slik som det tenker om seg selv. For sjelen er det som den formår å tenke om seg selv.*<sup>33</sup> Allerede hos de tidlige grekere var som nevnt utviklingen av tenkningen nært sammenvevet med utviklingen av individualiteten.<sup>34</sup> En bevisst utformning av tenkningen er samtidig det første skritt på veien til den nye, indre frihet. Derfor er den «mikaelske tidsalder» heller ikke noe som menneskene passivt kan hengi seg til. Den byr i stedet en sjanse som det gjelder å gripe. Vår tids Mikaelåpenbaring *trenger seg ikke på mennesket, fordi mennesket er trådt inn i sin frihetsutvikling.*<sup>35</sup> Det kommer i fremtiden særlig an på denne frihetsutvikling. Den krever at man utvikler en aktiv tenkning. *Skillet mellom aktive og passive tenkere er viktigere – riktignok ikke for vår umiddelbare samtid, men for fremtiden – enn nesten noe annet skulle.*<sup>36</sup> Dermed oppstår det samtidig et nytt forhold mellom det individuelle menneske og den åndelige virkelighet. Selvstendighet betyr ikke lenger isolasjon fra den kosmiske sammenheng, men innebærer at man stiller seg inn i denne. Frihet i Mikael's tegn vil si: den enkeltes fullstendige autonomi og selvstendighet, men samtidig et «tilbud om samvirke» med den åndelige verden, som mennesket kan erkjenne og gripe – eller la det være. Til dette hører også at de mål som mennesket setter

---

<sup>31</sup> Rudolf Steiner, *Wahrheit und Wissenschaft*, 1892, GA 3 (1980) s. 92. – Norsk utgave: *Sannhet og videnskap*, 1954, s. 89.

<sup>32</sup> R. Steiner, *Die Philosophie der Freiheit*, 1894, GA 4 (1978), s. 170.

<sup>33</sup> R. Steiner, 13.11.1917, GA 178 (1974), s. 111.

<sup>34</sup> Se nærmere hos K.-M. Dietz, *Metamorphosen des Geistes*, bd. 1-3, Stuttgart 2004. F. Teichmann, *Die Kultur der Verstandesseele*, Stuttgart 1993; F. Teichmann, *Der Mensch und sein Tempel: Griechenland*, Stuttgart 2003.

<sup>35</sup> R. Steiner, 23.11.1919, GA 194 (1962), s. 53.

<sup>36</sup> R. Steiner, 18.5.1923, GA 152 (1964), s. 49.

seg selv, gjennom et slikt «samvirke» kan bli tydeligere enn i intellektuell isolasjon. Det er altså nettopp impulser for sin egen eksistens og sine handlingsperspektiver som mennesket kan finne gjennom dette *samarbeidet med gudene*.<sup>37</sup> Derfor hører indre aktivitet til den mikaelske tenkning. Mikael «oppfordring» består nettopp i *at vi blir aktive helt inn i våre tanker, slik at vi arbeider frem vår verdensanskuelse gjennom indre aktivitet*.<sup>38</sup> Hver enkelt virkeliggjør selv sitt forhold til den åndelige verden. Hva det her dreier seg om, kan i knapp form også formuleres slik: *Mikael vil at mennesket er et fritt vesen, som også i sine begreper og ideer innser det som det mottar som åpenbaring fra den åndelige verden*.<sup>39</sup> Intet skal altså flyte inn i erkjennelsen og handlingslivet, som man ikke selv fullstendig gjennomskuer. Den gamle motsetning mellom «åpenbaring» og «egen tenkning», som i opplysningstiden ennå var berettiget, blir her opphevet. En åpenbaring hvis innhold jeg ikke selv kan gjennomskue, har jeg ikke lenger noen nytte av. Og like lite av en egen tenkning som ikke kan heve seg opp til en høyere virkelighet. Dette nye forholdet mellom åpenbaring og tenkning er utvilsomt uvanlig. Men man kommer i dag ikke lenger utenom å ta det alvorlig.

Som følge av dette består menneskets frihet ikke i første rekke i «å få lov til», men i indre aktivitet og eget ansvar. Dette er ikke uten videre gitt og ikke noe som kan forlanges av andre, men beror på selvoppdragelse og består i at man påtar seg eget ansvar. – Det er den dypere bakgrunn for «frihet» i Mikael's tidsalder. *Fra dette tidspunkt i verdensutviklingen viser Mikael bare veien, slik at mennesket kan gå den i frihet, og dette adskiller denne Mikael's ledelse fra alle tidligere erkeengel-ledelser, ja selv fra alle Mikael's tidligere ledelser. Disse ledelser virket i mennesket; de ikke bare viste hen til sin virksomhet, slik at mennesket i sin virksomhet den gang ikke kunne være fritt. Å innse dette er menneskets oppgave i vår tid, for at det med hele sin sjel kan finne sin åndelige vei i Mikael's tidsalder*.<sup>40</sup> Mikael's åpenbaring i vår tid trenger seg ikke lenger på mennesket, fordi mennesket er trådt inn i sin frihetsutvikling.<sup>41</sup> For mennesket betyr dette også: En teoretisk tenkning som støtter seg på empiri og analyse er i seg selv ikke lenger tilstrekkelig. En erkjennelse som ikke forvandler meg, er unødvendig eller farlig. Dermed blir ikke – for å forebygge misforståelser – den kausalt-analytiske, logisk-diskursive tenkning avvist. Den spiller fortsatt en betydningsfull rolle. En gedigen analytisk fremstilling av et gitt saksforhold er stadig noe uunnværlig. Problematisk blir den først når man blir stående ved den, når den tankekraft man har satt

<sup>37</sup> Eksemplarisk beskrevet av R. Steiner 9.10.1918, *Der Tod als Lebenswandlung*, GA 182.

<sup>38</sup> R. Steiner, 17.12.1922, GA 219 (1976), s. 101.

<sup>39</sup> R. Steiner, 19.7.1924, GA 240 (1966), s. 41.

<sup>40</sup> R. Steiner, *Anthroposophische Leitsätze* 107/108, 19.10.1924, GA 26 (1998), s. 86 flg.

<sup>41</sup> R. Steiner, 23.11.1919, GA 194 (1962), s. 53.

---

inn, ikke samtidig får videre konsekvenser: at jeg i mitt indre tar del i saksforholdet, at jeg korrigerer eller får bekreftelse for mitt verdensbilde, at den leder til en tilsvarende handlingsimpuls osv. (Hvilken art av tenkning som her kommer i betraktning, vil bli mer inngående beskrevet i neste kapitel.) Den utfordrende utviklingsoppgave med henblikk på menneskets frihet innebærer altså, kortest mulig formulert: *Sjelen er det som den formår å tenke om seg selv.* Den krever en annen form for begrepsdannelse: *Den virkelige opplevelse av det åndelige blir individualisme, overalt hvor man treffer på dette åndelige. Å definere blir overalt noe alment. Når man går gjennom livet, møter enkelte mennesker, må man ha et åpent hjerte, et åpent sinn for disse enkelte mennesker. Man må så å si overfor hvert enkelt individuelt menneske være i stand til å utvikle en helt ny følelse for mennesket. Man yter mennesket rettferdighet bare ved at man i hver enkelt ser et nytt menneske. Av denne grunn har hvert menneske rett til at vi overfor vedkommende utvikler en ny følelse for mennesket. For hvis vi kommer med et alment begrep og sier at slik skal mennesket være i den ene eller andre henseende, da gjør vi det urett. Med enhver definisjon av mennesket tar vi egentlig på oss briller, for ikke å kunne se det individuelle mennesket.*<sup>42</sup>

Med dette er et tredje mulig trinn av frihet antydnet, etter meningsfrihet og viljen til å påta seg eget ansvar: frihet som ånds nærværelse. På dette trinn kommer den åndelige virkelighet den individuelle åndelige anstrengelse i møte. Den kommer imidlertid til syne på en slik måte at mennesket forblir fritt til å anskue og innse det som åpenbarer seg. Frihet beror her på tenkningens umiddelbarhet. Dette vil bli et viktig kjennetegn ved det som i fortsettelsen skal beskrives nærmere som «tenkning med hjertet».

---

*Man møter jo i dag stadig mange mennesker som sier: Ja, hvorfor skjer så ulykken? Hvorfor hjelper ikke gudene? – Vi befinner oss nå engang i den tidsepoke av menneskehetsutviklingen hvor gudene straks hjelper, når menneskene kommer dem i møte, men hvor gudene ut fra sine lover er henvist til å arbeide med frie mennesker, ikke med dukker. | Rudolf Steiner*<sup>43</sup>

---

### **Å søke det åndelige i det materielle: Kjærlighet**

Et tredje grunntrekk ved vår tid er at mennesket istedenfor å beherske teknikken, slik hensikten opprinnelig var, selv er blitt avhengig av den. Dette blir drastisk demonstrert gjennom hvert strømbrydd og hver oljekrise. Der-til føler mange mennesker seg i dag kastet ut i en verden de opplever som

---

<sup>42</sup> R. Steiner, 6.10.1922, GA 217 (1988), s. 62.

<sup>43</sup> R. Steiner, 14.12.1919, GA 194 (1962), s. 194.

noe fremmed, ja ofte som noe øde og tomt, en tilstand de forsøker å døyve med midler fra konsum- og mediesamfunnet. Den materielle verden bestemmer i vid utstrekning menneskets eksistens og livsfølelse. Dette når helt inn i det sosiale liv: statistikk istedenfor menneskemøter, manipulasjon istedenfor selvbestemmelse, egeninteresse istedenfor felles mål, er blitt helt normale fenomener. Den som i dag spontant ytrer sin forundring over dette, blir lett mistenkt for å hylde en forskrudd verdensanskuelse. Og dette til tross for at alle følgene av en materialistisk tenkning springer tydelig i øynene: psykiske, sosiale og økologiske misforhold i stort omfang. På den annen side eksisterer det for lengst energiske forsøk på å motvirke naturens reduksjon til kjemiske og fysikalske formler og utnyttelsen av den til tekniske formål.<sup>44</sup> I denne forbindelsen finnes det ennå mange uløste erkjennelsesspørsmål.

Her er det nødvendig å forstå nok en egenart ved den mikaelske tenkning. Den består i at man ikke lenger anser «materie» og «ånd» som uforenlige verdensprinsipper, som intet har med hverandre å gjøre. I stedet gjelder det å oppdage åndens virksomhet i materien.

*Mikael må gjennomtrengre oss som den sterke kraft som kan gjennomskue det materielle, idet den i det materielle samtidig ser det åndelige, i det man i det materielle overalt ser ånden ... Den første Mikaelsåpenbaring er at ordet blir kjød, den annen Mikaelsåpenbaring at kjødet blir ånd.*<sup>45</sup> I det øyeblikk hvor «ånden» ikke simpelthen betraktes som en abstraksjon av materielle prosesser, men hvor alt «åndelig» viser seg som åndelige veseners gjerninger, endrer også forholdet seg til materien. Materie er en annen eksistensform av ånden. Derfor dreier det seg om å gjennomskue og verdsette det materielles åndelige karakter. Det fører til en dypere forståelse for selve det materielle. Livets mål i den mikaelske tidsalder er ikke å vende seg bort fra materien og hen til ånden, men det motsatte: å se det åndelige i det materielle.<sup>46</sup> Ut fra dette gir det seg to krav til oss: (1) *Vi må bli oss bevisst vår forestillingsverdens spelingskarakter ..., å erkjenne vår tankeverden i dens spelingskarakter ...* og (2) *å bringe inn i vår vilje det som følger rent av en slik realitet, som vi må erkjenne som oversanselig.*<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> Se bidragene av J. Bockemühl, M. Klett, U. J. König, E.-M. Kranich, G. Maier, A. Suchantke i: *Grenzen erweitern – Wirklichkeit erfahren. Perspektiven anthroposophischer Forschung*, utgitt av K.-M. Dietz og B. Messmer, Stuttgart 1999. Likeledes M. Rozumek, «Die dreifache Aufgabe des Menschen an der Welt. Auf der Suche nach neuen Wegen aus der Umweltkrise», i: *Die Drei* 10/1997, s. 948-959.

<sup>45</sup> R. Steiner, 22.11.1919, GA 194 (1962) s. 38 flg.

<sup>46</sup> Den grunnleggende sammenheng mellom det åndelige og det materielle: Se R. Steiner: *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, kap. «Die Weltentwicklung und der Mensch», 1910, GA 13.

<sup>47</sup> R. Steiner, 23.11.1919, GA 194 (1962), s. 54 flg.

---

Når vi vil forsøke å forstå den materielle verden, gjelder det altså først å få et realistisk forhold til sine egne tanker. I dag klager man ofte over at tenkningen har mistet kontakten med virkeligheten, og det finnes, som nevnt i innledningen, i det vesentlige to motsatte oppfatninger: den ene innskrenker seg til å passe på at logikken stemmer. Den reduserer tenkningen til en metodisk fremgangsmåte som det gjelder å følge. Denne holdningen kan man stadig iaktta på vitenskapens område. Som motsetning til denne finner vi en oppfatning som resignerer overfor tenkningens tilsynelatende virkelighetsfjernhet og helt vil oppgi tekningen: man avviser tenkningen, søker tilflukt i følelsen eller i vilkårligheten. Den mikaelske tilgang til tenkningen er anderledes: den forsøker først å forstå tenkningen i dens manglende virkelighetskarakter, dens «speilingskarakter». I den grad dette lykkes kan man så også trenge frem til den virkelighet som avspeiler seg i tenkningen. Dette er det første krav. – Det andre består i at man ikke lar viljeshandlingene følge ut fra instinktet, ut fra materiell tvang, tradisjoner eller ut fra fenomener i sanseverdenen, men ut fra åndelig produktivitet.

Prinsippet om åndelig produktivitet ligger allerede til grunn for den etiske individualisme i *Frihetens filosofi* i form av den «moraliske intuisjon». Senere er den i sine sosiale konsekvenser mer inngående beskrevet i sammenheng med det «frie åndsliv», det første ledd i den treleddede sosiale organisme.<sup>48</sup> Åndelig produktivitet, innfallsrikdom og kreativitet er i utgangspunktet de enkeltes sak. Så kan det som de enkelte åndelig frembringer, bli virksomt i fellesskapet når andre interesserer seg for det. Men ingen kan tvinge dem til det. Om jeg har en aldri så god idé, ville det være uriktig å ville drive den igjennom mot de andres innsikt og vilje. Den som har innsett betydningen av åndelig produktivitet for helheten, vil ut fra seg selv være oppmerksom når noe blir «produsert». Han vil iaktta de andres tanker, forsøke å forstå dem og bringe dem i et fruktbart vekselspill. Både produktivitet og mottagelighet beror på en fri handling og er forutsetningen for at det åndelige kan bli virksomt i den materielle verden. Hva som her er nødvendig, er sammenfattet på følgende måte av Rudolf Steiner på et notisark:

1. Man må tale ut fra kjærlighet til saken og ut fra menneskekjærlighet – imponderabilier –.
2. Man må gjennomskue overtroen på at det økonomiske spørsmål kan løses for seg.
3. Man må gjennomskue i samtiden:
  - 1) Den manglende sans for åndelig produktivitet.
  - 2) Den manglende interesse for de andres behov.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Se nærmere i kapitlet «Utsyn mot en forvandling av kulturen» [i Dietz' bok, red.].

<sup>49</sup> R. Steiner, notisark, 12.2.1921, GA 338 (1986), s. 269.

I det hele dreier det seg om å søke det åndelige i selve det materielle, at man samtidig kan beskrive det materielle som det åndelige, og om at man i det åndelige erkjenner overgangen til det materielle, det materielles virkemåte ... . Hvordan ånd, sjel og legeme virker i hverandre. Det vil være Mikaelkultur.<sup>50</sup> Åndshistorien følger åpenbart Goethes oppfordring: *Vil du finne deg selv i det uendelige, må du først adskille og siden forbinde.*<sup>51</sup> Alt dette har også en historisk dimensjon. Etter at det hos de førsokratiske filosofer hersket en fase hvor materie og ånd ikke var adskilt, kom det etter Platon stadig tydeligere til uttrykk en dualitet mellom de to. Gjennom historien ble den ene gangen mer det åndelige fremhevet, så igjen mer det materielle. Det siste dominerer i den nyere tids oppfatninger. I dag dreier det seg om å forstå dualiteten som en polaritet og ikke som en motsetning, det vil si å begripe sammenhengen mellom de to polene, uten å vende tilbake til den gamle sammenblandingen.

Nå dreier det seg her ikke om en ny systematikk, men om utviklingen av en indre kraft, om «motet». Og da om det mot som består i at man ikke diskuterer om ytre sosiale organisasjoner og lignende, men gjør noe som forbinder jorden med himmelen, som igjen binder de fysiske forhold til de åndelige forhold. Da ville det – fordi man derved igjen ville føre ånden inn i de jordiske forhold – virkelig skje noe blant menneskene, som ville være en mektig impuls til å føre vår sivilisasjon og hele vårt liv videre.<sup>52</sup> Dette mot munner ut i utfoldelsen av kjærlighet. *Kjærlighet må først utfolde seg i forholdet til utenverdenen, ellers blir den egenkjærlighet. Er så denne kjærlighet til stede som det mikaelske sinnelag, da vil kjærligheten til det andre også kunne stråle tilbake i ens eget selv. Dette vil kunne elske uten å elske seg selv. ... Den som holder seg til Mikael, han pleier kjærligheten i forholdet til utenverdenen, og gjennom dette finner han det forhold til sin sjels indre verden, som fører ham sammen med Kristus.*<sup>53</sup>

Å kunne elske den materielle utenverden forutsetter at jeg ikke er lenket til den, at jeg har befridd meg fra avhengigheten av den. Også dette tredje synspunkt i den mikaelske tenkning, det nye forhold til utenverdenen, er altså til syvende og sist en frukt av den nye retning i menneskets selvforståelse som er beskrevet ovenfor. Så lenge mennesket får sin selvbevissthet ved at det er inkarnert i legemet, er det, som allerede Platon uttrykte det, en fange av sitt legeme. Riktignok kan man innrette sitt fengsel behagelig og endog føle seg vel der, slik man idag taler om «wellness». Men da ligger det

<sup>50</sup> R. Steiner, 3.11.1919, GA 194 (1962), s. 103.

<sup>51</sup> J. W. Goethe, Atmosphäre, i: *Goethes Werke*, (utg. E. Trunz) bd. 1, München 1981, s. 349.

<sup>52</sup> R. Steiner, 23.5.1923, GA 224 (1966), s. 214.

<sup>53</sup> R. Steiner, «Die Weltgedanken im Wirken Michaels und im Wirken Ahrimans», 1924, i: GA 26 (1989), s. 118.

---

ikke nær å utvikle et selvstendig forhold til det legemlig-materielle. Dette blir anderledes i det øyeblikk hvor jeg bemerker at jeg som individualitet er et originalt åndelig vesen, som ikke bare betjener seg av sitt legeme og sin naturlige omverden, men også er ansvarlig for dem. Bare ut fra bevissthet og frihet kan kjærlighet oppstå. Å utvikle denne kjærlighet forblir en stadig vedvarende oppgave for mennesket. *Jeg må overalt søke hvordan jeg kan elske. Gud er i alle ting, men dette guddommelige i en ting må jeg først søke. Ikke et vesens eller en tings utside skal jeg uten videre elske, for denne er bedragersk, og da kunne jeg lett komme til å elske feiltagelsen. Men bakenfor all illusjon ligger sannheten, og den kan man alltid elske.*<sup>54</sup> Det dreier seg altså her ikke ganske enkelt om et moralsk farvet kjærlighetsbud, men om å fremkalle kjærlighetens kraft i seg selv. Til dette hører at man ikke betrakter utsiden av den verden man skal elske, men dens vesen. For å få syn for dette må man ta til hjelp en bestemt tenkemåte: den tenkning med hjertet, som nedenfor skal beskrives mer utførlig: Den visdom som kun er viten blir forvandlet gjennom den hjertets varme eller kjærlighet som stiger opp av mennesket. Visdom blir i mennesket befruktet av kjærligheten.<sup>55</sup>

Allerede *Frihetens filosofi* satte istedenfor plikten kjærligheten til handlingen, slik den ligger til grunn for handling ut fra moralsk intuisjon. Dette gjelder også i en verdenshistorisk-kosmisk dimensjon: *Når mennesket søker friheten, uten å gripes av egoismen, når friheten blir ren kjærlighet til den handling som skal utføres, da har det muligheten til å nærme seg Mikael; når det vil virke i frihet ved å utfolde egoismen, når friheten blir den stolte følelse av selv å åpenbare seg i handlingen, da står det i fare for å komme inn i Ahrimans område.*<sup>56</sup>

## At ideene blir seende: Spiritualisering av intellektet

I de hittil nevnte egenskaper som karakteriserer det mikaelske, lå det skjult nok et kjennetegn, som vi stadig har kunnet legge merke til: å tenke på en annen måte. Her dreier det seg ikke om å tenke bestemte innhold (objekter), men om å utvikle en indre kraft, om en *spiritualisert tenkning*, om *spiritualiserte begreper*<sup>57</sup> i motsetning til abstraksjon.<sup>58</sup> Den kalde, abstrakte tankeverden blir gjennomvarmet,<sup>59</sup> og menneskets tenkning åpner seg igjen for

---

<sup>54</sup> R. Steiner, 24.10.1905, GA 267 (1997), s. 484.

<sup>55</sup> R. Steiner, 12.1.1918, GA 180 (1966), s. 237.

<sup>56</sup> R. Steiner, «Die Weltgedanken im Wirken Michaels und im Wirken Ahrimans», 1924, i: GA 26 (1998), s. 117.

<sup>57</sup> R. Steiner, 17.2.1918, GA 174a (1971), s. 226.

<sup>58</sup> R. Steiner, 17.6.1924, GA 217a (1981), s. 175.

<sup>59</sup> R. Steiner, «Die menschliche Seelenverfassung vor dem Anbruch des Michael-Zeit-alter»,



en åndelig virkelighet: *Umåtelig meget avhenger av denne kjensgjerning at menneskets ideer ikke bare forblir «tenkende», men blir «seende» i tenkningen.*<sup>60</sup>

For dette er forutsetningen for at mennesket kan nå sin fullendelse i fremtiden uten å miste sin opprinnelse.<sup>61</sup> For tenkningen selv gjelder det at *det er vår tids oppgave å forbinde intelligens med spiritualitet.*<sup>62</sup>

Allerede Thomas Aquinas taler som nevnt om å åpne den menneskelige tenkning for det åndelige. For Thomas gjelder det å vinne tilbake et område som åndshistorisk er gått tapt. For en tenker som Platon – som også levde i en Mikaelstidsalder – var det ennå en selvfølge at det til grunn for den diskursive tenkning (*dianoia*) ligger en intuitiv tenkning (*nus*), som urbildet i forhold til avbildet. Dette er tydeligst beskrevet i hulelignelsen og linjelignelsen i Platons *Staten*<sup>63</sup> og likeledes i den filosofiske ekskurs i hans syvende brev.<sup>64</sup> Platon så tapet av den intuitive tenkning komme og forsøkte å sette noe opp imot dette. Men til slutt måtte han likevel innrømme sanseerfaringen en plass i sin vitenskapslære. Etter at sjelens opplevelser på veien mellom død og ny fødsel helt til «stedet ovenfor himmelen» var blitt beskrevet i myten i dialogen *Faidros*, knyttet det nå an til den platonske anskuelse (*theoria*) av den menneskelige vitens opprinnelse i en førfødselig erfaring (*anamnesis*). Platon beskriver til slutt i *Faidros* sammenhengen mellom idé- og sanseerkjennelse slik: *For mennesket må oppnå innsikt i overensstemmelse med det man kaller idé, ved at det går ut fra de tallrike iakttagelsene og kommer frem til det som gjennom ettertanke (logismos) blir sammenfattet til en enhet. Men dette er intet annet enn at vi igjen erindrer det som vår sjel en gang så, da den reiste sammen med guden, da den skuet ned på det om hvilket vi nå sier at det er, og da den hevet sitt blikk til det i sannhet værende.*<sup>65</sup>

Erkjennelse vil altså for Platon si «å forstå i overensstemmelse med det man kaller idé»; den gang hadde det i Athens filosofi allerede lenge rast en strid om betydningen av sanseiakttagelsen, som ble spesielt verdsatt hos noen av de samtidige, men som av Platon til å begynne med ble totalt avvist som erkjennelsesmiddel. Først i sitt senere verk innrømmer han den i alle fall en metodisk betydning, den gjør tjeneste som foranledning til den egentlige erkjennelsen. Overfladisk sett består erkjennelsesprosessen i å sammenfatte et mangfold av sanseiakttagelser til en enhet gjennom begrepsmessig tenk-

---

1924, i: GA 26 (1989), s. 66.

<sup>60</sup> R. Steiner, op. cit., s. 68.

<sup>61</sup> R. Steiner, «Menschheitszukunft und Michael-Tätigkeit», i: 1924, GA 26 (1989), s. 96.

<sup>62</sup> R. Steiner, 19.7.1924, GA 240 (1966), s. 19.

<sup>63</sup> Platon, *Staten*, 509 flg.

<sup>64</sup> Platon, 7. brev, i: Platon, *Brev*, utg. av W. Neumann, München 1967, s. 89.

<sup>65</sup> Platon, *Faidros*, 249 b-d; mer utførlig omtalt i Karl-Martin Dietz, *Metamorphosen des Geistes*, bd. 2., Stuttgart 2004.

ning (abstraksjon). I virkeligheten beror imidlertid erkjennelsen ifølge Platon på erindringen om den førfødselige skuen i idéverdenen. Det som for oss synes å være «abstraksjon», nemlig å filtrere ut det likeartede fra de enkelte sanseiakttagelsene og sammenfatte det i begrepet, det er for Platon i realiteten en erindring om den virkelighet som ble opplevd idet vi skuet ideen, en erindring som bare blir utløst av sanseiakttagelsen.

Ånden som blir åpenbart eller som åpenbarer seg selv som kilde til den menneskelige tenkning, kan ennå tydelig påvises i den tidlige greske kultur. Man kan tenke på Parmenides fra Elea, som i sitt læredikt beskriver svært abstrakte «veier i tenkningen». Men disse blir meddelt ham gjennom en åpenbaring av «gudinnen».<sup>66</sup> Hans samtidige Heraklit fra Efesos beskriver logos som det prinsipp som er virksomt i livets mangfoldige fenomener og danner deres høyere enhet. Men logos lever også i hver menneskesjel. Ut fra dette gir det seg for mennesket en mulighet til å være forbundet med «logos ord og verker»: i naturens fenomener må man oppsøke logos; i ens egen sjel må den gjøres virksom.<sup>67</sup> Og ennå Aristoteles, Platons elev, som i motsetning til Platon tilkjenner sanseiakttagelsen en grunnleggende betydning for erkjennelsen, beskriver den erfarbare ånd (*nus*) ikke bare som noe som er virksomt i sjelen, men også som opprinnelsen til erkjennelsesprosessen.<sup>68</sup>

Vår tids bestrebelse står i forhold til grekerne under et motsatt tegn. Det dreier seg ikke lenger om å redde betydningen av den åndelige opplevelse overfor det sanseliges påtrengenhets, men igjen å oppdage den åndelige virkelighet i det sanselige, som vår tid har bemektiget seg med så store resultater. Det dreier seg om *at tenkningen blir mer virkelighetsvennlig*.<sup>69</sup> Det er så å si den motsatte prosess i forhold til den som for nesten to og et halvt tusen år siden utspilte seg hos Platon. I tilknytning til det aristoteliske skillet mellom den aktive og den passive ånd kan dette også formuleres slik: *Vi må igjen finne veien fra den rent tenkte ånd til den skapende ånd*.<sup>70</sup> Det dreier seg i dag om å utvikle en ren tenkning,<sup>71</sup> som kan bestå ut fra seg selv og som kan danne grunnlaget for en åndelig erfaring. Og det dreier seg i denne sammenheng om å utvikle en formende, «morfologisk» tenkning, som ikke blir stående ved en teoridannelse fjernt fra handlingslivet.<sup>72</sup> Det dreier seg altså

---

<sup>66</sup> Nærmere om dette samme sted, s. 49-70.

<sup>67</sup> Nærmere om dette i K.-M. Dietz, *Metamorphosen des Geistes*, bd. 3, Stuttgart 2004, s. 10-95.

<sup>68</sup> Nærmere om dette i Karl-Martin Dietz, *Metamorphosen des Geistes*, bd. 2 og 3, Stuttgart 2004, hhv. s. 161 flg. og 158 flg.

<sup>69</sup> R. Steiner, 3.1.1919, GA 118 (1967), s. 24.

<sup>70</sup> R. Steiner, 15.12.1919, GA 194 (1994), s. 223.

<sup>71</sup> R. Steiner, 21.3.1909, GA 266/I (1995), s. 472.

<sup>72</sup> R. Steiner, 26.11.1921, GA 79 (1962), s. 47-60; 28. 11. 1921, GA 79, s. 88; 27.12.1921, GA 303 (1978), s. 88.

---

om en tenkning hvor virkeligheten ikke først og fremst blir erobret (eller overmannet) av intellektet, men en tenkning som kan føre til en opplevelse av denne virkelighet: til en *spiritualisering av intellektet*,<sup>73</sup> slik at den individualiserte logos taler til mennesket.<sup>74</sup> Dette er en aktiv, dynamisk tenkning, som er *gjennomtrengt av virkelighet*,<sup>75</sup> hvor *tenkning blir vilje og vilje blir tenkning*.<sup>76</sup> Denne skuende tenkning, som innebærer en *overgang fra det kun innholdsmessig riktige til den levende opplevelse av sannheten*,<sup>77</sup> oppstår når menneskets tanker utgår fra hjertet.<sup>78</sup>

---

*Likevel vil det som er ufullkomment i menneskets erkjennelsesmåte, bli fullkommengjort i fremtiden. Men i engelen er erkjennelsen av Gud allerede fullkomment utviklet. | Alanus ab Insulis*<sup>79</sup>

---

Artikkelen utgjør tredje kapitel av boken *Wenn Herzen beginnen, Gedanken zu haben* (2., utvidede utgave, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart 2005), oversatt av Arne Møller med velvillig tillatelse av forfatteren og forlaget. Boken vil også komme i norsk utgave på Antropos Forlag. – De to første kapitlene av boken er for øvrig gjengitt på norsk i tidsskriftet *Libra* nr. 3-4/2005.

Artikkelen ble første gang trykket i «Antroposofi i Norge» I/2007.

---

<sup>73</sup> R. Steiner, 21.1.1920, GA 220 (1966), s. 138-145.

<sup>74</sup> R. Steiner, 2.5.1923, GA 224 (1966), s. 38 flg.

<sup>75</sup> R. Steiner, 21.7.1922, GA 213 (1969), s. 210 flg.

<sup>76</sup> R. Steiner, 3.9.1921, GA 78 (1968), s. 124-131.

<sup>77</sup> R. Steiner, 1.1.1923, GA 210 (1967), s. 23.

<sup>78</sup> Nærmere om dette i Frank Teichmann, *Auferstehung im Denken. Der Christusimpuls in der 'Philosophie der Freiheit' und in der Bewusstseinsgeschichte*, Stuttgart 1996; Renatus Ziegler, *Intuition und Icherfahrung. Erkenntnis und Freiheit zwischen Gegenwart und Ewigkeit* (arbeidstitel), Stuttgart 2005.

<sup>79</sup> Sitert etter Wolf-Ulrich Klünker, *Alanus ab Insulis*, Stuttgart 1993, s. 17.