

RUDOLF-STEINER-BLÄTTER

Herausgeber: Karl Ballmer

Die Blätter erscheinen in zwangloser Folge
Preis dieses Heftes 1,50 Reichsmark

Nummer 1
Juli 1928

Zu beziehen vom Herausgeber: Hamburg 24,
Lübeckerstr. 4 / Postscheck: Hamburg 286 65

INHALT: Zur Einführung. / Der „Rubikon des Geistes“. / Offener Brief an Lic. Dr. Kurt Leese. / Anhang: betr. Ernst Troeltsch u. a.; Rudolf Steiner über Max Scheler †.

Zur Einführung.

Der Kern aller Lehren Rudolf Steiners kann in lapidarerer Weise nicht ausgesprochen werden, als es in dem folgenden Satze geschieht: Im Denken steht der Mensch im Elemente des Ursprungs der Welt, hinter dem etwas anderes zu suchen als sich — den Denker — selbst, für den Menschen keine Veranlassung besteht. Es gibt wenige Menschen in der Gegenwart, die den revolutionären Impetus dieser Grundlehre Rudolf Steiners zu ermessen in der Lage sind oder ermessen wollen: Scharf und schneidend setzt Rudolf Steiner den Schlußstrich unter eine mehr als zweitausendjährige theistisch orientierte Geistesentwicklung.

Rudolf Steiner, der Erzieher, schildert in dem Buche „Die Geheimwissenschaft im Umriss“ den Weg, auf dem der heutige Durchschnittsmensch dazu gelangen kann, durch innere Anstrengung, sich in die Welt eines Denkens einzuleben, das in sich selbst Genüge findet. Und er bezeichnet als einen Weg: das Nach-Denken der vom Geistesforscher vorgedachten, das heißt erzeugten Gedanken. „Es ist dabei kein Widerspruch, daß man doch den Inhalt seiner Gedanken aus den Mitteilungen der Geistesforscher schöpft. Die Gedanken sind dann zwar bereits da, wenn man sich ihnen hingibt, aber man kann sie nicht denken, wenn man sie nicht in jedem Falle in der Seele wieder neu nachschafft. Darauf eben kommt es an, daß der Geistesforscher solche Gedanken in seinem Zuhörer und Leser wachruft, die diese aus sich erst holen müssen...“

Neben dem Teilhaben an der in sich gegründeten Welt des Denkens auf die Weise des übenden Nachdenkens steht das Darinnenstehen in der erzeugenden Tätigkeit des Denkens selbst. Es ist das Feld, das — mit Glück und mit Unglück — die Philosophen beackern. Es ist der Schauplatz, auf dem sich Rudolf Steiners gesamtes Wirken vollzieht. Deshalb kann Rudolf Steiner das Studium derjenigen seiner Bücher, in denen er die Selbstbesinnung des Philosophen beschreibt, das heißt seine erkenntnistheoretischen Schriften, im analogen Sinne eine Schulung des Verständnisses für die Denkwelt nennen wie das erwähnte übende Nachdenken der Gedanken des Geistesforschers.

Vergleichend heißt es („Geheimwissenschaft“, 16. bis 20. Auflage, Seite 302) über die beiden Wege des Denkschülers, über den Weg des übenden Nach-Denkens und über den Weg des Studiums der Erkenntnistheorie Rudolf

Steiners: „Es ist der Weg, der durch die Mitteilungen der Geisteswissenschaft in das ... Denken führt, ein durchaus sicherer. Es gibt aber noch einen andern, der sicherer und vor allem genauer, dafür aber auch für viele Menschen schwieriger ist. Er ist in meinen Büchern „Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung“ und „Philosophie der Freiheit“ dargestellt.“

An solche, die diesen zweiten Weg als einen ihnen angemessenen betrachten, wendet sich, was in diesen „Rudolf-Steiner-Blättern“ zu vertreten sein wird.

Es geschieht ohne alle Bitterkeit, wenn der Herausgeber dieser Blätter, auf Grund eines mehr als zehnjährigen Darinnenstehens in der anthroposophischen Bewegung und des anthroposophischen Studiums zu dem Geständnis sich genötigt sieht, daß er nirgends weniger wirkliches, erkämpftes und erlebtes Verständnis angebrochen hat für das Wesen der Denkautonomie im tiefsten Sinne Rudolf Steiners und damit letztlich für die Überwindung des abendländischen Theismus und Pantheismus als unter — Anthroposophen. Das ist vielleicht deswegen so, weil es nicht anders sein kann; und wir haben die Gegebenheiten gelassen hinzunehmen.

Wer sich nicht darauf beschränken will, mitverantwortlicher Träger und Nutznießer des von Rudolf Steiner hinterlassenen ungeheuren Geisteserbes zu sein; wer in dem Wirken Dr. Rudolf Steiners eine Herausforderung des selbstverantwortlichen Denkers erkennt; und wer als Herausgeforderter nicht ruhen kann, bis er das „Ereignis Rudolf Steiner“ denkend bewältigt hat, so wie er irgendein Naturereignis denkend bewältigt, — von einem solchen werden heute ganz klare und eindeutige Entscheidungen verlangt. Denn es muß doch einmal die Frage aufgeworfen werden: ist man wirklich entschlossen, angesichts der Leistungen Dr. Rudolf Steiners restlos die Konsequenzen zu ziehen, die zu ziehen sind, sofern man die von Rudolf Steiner erkenntnistheoretisch entwickelten Bedingungen der Möglichkeit einer geistigen Offenbarung als verpflichtend nimmt? Man nehme zum Beispiel eine Idee wie die folgende: „Eine Philosophie kann niemals eine allgemeingültige Wahrheit überliefern, sondern sie schildert die inneren Erlebnisse des Philosophen, durch die er die äußeren Erscheinungen deutet.“ (Rudolf Steiner: Einleitung zu Goethes „Sprüchen in Prosa“. — Es ist natürlich erkenntnistheoretisch ganz einerlei, ob für „Philosophie“ „Geisteswissenschaft“ gesetzt wird.) Ich frage: Erleben wir es nicht, daß man heute „Geisteswissenschaft“ dadurch empfiehlt, daß man sich auf ihren Wissenschaftscharakter beruft? Warum entschließt man sich nicht, den Charakter und die Inhalte der Lehren

Rudolf Steiners dadurch als gerechtfertigt zu verteidigen, daß man sie — im Sinne der oben erwähnten Idee Rudolf Steiners — als den Ausdruck einer Persönlichkeit behauptet. Das eben wäre vor dem Forum der Landläufigkeit unwissenschaftlich. Aber haben wir denn etwa nicht Gründe, just dieses „unwissenschaftliche“ Kriterium tapfer zu dem unsern zu machen? Sind wir deswegen Zeugen eines Unerhörten, damit wir den Banalitäten des wissenschaftlichen Zeitgeistes Zugeständnisse machen? Hätten die heute geltenden offiziellen Wissenschaftskriterien wenigstens den Vorzug der Eindeutigkeit. Und wären sie wenigstens mehr als ein Konglomerat aus schiefen Auffassungen der Vergangenheit und gegenwärtiger philosophischer Impotenz! Und wäre, was die Gegenwart als Kennzeichen des Wissenschaftlichen anerkennt — Allgemeingültigkeit, Notwendigkeit —, nur nicht just das Gegenteil des Kriteriums, das Rudolf Steiner aufstellt! Nicht nur ist das Prädikat der Wissenschaftlichkeit im Gegenwartssinne keine Zierde, sondern die Zeit fordert umgekehrt vom Anthroposophen die Ueberwindung eines veralteten und die Inaugurierung eines neuen Wissenschafts- und Wahrheitsbegriffes.

Rudolf Steiner hat diesen neuen Wahrheitsbegriff aufgestellt. In einer Abhandlung über die Weltanschauung des „stolzen und sich selbst genugsamen Menschen“ Max Stirner heißt es: „Ein unpersönliches Wissen wollten die Philosophen zu allen Zeiten. Ein Wissen, das ihnen verrät, welche Mächte die Welt im Innersten zusammenhalten. Brünstig verlangten sie nach solcher „Wissenschaft“. Die Welt ist da, so sagten sie. Sie ist gesetzmäßig. Uns drängt es, die Gesetze, nach denen eine objektive Macht sie geformt hat, zu erforschen. Und wenn sie dann „redlich“ erforscht hatten, was die „Welt im Innersten zusammenhält“, dann fühlten sich die Philosophen so selig, wie wenn dem Bräutigam die Braut das Jawort gegeben hat. . . Stirner ist kein Freier, er ist ein Eroberer. Er überwindet die Wahrheit. Er verdaut sie. Und sie wird bei ihm nicht Weltanschauung, nicht Philosophie, von der er Mitteilungen macht. Sie wird Persönlichkeit.“ Diese an Stirner aufgezeigte Idee der Wahrheit legt Rudolf Steiner seinem eigenen Wirken zugrunde.

Das gesamte fortschrittliche Geistesleben der Neuzeit ist nichts anders als das Ringen nach diesem neuen Kriterium der Wahrheit. Die eigentliche Aufgabe der Philosophie seit deren Emanzipation aus den Gebundenheiten des Mittelalters besteht in der Ueberwindung (nicht in der von Kant versuchten Rehabilitierung) der theistischen Wahrheitskriterien und in der Kreierung des neuen Wahrheitswesens und eines darauf gegründeten neuen Wissenschaftsbegriffes.

Der „deutsche Idealismus“ hat diese Aufgabe verfehlt. Man stellte die Frage nach der „Wissenschaftlichkeit“ des Wissens; man proklamierte die „Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft“; aber man verstand es nicht, über die bloß logischen Merkmale des Wahrheitswesens zu einem „positiven Inhalte“ der Wahrheit vorzustoßen. Der philosophische deutsche Idealismus sucht noch nicht in der Einzelpersönlichkeit den vollendetsten Ausdruck der Welttotalität. Was Goethe rhapsodisch

ausspricht und darlebt, findet noch keine philosophische Begründung. Die Frage, ob in Gott oder im individuellen Einzelmenschen der Ausdruck der Weltvollendung gesucht werden soll, entscheiden die klassischen deutschen Philosophen reaktionär. Das wirkliche Ich des einzelnen ordnen sie einer Idee unter, einem „Allgemeinen“. Für Rudolf Steiner ist es klar, daß die Idee eines allgemeinen Ich, eines Welt-Ich, nur der „Abklatsch“ des wirklichen Einzel-Ichs sein kann, nur durch Abstraktion aus dem „realen, leibhaftigen Ich“ des einzelnen und „Einzigen“ gewonnen wird. In dem realen Ich des einzelnen spielt sich das Drama der Entscheidung um die neue Wahrheit ab. Diese Entscheidung scheidet den Theismus und Pantheismus von Besserem. Uns steht es heute frei, angesichts des Faktums Rudolf Steiner, die Wahrheitsfrage, die Fichte nicht stellte, neu aufzuwerfen. Von der Beantwortung dieser Frage mögen sich Kriterien der „Wissenschaft“ ergeben. Denn wir sind uns jedenfalls darüber klar: wir suchen Wahrheit gar nicht primär als eine Lehre, wir suchen sie als ein Faktum.

Von Stirner heißt es: „Wie man aus dem Welterkenner der Weltherrscher, aus dem Priester der Wahrheit der Herr der Wahrheit werden kann, das ist für ihn die Frage.“ Und von Stirner unterscheidet sich Rudolf Steiner dadurch, daß er der Idee „Herr der Wahrheit“ einen **wahrnehmbaren** Inhalt gibt. Objekt dieses Wahrnehmens ist das konkrete Ich; das wahrnehmende Wesen ist ebenfalls konkretes Ich, und die Wahrheit selbst ist die innige Durchdringung des Wahrnehmenden und seines Gegenstandes.

Man stelle sich eine pädagogische Tätigkeit großen Stiles vor, die ihrem Wirken diesen Wahrheitsbegriff zugrunde legt. Gesetzt: ein Erzieher stelle den Inhalt seiner Innenwelt und stelle letztlich handelnd sich selbst vor andere hin: wie wird er das tun? Er wird es so tun, daß er exakt so viel offenbart, als der andere „Ich“ ist. Denn der „Herrscher der Wahrheit“ besorgt sein Geschäft; Objekt seines Handelns ist stets „Ich“. Kein größerer Irrtum ist möglich, als von diesem Erzieher großen Stils Altruismus zu erwarten.

Hören wir den Ethiker Rudolf Steiner: Auf die Sätze eines Zeitgenossen: „. . . wo das persönliche Interesse, wo die Subjektivität, wo die Selbstsucht ins Spiel kommt, geht die Wahrheit zum Teufel. Sind also Selbstsucht, Subjektivität und Lüge verschwistert, so ist der Gegensatz der Selbstsucht, die Liebe, das rein menschliche Interesse, die Objektivität aufs engste verbunden mit der Wahrheit“, erwidert Rudolf Steiner: „Nein, und dreimal nein! Wo das persönliche Interesse, die Subjektivität, die Selbstsucht eines Menschen so veredelt sind, daß er nicht an der eigenen Person allein, sondern an der ganzen Welt Anteil nimmt, da ist allein Wahrheit; wo der Mensch so kleinlich ist, daß er durch Verleugnung seines persönlichen Interesses, seiner Subjektivität die großen Geschäfte der Welt zu besorgen vermag: da lebt er in der schlimmsten Daseinslüge. . . Nicht selbstlos soll der Mensch werden, das kann er nicht. Und wer sagt, er kann es, der lügt. Aber die Selbstsucht kann sich bis zu den höchsten Weltinteressen aufschwingen. Ich kann die Angelegenheiten

der ganzen Menschheit besorgen, weil sie mich ebenso wie meine eigenen interessieren, weil sie zu meinen eigenen geworden sind. Der „Eigene“ Stirners ist nicht das bornierte Individuum, das sich einkapselt und die Welt Welt sein läßt; nein, dieser „Eigene“ ist der wahre Repräsentant des Weltgeistes, der sich die ganze Welt als sein „Eigentum“ erwirbt, um so die Angelegenheiten der ganzen Welt als seine eigenen zu behandeln. Erweitert Euer Selbst nur erst zum Welt-Selbst, und dann handelt immerzu egoistisch. Seid wie das Hökerweib, das Eier auf dem Markte verkauft. Nur besorgt nicht das Eiergeschäft, sondern besorgt das Weltgeschäft aus Egoismus!“

Solange wir nicht in der Lage sind, uns über den Wahrheitsbegriff, der dem Wirken Rudolf Steiners zugrunde liegt, Rechenschaft abzulegen, tappen wir hilflos im Dunkel. Haben wir es doch erlebt, daß man uns die „Intuition“ Rudolf Steiners dargestellt hat als „Selbstlosigkeit“. Und sind es doch nicht einmal beliebige Dilettanten, die sich solcher Kardinalirrtümer schuldig machen (vergleiche Dr. Walter Johannes Stein „Von der intuitiven Erkenntnis“, Monatsschrift „Die Drei“, August 1924). Und erleben wir es von anderer Seite nicht, daß man uns durch höchst fragwürdige „Thomismen“ zum Verständnis des Wirkens Rudolf Steiners zu führen versucht? Wir bedanken uns. — Die Gefahr ist nicht klein, daß der energische Monismus Rudolf Steiners umgedeutet werde im Sinne der Bedürfnisse einer „metaphysikfreundlichen“, einer religionslüsternen Gegenwart. Mag man immerhin die Vergleichspunkte bemerken zwischen der Metaphysik und Ethik Schellings und Hegels und der „Metaphysik“ Rudolf Steiners, zwischen Rudolf Steiner und Thomas von Aquino. Man wird dies aber in der richtigen erkenntnistheoretischen Besinnung tun müssen.

Wenn Rudolf Steiner „theosophisch“ gestimmten Seelen den Inhalt des konkreten Ich als objektive geistige Welt in grandiosen Bildern darstellt, so geht das nicht so sehr den Geist als die pädagogische Tätigkeit des Geistes im oben angedeuteten Sinne an. Wohl diesen theosophisch Gestimmten, wenn ihnen die höchsten Erkenntnisse in einer Sprache entgegengebracht wurden, die sie verstanden und verstehen, während sie sonst auf diese höchsten Wahrheiten zu verzichten hätten!

Aber Rudolf Steiner läßt uns ja auch die erkenntnistheoretische Rechtfertigung der schöpferischen Phantasietätigkeit des Geistes nicht vermissen. Sie ist ein wichtiges Glied seines strengen Monismus und einer Erkenntnistheorie, die das tiefste Wesen der Dinge nicht in irgend einem „Ansich“ sucht, sondern im Menschen sich offenbaren sieht: „Daß die menschliche Persönlichkeit in die Vorkommnisse der Wirklichkeit einen Sinn hineinlegen könne und die unbekanntem Faktoren, die im Wechsel der Ereignisse walten, aus eigenem Vermögen ergänzen könne, daran denken die modernen Gelehrten nicht. Sie wollen nicht die Flucht der Erscheinungen durch die Ideen interpretieren, die aus ihrer Persönlichkeit stammen. Sie wollen die Erscheinungen bloß beobachten und beschreiben, aber nicht deuten. Sie wollen bei dem Tatsächlichen stehen bleiben und es der schöpferischen Phantasie nicht

gestatten, sich ein in sich selbst gegliedertes Bild von der Wirklichkeit zu machen.

Wenn ein phantasievoller Naturforscher, wie zum Beispiel Ernst Haeckel, aus den Ergebnissen einzelner Beobachtungen ein Gesamtbild der Entwicklung des organischen Lebens auf der Erde entwirft, dann fallen diese Fanatiker der Tatsächlichkeit über ihn her und zeihen ihn der Versündigung an der Wahrheit. Die Bilder, die er von dem Leben in der Natur entwirft, können sie nicht mit Augen sehen, oder mit Händen greifen, ihnen ist das unpersönliche Urteil lieber als das durch den Geist der Persönlichkeit gefärbte. Sie möchten bei ihren Beobachtungen am liebsten die Persönlichkeit ganz ausschalten.

Es ist das asketische Ideal, das die Fanatiker der Tatsächlichkeit beherrscht. Sie wollen eine Wahrheit jenseits des persönlichen, individuellen Urteiles. Was der Mensch in die Dinge „hineinphantasieren“ kann, bekümmert sie nicht; die „Wahrheit“ ist ihnen etwas absolut Vollkommenes, ein Gott; der Mensch soll sie entdecken, sich ihr ergeben, aber sie nicht schaffen.“ (Friedrich Nietzsche, „Ein Kämpfer gegen seine Zeit“, 1. Auflage, Seite 57.)

Der Inhalt der „Geheimwissenschaft“ Dr. Rudolf Steiners wird für uns nicht geringer, sondern um so größer und bedeutender, je mehr wir uns mit der Empfindung durchdringen, daß er das Produkt der wahrheitschaffenden Phantasie des Künstlers Rudolf Steiner ist.

Rudolf Steiner gibt dem Mysterienwesen einen neuen Sinn und Inhalt. „Zu allen Menschen“ spricht Rudolf Steiner. Zu „allen Menschen“ wurde von altersher gesprochen in der Sprache der Mysterien. Autonomes Philosophieren und erkenntnistheoretische Selbstbesinnung aber waren zu allen Zeiten die Angelegenheit einzelner.

Zu allen Menschen spricht Rudolf Steiner! Und man weiß, wie derjenige den Bedingungen seiner Hörschaft gerecht zu werden verstand, der „aus den Herzen der Hörer heraus“ sprach. Anders sprach Rudolf Steiner vor Arbeitern, anders vor abgefeimten Akademikern, anders vor Kindern. Aber er spricht notwendig in der Sprache eines bestimmten, dennoch relativ kleinen Teiles der Menschheit und in Berücksichtigung von dessen schicksalsmäßiger geistiger Verfassung. Es ist die Verfassung der durch den abendländischen Theismus erzogenen europäischen Menschheit und deren amerikanischen Anhänges. Und Rudolf Steiner weiß, wie es um diese Geistesverfassung bestellt ist. Er gibt einmal Emerson Recht, wenn er (Repräsentanten der Menschheit) sagt: „Unter allen Büchern hat nur Plato ein Recht auf das fanatische Lob, das Omar dem Koran erteilte, als er den Ausspruch tat: „Ihr mögt die Bibliotheken verbrennen, denn was sie Wertvolles enthalten, das steht in diesem Buche.“ Seine Sentenzen enthalten die Bildung der Nationen; sie sind der Eckstein aller Schulen, der Brunnenkopf aller Literaturen. Sie sind ein Lehrbuch und Kompendium der Logik, Arithmetik, Aesthetik, der Poesie und Sprachwissenschaft der Rhetorik, Ontologie, der Ethik oder praktischen Weisheit. Aus Plato kommen alle Dinge, die noch heute

geschrieben und unter denkenden Menschen besprochen werden.“ Und Rudolf Steiner fügt hinzu: „Den letzteren Satz möchte ich etwas genauer in folgender Form aussprechen. Wie Plato über das Verhältnis des menschlichen Geistes zur Welt empfunden hat, so empfindet auch heute die überwiegende Mehrheit der Menschen. Sie empfindet, daß der Inhalt des menschlichen Geistes auf der Stufenleiter der Erscheinungen oben zu stehen kommt, aber sie weiß mit diesem Inhalt nur etwas anzufangen, wenn er außerhalb des Menschen, als göttliches oder irgendein anderes höheres Wesen: notwendige Naturordnung, moralische Weltordnung — und wie der Mensch sonst das, was er selbst hervorbringt, genannt hat — vorhanden gedacht wird.“

Das Wirken Rudolf Steiners erschöpft sich nicht in der Mitteilung der Inhalte seiner geistigen Welt. Sein Wirken schlechthin — und dieses zu allertiefst — geht „alle Menschen“ an. Und wenn wir von diesem Wirken „allen Menschen“ erzählen wollen, dann können wir eines nicht entbehren: die rationelle Begründung unserer Behauptungen. Gesetzt: wir haben einen Chinesen vor uns, einen Neger, die von uns den Sinn des Menschentums erfahren wollen, der im europäischen Abendlande Ereignis werden will. Was wissen der Chinesen und der Neger um unsere europäische Bildung? Sie wissen, daß der Europäer der Erfinder der Maschinen und einer darauf gegründeten Kultur ist, die in rasendem Tempo die Kultur des Chinesen und selbst das Leben des Negers revolutionieren. Diese Völkerschaften haben längst an sich selbst erlebt, daß sie mit den Maschinen auch jene Gedankenwelten automatisch mitübernehmen müssen, die die Maschinen erzeugt haben; sie wissen, daß der Umgang mit Maschinen nötigt, an die Stelle traditioneller Vorstellungen neue zu setzen. Und der „Primitive“ mag diese Revolutionierung seines Geistes intensiver erleben als wir selbst. Der Primitive lechzt nach den neuen Vorstellungen. Und er nimmt sie da, wo er sie bekommen kann. Und es ist dafür gesorgt, daß er sie bekommt. Hierzu eine Illustration, ein Symptom aus der Gegenwartsgeschichte: An der Universität in Moskau, die den Namen des chinesischen bürgerlichen Revolutionärs Sun-Yat-Sen trägt, hält ein deutscher Kommunist und Gelehrter vor chinesischem Publikum Vorträge — im Frühjahr 1927 —, die unter dem Titel „Die moderne Weltanschauung“ angekündigt wurden. Diese Vorträge liegen gedruckt vor: „A. Thalheimer, Einführung in den dialektischen Materialismus (Die moderne Weltanschauung), 16 Vorträge, gehalten an der Sun-Yat-Sen-Universität zu Moskau vom 5. Februar bis 23. Mai 1927“, Marxistische Bibliothek, Bd. 14. Es ist von Interesse zu beobachten, wie sich der deutsche Gelehrte bemüht, einem chinesischen Publikum den Uebergang von der religiösen zur wissenschaftlichen Weltbetrachtung klarzumachen. Thalheimer entwickelt die Differenz zwischen der Religion und der „modernen, wissenschaftlichen, dialektisch-materialistischen Weltanschauung“. Die Religion ist nicht einfach im Gegensatze zur Wissenschaft ein Erzeugnis der freien Phantasie, das ohne Erfahrungsgrundlage entstanden wäre. Auch die Religion hat ihre Erfahrungsgrundlage. Aber die Wissen-

schaft verarbeitet den Erfahrungsinhalt in anderer Weise, „nicht durch die Phantasie, sondern durch die Logik, durch Versuche, durch Denken“. „Um ihnen diesen Gegensatz möglichst einfach darzustellen — sagt Thalheimer —, will ich ihnen ein Beispiel geben, wie ein und derselbe Gegenstand von der Religion behandelt wird und wie von der Wissenschaft. Nehmen wir eine Erscheinung wie den Regen. Der Regen ist eine außerordentlich wichtige Erscheinung für das materielle Leben der Menschen. Für die Völker, die in der Hauptsache Ackerbau betreiben, hängt das Schicksal der Bevölkerung in großem Maße von der Häufigkeit, Menge und örtlichen Verteilung des Regens ab. Nun ist aber der Regen eine Erscheinung, die außerhalb der Gewalt des Menschen liegt. Er kann ihn nicht beliebig herstellen und nicht beliebig abstellen. Was macht die Religion? Was machen die primitiven Völker? Sie stellen sich die Naturerscheinung des Regens als das Erzeugnis einer phantastischen Person, des Regengottes, vor. Solche Regengötter finden sich bei primitiven Völkern in den verschiedensten Gestalten. Es handelt sich nun darum, diese, die die Herren oder Besitzer des Regens sind, durch Mittel zu beeinflussen, von denen man aus Erfahrung weiß, daß sie auf mächtige Personen wirken. Das sind Geschenke (Opfer), demütige Bitten (Gebete), Drohungen oder symbolische Handlungen.“ — Der distinguierte europäische Gebildete lächelt über solche naive „materialistische Dialektik“. Darauf kommt es indessen weniger an als auf den Umstand, daß nicht einzusehen ist, wie der chinesische lernbegierige Hörer der zwingenden Logik solcher Gedankengänge sich zu entziehen vermöchte. Thalheimer spricht weiter „über eine solche auffällige Erscheinung wie den Donner, über die jeder Mensch nachdenkt. Der Religiöse stellt sich vor, daß ein Donnergott, der mit seinem Wagen über die Wolken fährt oder mit einem Instrument den Lärm hervorbringt. Er hat verschiedene Zaubermittel, mit denen er glaubt, daß er den Donner machen kann. Die Wissenschaft, wie Sie wissen, behandelt den Donner ganz anders, nämlich als ein Geräusch, das verbunden ist mit dem Vorgang einer elektrischen Entladung, des Blitzes. Man ist noch nicht so weit, daß man tatsächlich den Blitz und Donner im großen herstellen kann, im kleinen, im Laboratorium, kann man schon gewitterähnliche Vorgänge erzeugen.“ Nun, wer von den Europäern die Maschinen übernimmt, wird die zu den Maschinen gehörenden Gedanken nicht abweisen können. Zusammenfassend sagt Thalheimer über den Unterschied von Religion und Wissenschaft: „Das Eigentümliche der Religion ist, daß sie einen bestimmten Kreis von Erfahrungen, sei es in der Natur oder in der Geschichte, phantastisch verarbeitet, und zwar geschieht das in der Form, daß Götter, Geister, Dämonen usw. als Erzeuger, Herren oder Besitzer der Naturerscheinungen dargestellt werden. Ganz anders ist das Verfahren der Wissenschaft. Was tut die Wissenschaft? Sie beobachtet und sammelt Tatsachen, ordnet sie in Gruppen, Klassen usw., zerlegt sie, erforscht die Regel, wie das Nachfolgende auf das Vorhergehende folgt, wie das Gleichzeitige aufeinander wirkt, wie Tatsachen entstanden sind usw.“

Was ist zu solcher Aufklärungsarbeit zu sagen vom Standpunkte des Wissenden um das Ereignis Rudolf Steiner? Es ist zunächst zu sagen, daß Dr. Rudolf Steiner ganz in Uebereinstimmung mit dem deutschen Gelehrten Thalheimer den Inhalt der Religion als eine Schöpfung des menschlichen Geistes versteht: „... was ist Religion? Der Inhalt der Religion entspringt aus dem menschlichen Geiste. Aber dieser Geist will sich diesen Ursprung nicht eingestehen. Der Mensch unterwirft sich seinen eigenen Gesetzen, aber er betrachtet diese Gesetze als fremde. Er setzt sich zum Herrscher über sich selbst ein. Jede Religion setzt das menschliche Ich zum Regenten der Welt ein. Ihr Wesen besteht eben darinnen, daß sie sich dieser Tatsache nicht bewußt ist. Sie betrachtet als Offenbarung von außen, was sie sich selber offenbart. Das religiöse Denken wird von dem philosophischen Denken abgelöst.“ (Vergleiche Rudolf Steiner „Der Egoismus in der Philosophie“.)

Das Grundsätzliche aber, was angesichts der Aufklärungsarbeit Thalheimers zu sagen ist, liegt ja auf der Hand. Dieser deutsche Gelehrte entspricht ganz dem Typus, den Rudolf Steiner in dem oben abgedruckten Zitat über Haeckel beschreibt. Thalheimer ist ein Vertreter nicht nur des „dialektischen Materialismus, sondern auch des „asketischen Idealismus“. Er glaubt die Wissenschaft habe das ihrige bereits getan, wenn sie den Erfahrungsinhalt nach logischen Prinzipien ordnet. Er steht im Banne Platons, wenn er an die Stelle der schöpferischen menschlich-individuellen Verantwortung die unpersönlichen Gottheiten „Naturnotwendigkeit“, „Logik“, „Wissenschaft“ setzt.

Thalheimer teilt mit den übrigen bürgerlichen Gelehrten das Schicksal, daß er sich nicht Rechenschaft zu geben vermag über die Stellung der erkennenden menschlichen Persönlichkeit im Weltganzen.

Die Aufklärung hierüber — Dr. Rudolf Steiner ist diese Aufklärung in Person — bildet die Voraussetzung für die geforderte „rationelle Begründung“ des Ereignisses Rudolf Steiner.

Will man aber auf die Analyse hindeuten, die Rudolf Steiner an seinem Erkennen vollzogen hat in erkenntnistheoretischer Selbstbesinnung, und will man hindeuten auf das Erkenntnis-Tun Rudolf Steiners selbst, so muß man das Folgende behaupten: Hatten die bisherigen Erkenntnistheorien die Frage zu beantworten versucht: Wie erfahre ich in meiner individuellen Eingeschlossenheit erkennend etwas über das Wesen einer von mir unabhängigen objektiven Welt?, so drängt das „Faktum Rudolf Steiner“ zu der andern Fragestellung: Was bedeutet das Faktum des Erkennens Rudolf Steiners, was bedeutet das individuell-persönliche Erkennen für die Welt?

Der „Rubikon des Geistes“.

„Jacta alea esto!“

Nichts, was Rudolf Steiner zur rationellen Begründung seines Erkennens allseitig entwickelt hat im Laufe eines langen, fruchtstrotzenden Schriftstellerlebens, nötigt, den Inhalt dieses Erkennens auszudeuten oder umzudeuten

im Sinne eines überholten christlichen Dualismus. Unter Geist versteht Rudolf Steiner nichts, was nicht sein Gepräge hätte durch sein, Rudolf Steiners, eigenstes Erkenntnis-Tun. Reden uns die Philosophen und Theologen von einem Weltgeist, von einer „allgemeinen Weltvernunft“, so abstrahieren wir aus dem Urphänomen des Tuns Rudolf Steiners: unter Geist kann und darf nichts anderes verstanden werden als der individuelle Geist der menschlichen Persönlichkeit. Wenn uns die Frage: Was ist der Geist? keine befriedigende Antwort in Aussicht zu stellen scheint, so fragen wir entschlossen: Wer ist der Geist?

Wo vom Geistigen der Welt gesprochen wird, da hat man es stets mit Abstraktionen zu tun, die gewonnen werden an der konkreten geistigen Individualität des Einzelmenschen. Solche Abstraktionen bilden den Inhalt dessen, was im Sinne Rudolf Steiners „Wissenschaft“ genannt werden kann. Die objektiven Ideen, in deren Findung eine sich selbst verstehende „Wissenschaft“ ihr Ziel erkennt, sind solche Abstraktionen.

Als die Methode der Ideenfindung versteht Dr. Rudolf Steiner die moderne naturwissenschaftliche Methode. Was Rudolf Steiner als „geisteswissenschaftliche“ (anthroposophische) Methode ausgebildet hat, ist die konsequent ausgebildete naturwissenschaftliche Methode.

Die naturwissenschaftliche Erkenntnismethodik des Geistesforschers Rudolf Steiner bildet den Gegenpol zur Erkenntnisauffassung des Thomismus — und so bemerke ich: zu dessen Zersetzungsprodukt, dem modernen „dialektischen Materialismus“. Der Thomismus sieht im Inhalt der Erkenntnis ein Abbild einer außer dem Menschen bestehenden Wahrheit. Das Erkenntnisssystem Rudolf Steiners kennt keine andere Wahrheit — und keine andere Welt, als die durch den Menschen bestehende Welt, wozu freilich zu bemerken ist, daß dieses System (und wir haben es in der Tat mit einem System zu tun, Herr Dr. Unger!) eine völlig neue Idee des Menschen verwirklicht. Der Mensch tritt in den Mittelpunkt der Weltbetrachtung Rudolf Steiners. Der Mensch selbst ist es, der die einheitliche Wirklichkeit auseinandertrennt, kraft seiner Organisation, in eine Welt der „bloßen“ Gegebenheit und in eine Welt, die dann als Gegebenheit da ist, wenn sie vom Menschen hervorgebracht wird in der Tätigkeit des Denkens. Dr. Rudolf Steiners gesamte Erkenntnistheorie fußt zutiefst auf der Aufstellung des richtigen Begriffs der „Gegebenheit“, welchen Begriff die Philosophen bislang nicht aufstellten. Wirklichkeit im vollkommenen Sinne heißt im Erkenntnisssystem Rudolf Steiners die gegebene Welt, sofern sie durch den Menschen ihr Gepräge hat. Die naturwissenschaftliche Methode besteht für Rudolf Steiner darin, die erkennende Aufklärung über das Wesen der Welt innerhalb des Gegebenen zu suchen und zu finden, und das Gegebene ist sowohl sinnlich Gegebenes als nichtsinnlich Gegebenes. Der Mensch ist im System Rudolf Steiners nicht der Zuschauer des Weltprozesses, auch nicht derjenige, der in Gedanken den Weltprozeß nachschafft, sondern der Vollender der Wirklichkeit. In Hegels Pantheismus, im Entwicklungsprozeß des absoluten Weltgeistes haben wir den

scharf ausgeprägten Gegensatz zur Erkenntnisauffassung Rudolf Steiners. Gegen Hegel wendet sich Rudolf Steiner. Des letzteren „objektiver Idealismus... unterscheidet sich von dem Hegelschen absoluten Idealismus dadurch, daß er den Grund für die Spaltung der Wirklichkeit in Sein und Begriff im Erkenntnissubjekte sucht und die Vermittlung derselben nicht in einer objektiven Welt-dialektik, sondern im subjektiven Erkenntnisprozesse sieht“.

Die naturwissenschaftliche Methode läßt die Wirklichkeit im vollkommenen Sinne konstituiert werden aus der Durchdringung der beiden menschlichen Tätigkeiten: Beobachtung und Denken. Die Durchsättigung des Beobachtungsinhaltes mit den Schöpfungen der menschlichen Innenwelt bildet den Inhalt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis als Geisterkenntnis. Dieser Erkenntnisinhalt ist keine bloße Zugabe zum objektiven Weltprozeß, sondern dessen vollendetstes Glied.

Der Thomist läßt die Erkenntnis anheben bei den sinnlich-wirklichen, von der Gottheit erschaffenen Dingen. Wahrheit der Erkenntnis heißt dem Thomisten die Verähnlichung des Erkenntnisabbildes eines Dinges mit dem Dinge selbst. Der moderne Idealismus Kant-scher Prägung möchte die Erkenntnis nicht aus den fertigen Dingen abstrahieren, sondern vom Denken aus bestimmen. Dieser Idealismus verliert auf seinem Wege die Realität eines Gegebenen und wird Illusionismus. Zwischen Thomismus und Kantianismus gibt es keine Vermittlung. Der Weg Rudolf Steiners, der die Irrtümer beider Richtungen überwindet, bedeutet neben diesen beiden historischen Wegen ein vollkommen Neues.

Die Erkenntnis Rudolf Steiners nimmt ihren Ausgang weder aus den fertigen Dingen noch aus dem inhaltlosen(!) „Denken“ des erkenntnistheoretischen Idealismus, sondern aus dem Wesen des Menschen. Ein „Mensch“ heißt im Erkenntnisssystem Rudolf Steiners dasjenige Prinzip, das die Wirklichkeit und Gegebenheit der Welt in sich unterscheidet nach Wahrnehmung und Begriff, wie Rudolf Steiner — und die Einheit* des Unterschiedenen statuiert. Wenn die „Philosophie der Freiheit“ lehrt, daß „der Mensch“ die Welt erfaßt nach Wahrnehmung und Begriff, so sollen wir uns darüber Rechenschaft ablegen, daß das hier „Mensch“ genannte Wesen nicht verwechselt werden darf mit dem Menschen im landläufigen Sinne, daß es vor allem nicht verwechselt werden darf mit dem — übrigens gar nicht im Ernste aufgestellten — Menschenbegriff der Philosophen. In der Philosophie der Freiheit übt ein völlig autonomes und neues Prinzip „Mensch“ philosophische Selbstbesinnung. Solange man ins Blaue hinein diesen „Menschen“ verwechselt mit dem landläufigen Trivialbegriff des Menschen, hat man von dem, worauf es hier ankommt, noch nichts begriffen.

Im Erkenntnisssystem Rudolf Steiners sind die sinnlichen Dinge Wahrnehmungen, das heißt sie sind keine fertigen Wirklichkeiten; sie sind vielmehr, was sie sind, erst auf dem Schauplatze des Innenlebens des Menschen. (Es gibt auch nichtsinnliche Wahrnehmungen. Unter

* Nicht die „Identität“.

Wahrnehmung aber versteht Rudolf Steiner nicht etwa die Kant-Machsche „Empfindung“, sondern den Gegenstand der wahrnehmenden Tätigkeit, einen unzweifelhaft objektiven Tatbestand. Ein Hauptinteresse Rudolf Steiners in einer Zeit des vom Kantianismus und Machismus ruinierten Philosophierens richtet sich auf die Begründung der Lehre von der Objektivität der „Wahrnehmung“ und der Sinnesqualitäten).

Der Standpunkt Rudolf Steiners, der das Wesen der Dinge im Menschen zur Offenbarung gelangen sieht, unterscheidet sich von der Kantschen Auffassung dadurch, daß er den Wirklichkeitscharakter der Wahrnehmungen garantiert, wenn auch das bloß Wahrgenommene nicht die volle Wirklichkeit ausmacht; von dem Thomismus aber dadurch, daß die Erkenntnis nicht aus den Dingen „abstrahiert“ wird, sondern daß zu den unfertigen Dingen aus dem Menschen selbst die Ergänzung hinzutritt.

Das Erkennen Rudolf Steiners ist in der Lage, die Erfahrungsinhalte der empirischen Naturbeobachtung ebenso wie die Erfahrungen der geistigen Selbstbeobachtung in ein einheitliches System einzugliedern. (Dieses System, Herr Dr. Unger, ist freilich nicht die „Anthroposophie“, dieses System ist Dr. Rudolf Steiner Selbst, — eine ganze Welt!) Den prinzipiellen Unterschied zwischen Sinneswelt (als des Gegenstandes der Naturwissenschaft) und Geistwelt (als menschliche Innenwelt) überwindet Rudolf Steiner durch seine Anschauung des von Goethe entdeckten Wesens des sinnlich-nichtsinnlichen Urphänomens.

Die naturwissenschaftliche Methode, wie sie im charakterisierten Sinne bei Rudolf Steiner auftritt, ist das Ziel, auf das die Philosophie im Verein mit der empirischen Beobachtung hinzielt, und das sie gegen die vereinigten Mächte der Reaktion zu verteidigen hat.

Wozu aber hat es die Philosophie in der Jüngstzeit gebracht? — Sie korrumpiert dieses Ziel.

Von etwas, das den Namen Philosophie verdiente, kann in Deutschland seit dem Tode Eduard v. Hartmanns (1906) nicht mehr gesprochen werden. Was seither auf dem philosophischen Felde als Leistungen erscheint, bedeutet die Agonie der Philosophie und deren Zersetzung und Auflösung.

Das Wirken Eduard v. Hartmanns (geboren 1842) fällt in die Epoche der Ausbildung der „modernen naturwissenschaftlichen Weltanschauung“. Und v. Hartmann, dessen gemeinverständlich geschriebene Werke zu seiner Zeit mehr gelesen wurden als die je eines Philosophen, stand im Zentrum des Kampfes um die Verbindung der modernen Naturwissenschaft mit dem Geiste echter Philosophie. Rudolf Steiner nennt ihn „die bedeutendste wissenschaftliche Erscheinung unserer Zeit“. Hartmann selbst bezeichnet seine Metaphysik in stolzer Selbstbewußtheit „als die höchste, im Entwicklungsprozeß der Wahrheit bisher erreichte Stufe und in diesem Sinne die philosophische Wahrheit unserer Zeit“. (Vergleiche über das Lebenswerk v. Hartmanns die Schriften des verdienstvollen Arthur Drews.)

Es ist das Schicksal der modernen Naturwissenschaft, daß sie sich in der eigentümlichen Lage einer Wissenschaft befindet, die außerstande ist, ihren Gegenstand zu definieren, sofern man unter dem Gegenstande einer Wissenschaft eine erlebbare Wirklichkeit verstehen will. Unternimmt — die moderne Physik etwa — dennoch die Bestimmung ihres Objekts, so muß sie bemerken, wie sich dieses Objekt unter ihren Händen zur Illusion verflüchtigt. Die „Natur“ als das Objekt der modernen Naturwissenschaft ist nicht die sinnlich wahrgenommene Natur, sondern ist eine gedankliche Konstruktion und unterfällt als „bloßer Gedanke“ jedweder Problematik einer Epoche des philosophischen Verfalls, die den Gedanken in kein rechtes Verhältnis zur Wirklichkeit zu setzen versteht. Eduard v. Hartmanns, des legitimen philosophischen Verantwortlichen seiner Epoche, Aufgabe war es — zugleich mit der Uebernahme der Resultate der modernen empirischen Naturforschung in ein umfassendes System der Weltanschauung —, Vorkehrung zu treffen zur Ueberwindung sowohl des erkenntnistheoretischen Illusionismus als des illusionistischen Charakters des Gegenstandes der Naturwissenschaften.

Hartmanns System der konstruktiv-spekulativen Metaphysik garantiert die „Wirklichkeit“ der Natur als eines Produktes des Weltgeistes, den er seiner Vollkommenheit nach als unbewußten Geist vorstellt. Seine Naturphilosophie wird getragen von einer Geistphilosophie, deren Ziel die Findung der objektiven Idee ist. Uebernahm Ed. v. Hartmann — und mit ihm die Großzahl der modernen Naturgelehrten und Philosophen — aus der Philosophie Kants und Schopenhauers deren erkenntnistheoretische Grundvoraussetzungen (die Lehre von der Subjektivität und Idealität des menschlichen Vorstellens und Wahrnehmens), so ist sein konstruktiv-metaphysischer Lösungsversuch des Welträtsels der einzig konsequente und gangbare Weg zu einer einheitlichen Weltanschauung. Mit einer erbarmungslosen, bewunderungswürdigen logischen Konsequenz zeigt v. Hartmann auf, welches philosophische Weltbild möglich ist am Ende eines Jahrhunderts dauernden Irrweges der abendländischen Philosophie. Es ist die Weltanschauung des Pessimismus, die er systematisch begründet, und deren Tiefe in der v. Hartmannschen Ausbildung darin besteht, daß sie — im Gegensatz zu Schopenhauers Pessimismus der Weltfaulheit — den einzelnen Menschen nicht zum Quietismus und zur Askese verurteilt, sondern einen Sinn in der Hingabe des Menschen an den Weltprozeß sieht. Der Sinn des Weltprozesses selbst — und auf diesem baut Hartmann seine Ethik auf — liegt in der Erlösung der am bewußten Dasein leidenden Gottheit zum — Nichts, durch den Menschen. Die Größe der Leistung Eduard v. Hartmanns wird nicht berührt von dem Umstand, daß wir heute diese Lösung als verfehlt erkennen, als das Ende einer philosophischen Sackgasse. Die Bedeutung Hartmanns für die Gegenwart wird von der Zeitphilosophie gründlich verkannt und bewußt ignoriert. Die Schriften Eduard v. Hartmanns zur Naturphilosophie und Physik (vergleiche seine „Weltanschauung der modernen Physik“ 1902) enthalten auf höchster philosophischer Warte alles

Grundsätzliche zu den heute brennend aktuellen und leidenschaftlich diskutierten Fragen. Ein großer Teil der jüngsten Produktionen auf diesem Gebiete ist überflüssig einfach aus dem Grunde, weil es die Kathederphilosophie zu erreichen verstanden hat, daß die Leistungen Eduard v. Hartmanns der Gegenwart so gut wie unbekannt sind.

Die Philosophie Kants hatte es auf die Rettung des traditionellen, transzendierenden Gottesglaubens abgesehen; das metaphysische System Eduard v. Hartmanns ist der ungleich bedeutendere Versuch, sich der immanenten Gottheit erkennend zu bemächtigen, einer Gottheit freilich, die nicht mehr „Wahrheit“ verbürgt, die sich mit hypothetischer „Wahrscheinlichkeit“ begnügt.

Auf ganz andern Wegen und von ganz andern Voraussetzungen ausgehend enthüllt Rudolf Steiner das Wesen der Naturwirklichkeit als des Gegenstandes der Naturwissenschaften und der naturwissenschaftlichen Methode. Von der Philosophie Eduard v. Hartmanns unterscheidet sich diejenige Rudolf Steiners durch ihre strikte Ablehnung des metaphysischen Realismus und von jeder Metaphysik überhaupt. Als den Weltgrund sucht die Philosophie Rudolf Steiners weder ein Außermenschliches noch ein metaphysisch Transzendentes (als die traditionelle theistische oder pantheistische Gottheit), sondern den Offenbaren Menschen, dessen Erkenntnistun kein bloß abbildendes Tun gegenüber dem Weltprozeß besagt, keinen transzendentalen Bezug auf ein hypothetisch-metaphysisch Reales bedeutet, sondern mit der höchsten und vollkommenen Wirklichkeit identisch ist. Ebenso wenig bedeutet die Erkenntnis des Offenbaren Neuen Menschen, die sich als „Selbsterkenntnis als Welterkenntnis“ versteht, ein Bild der göttlichen Wirklichkeit im Sinne des scholastischen Aristotelismus; und sie bedeutet auch nicht die Verwirklichung des thomistischen göttlichen Erkennens durch einen „Menschen“, denn sie stellt überhaupt erstmals die neue Idee des Menschen auf. Rudolf Steiner setzt somit den Schlußstrich sowohl unter die moderne spekulative als unter die klassische, ontologische Metaphysik. Er überwindet endgültig die Möglichkeit des Theismus und begründet das System der menschlichen Verantwortung. Voraussetzung ist Rudolf Steiners Offenbarung der Natur als die Natur des Erkennens.

Mit Eduard v. Hartmann setzt sich Rudolf Steiner in der intensivsten Weise auseinander. Er widmet ihm seine erkenntnistheoretische Fundamentalschrift „Wahrheit und Wissenschaft“ (1892). „Dr. Eduard v. Hartmann in warmer Verehrung zugeeignet von dem Verfasser“ lautet die Widmung. Die „Philosophie der Freiheit“ (1894) ist Seite für Seite ein Ringen mit dem Geiste Eduard v. Hartmanns. Das Motto dieser Schrift lautet bekanntlich: „Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode“ (in der zweiten Auflage (1918): „seelische“ Beobachtungsergebnisse . . .) und bedeutet eine Frontstellung gegen das vieldiskutierte, bedeutsame andere Motto, das Eduard v. Hartmann dem Werke seiner Jugend vorangesetzt hatte, das einen beispiellosen Siegeszug durch die gebildete Welt absolvierte, die „Philosophie des Unbewußten“. Dieses Hartmannsche Motto hatte

gelaunet: „Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode.“

Die Grenzscheide zweier Welten drückt sich in diesen beiden Programmen aus. Rudolf Steiner schreibt (1918): „Als 1894 meine „Philosophie der Freiheit“ gedruckt war, übergab ich das Buch persönlich Eduard v. Hartmann. Mir lag damals viel an einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesem Manne über die grundlegenden Anschauungen, auf denen der Ideenbau meines Buches ruhte. Meine diesbezüglichen Erwartungen schienen berechtigt, da Eduard v. Hartmann meinem literarischen Wirken von Anfang an in wahrhaft freundlicher Art entgegengekommen war. Jedesmal, wenn ich ihm meine vor der „Philosophie der Freiheit“ veröffentlichten Schriften übersandt hatte, erfreute er mich mit oft ausführlicher brieflicher Beantwortung der Zusendung... Besonders deshalb erwartete ich vieles von einer Auseinandersetzung über mein Buch, weil ich einerseits ein warmer Verehrer des Idealismus seiner Philosophie, ... andererseits ein entschiedener Gegner war in allem Wesentlichen der erkenntnistheoretischen Grundlegung einer Weltanschauung.“ — „Mit meinen Erwartungen bezüglich einer Auseinandersetzung über die „Philosophie der Freiheit“ hatte ich mich nicht getäuscht. Denn Eduard v. Hartmann beehrte mich wenige Wochen nach der Ueberreichung des Buches nicht nur mit einem freundlichen Schreiben, sondern er sandte mir auch das ihm übergebene Exemplar des Buches mit seinen zum Teil sehr ins einzelne gehenden Bemerkungen und Einwendungen, die er fast Seite für Seite in das Buch eingetragen hatte. Am Schlusse hatte er den Gesamteindruck in zusammenfassenden Sätzen verzeichnet. Er hatte sein Urteil so scharf gestaltet, daß mir in seinen Worten das Schicksal vor die Seele treten konnte, das meine Weltanschauung innerhalb des zeitgenössischen Denkens finden mußte.“ (Zeitschrift „Das Reich“, 1917.)

Es wurde bereits ausgesprochen, wie die moderne naturwissenschaftliche Methode in Rudolf Steiner nicht zur Metaphysik führt, sondern in die Wirklichkeit des Menschen.

Nach Rudolf Steiner leistet die naturwissenschaftliche Methode, das heißt empirische Beobachtung im Verein mit inhaltvollem Denken, durch sich selbst, wozu nach Eduard v. Hartmann die spekulativ-metaphysische Ergänzung nötig sein soll. Es wurde schon betont, daß das Verhältnis der naturwissenschaftlichen Methode zur Philosophie für Rudolf Steiner darin besteht, daß er seine eigene philosophische und anthroposophische Methode als nichts anderes betrachtet, als die konsequente naturwissenschaftliche Methode selbst.

Wenn man die Einheit aus Philosophie und Naturwissenschaft kennt, kann man auch ihre Differenz betonen, besonders gegen solche Vertreter der modernen Naturphilosophie, die sich über die philosophische Bedeutung der naturwissenschaftlichen Methode im Unklaren sind. Dies und nichts anderes tut zum Beispiel Rudolf Steiner, wenn er etwa in dem als kleine Schrift gedruckten öffentlichen Vortrage „Haeckel, die Welträtsel und die Theosophie“ (verstehe unter „Theosophie“ hier so viel wie

Anthroposophie), den „Unterschied zwischen der heutigen Naturwissenschaft und dem, was die Theosophie lehrt“, betont. Die „Theosophie“ lehrt aber nichts, was nicht Resultat der naturwissenschaftlichen Methode (Beobachtung, einschließlich Selbstbeobachtung plus Denken) wäre. Wenn Haeckel sagt (die folgende Stelle wird am Schlusse des genannten Vortrages von Rudolf Steiner zitiert): „Gott sehen wir im Stein, in der Pflanze, im Tier und im Menschen. Ueberall ist Gott“, so muß allerdings die Theosophie oder Anthroposophie diesen vagen Pantheismus ablehnen. Für die konsequente naturwissenschaftliche Methode ist es restlos klar, was oder meinetwegen wer als der Geist in der Natur gesucht werden soll. Es ist natürlich kein anderer Geist als der Geist des autonomen, selbstverantwortlichen, konkreten Ichs des Erkennenden. Deshalb läßt Dr. Rudolf Steiner den genannten theosophischen Vortrag in die Worte ausklingen, die dem in philosophischer Hinsicht naiven „Monismus“ Haeckels den philosophisch strengen Monismus der naturwissenschaftlichen Methode gegenüberstellen: „Eine einheitliche Weltanschauung haben aber auch die Theosophen, und wir können dieselben Worte gebrauchen wie Häckel: Wir sehen Gott im Stein, in der Pflanze und im Menschen, aber wir sehen nicht einen Wirbel von Atomen, sondern den lebendigen Gott, den geistigen Gott, den wir in der Natur zu finden trachten, weil wir ihn in uns selbst auch suchen“ (Sperrung von mir, B.).

Ich verbiete mir, die Frage aufzuwerfen, ob um die Jahrhundertwende Dr. Rudolf Steiner an ein mögliches engeres Zusammenwirken mit Ernst Haeckel, den er für den bedeutendsten Naturphilosophen des 19. Jahrhunderts hält, gedacht habe; aber ich kann mir denken, daß in der Zukunft diese Frage aufgeworfen werden kann. Niemals — allerdings — hat sich Rudolf Steiner auf Kompromisse eingelassen.

Die Hoffnungen, die auf die Vereinigung von Naturwissenschaft und Philosophie die fortgeschrittensten Geister am Ausgange des Jahrhunderts setzten, wurden durch die Bemühungen Eduard v. Hartmanns und Ernst Haeckels nicht erfüllt. Für eine schwachmütige Kathederphilosophie, die auf die Lösung Rudolf Steiners einzugehen von vornherein zu feige war, war damit das Zeichen zur Reaktion gegeben.

Nicht die Synthese aus Naturwissenschaft und Philosophie will man nun suchen, sondern schroffer als bisher ihre angebliche Differenz betonen. Man wandelt in den Bahnen Kants, man öffnet der Theologie, für die die Annahme der naturwissenschaftlichen Tatsachen gleichbedeutend mit ihrer Selbstaufhebung wäre, das Hintertürchen. „Zurück zu Kant“, lautet um die Jahrhundertwende der philosophische Wahlspruch.

Angesichts Rudolf Steiners sollte man von den Leistungen der sogenannten „Badener Schule“ Windelbands und Rickerts, Lasks und anderer beherzt als von philosophischen Schwabenstreichen reden. — „Der zerstörte metaphysische Dualismus (von Kant zerstört) bedarf eines erkenntnistheoretischen Ersatzes. Sonst verliert der Begriff des Erkennens jeden Sinn. Die

Hauptsache ist also der Nachweis: es gibt noch eine „andere Welt“ als die immanente wirkliche, und zwar liegt sie in der Sphäre des Wertes oder tritt uns als ein Sollen gegenüber (das heißt nicht bloß als ein Seiendes), das sich nie auf ein Seiendes zurückführen läßt. Sie besteht „unabhängig“ von jedem Realen und ist insofern transzendent, ja erst in ihr haben wir die letzte Grundlage des Theoretischen überhaupt oder den „Gegenstand“ der Erkenntnis.“ So umschreibt Heinrich Rickert seinen Standpunkt („Der Gegenstand der Erkenntnis, Einführung in die Transzendentalphilosophie“, dritte Auflage 1915). Hier wird also unumwunden der „Gegenstand der Erkenntnis“ als eine Illusion („unabhängig von jedem Realen“) gelehrt; werden überlieferte eindeutige Problemstellungen schmäblich korrumpiert und auf Universitätsniveau reduziert. Rudolf Steiner beantwortet die Rickertsche (bei Rickert schiefe) Frage nach demjenigen, was mehr ist als ein Sein, folgendermaßen: „Wenn ich mit meinen Gedanken die Dinge durchdringe, so füge ich also seinem Wesen nach in mir Erlebtes zu den Dingen hinzu. Das Wesen der Dinge kommt mir nicht aus ihnen, sondern ich füge es zu ihnen hinzu. Ich erschaffe eine Ideenwelt, die mir als das Wesen der Dinge gilt. Es ist also unmöglich, nach dem Wesen des Seins zu fragen.“ („Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert“, Seite 188, in dem „Ausblick“ betitelten Schlußkapitel, Berlin 1900). Im Erkenntnisssystem Dr. Rudolf Steiners tritt an die Stelle des ontologischen Seins, wie es im aristotelisch-scholastischen System das Kriterium der Wahrheit bildet, die Wirklichkeit des selbstoffenbaren Menschen als das neue Kriterium der Wahrheit und Wirklichkeit.

Will man für diesen Tatbestand eine nicht ganz adäquate, weil der Vergangenheit entlehnte, Terminologie gebrauchen, so kann man mit Dr. Hans Erhard Lauer davon sprechen, daß im Erkenntnisssystem Rudolf Steiners als das „Absolute“ der Erkenntnisakt selbst anzusehen ist. (Vergleiche Lauer: „Die Krisis der Wissenschaft und die Anthroposophie“, 1921.) Lauer knüpft an die Fragestellungen des deutschen Idealismus an, der die künstliche Trennung in eine Sphäre des Seins und eine solche der Werte nicht bedarf; und es ist bekanntlich die Frage nach dem Wesen des Absoluten, die das Herz- und Kernproblem der drei großen Deutschen: Fichte, Schelling, Hegel, bildet. Seinen anthroposophischen Wahrheitsbegriff faßt Lauer in die Sätze zusammen: „Was aber die geistesgeschichtliche Entwicklung am Ausgang des 19. Jahrhunderts forderte, war das Suchen des Absoluten nicht als einen fertigen Inhalt entweder einseitig im Menschen oder einseitig außer dem Menschen, in der Natur, sondern in einem gemeinsamen Dritten, als Form (?) des Erkenntnisprozesses selbst. Das Absolute kann nicht mehr irgendwo als ein abgeschlossener Inhalt gesucht, sondern muß gewissermaßen funktionell als Kraft in den Erkenntnisprozeß selbst aufgenommen werden. Die Erkenntnis bildet das Absolute nicht als einen äußeren Inhalt ab; das Absolute ist in der Erkenntnis nicht zu finden, insofern sie den Charakter eines Abbildens hat, sondern in ihrem Charakter als eine Tätigkeit,

als eine Tat; das Denken, das Erkennen selbst als Tätigkeit muß als absolut erlebt werden.“ Ich erblicke in dieser Feststellung wenigstens einen Ansatz zur Klärung des anthroposophischen Wahrheitsbegriffes. Soll dieser indessen der Gefahr entgehen, der der deutsche Idealismus nie entgangen ist, nämlich der Gefahr des Präponderierens der bloß formalen Elemente im Wahrheitskriterium, soll der anthroposophische Wahrheitsbegriff insbesondere als inhaltvolles Kriterium die Aufgabe übernehmen, den ontologisch-metaphysischen, inhaltvollen Wahrheitsbegriff zu ersetzen und an Leistungsfähigkeit zu übertreffen, dann wird man ihn außer durch die Idee des Absoluten noch in anderer Weise zu orientieren haben. Wir fragen demnach nicht im Sinne des deutschen Idealismus nach der Identität von Sein und Begriff, wir fragen nach dem Prinzip der Unterscheidung und wir verstehen darunter angesichts der „Philosophie der Freiheit“ dasjenige Prinzip, das den totalen gegebenen Weltinhalt unterscheidet nach Wahrnehmung und Begriff und das zugleich die Einheit des Unterschiedenen statuiert. Wir nennen dieses Prinzip, wie angedeutet, einen Menschen, und seine Leistung die Leistung des Prinzips der Unterscheidung oder des Prinzips der Offenbarung. Die Inferiorität des Ontologismus und der theistisch-scholastischen Weltanschauung aber besteht darin, daß sie um das Prinzip der Offenbarung nicht auf dem Felde des erkennenden Wissens, sondern nur auf demjenigen des Glaubens weiß. Die offenbare Wahrheit suchen wir als die Leistung des konkret individuellen Menschen, als diesen Menschen selbst.

Wenn heute neben den alten rechtschaffenen „Seinswissenschaften“ allenthalben als Modephilosophien die „Wert“-Wissenschaften ins Kraut schießen, so ist das nur der Ausdruck dafür, daß man die Frage nach dem neuen Kriterium der Wahrheit und Wirklichkeit, das die ontologischen Kriterien abzulösen hat, nicht zu stellen versteht und daß man daher auch die Lösung dieser Frage, die mit dem Wirken Rudolf Steiners auf das innigste zusammenhängt, nicht zu sehen vermag. Dasselbe gilt für die Modeströmung des Phänomenalismus. Die fortschrittliche Menschheit zum Husserlschen „Schauen“ zu ermuntern, wenn die Gegenstände solcher Schau „durchaus keine Tatsachen“ (Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“, Seite 4), sondern – gewöhnliche Vorstellungen im Kantisch-illusionistischen Sinne sind, wird doch ein aussichtsloses Bemühen sein.

Noch ein anderer kantianisierender Notausgang: In einer von der Deutschen Kantgesellschaft preisgekrönten Schrift „Welche wirklichen Fortschritte hat die Metaphysik in Deutschland seit Hegels und Herbart's Tagen in Deutschland gemacht?“ (1920, Ergänzungshefte der „Kant-Studien“, Nr. 53) sieht deren Verfasser, Oskar Ewald, Wien, der Freund Weiningers und ein geistreicher Kulturphilosoph, richtig ein, daß „die logische Entscheidung sich in Widerspruch setzt mit dem elementarsten Empfinden, dem sich ein unmittelbar Erlebtes, vor allem im Ich, kundgibt“. Aber Ewald verfehlt gründlich die neue Aufgabe, wenn er das Resultat seiner wert-

vollen Untersuchungen in den Schlußsatz zusammenfaßt: „Es enthüllt sich . . . daher als das wegweisende Motiv der neuesten Philosophie die Wiederaufnahme des Seinsbegriffes in seinem über die Logizität hinausstrebenden Eigenwerte.“ Wären dies die wirklich treibenden Impulse des deutschen Philosophierens des verflochtenen Jahrhunderts, dann läge in den Leistungen dieser Philosophen die Legitimation für jeden seichten „Irrationalismus“, den Gegenpol echter Philosophie. Nicht allein um die Wiederaufnahme des Seinsbegriffes in seinem über die Hegelsche Logizität hinausstrebenden Eigenwerte handelt es sich, sondern um die Ergreifung des Seins und seine Rechtfertigung durch den offenbaren Menschen in des Menschen über das Sein hinausstrebenden Eigenwerte.

Den Rickertschen Dualismus (Sein—Wert) hat Max Scheler für die Ethik fruchtbar zu machen versucht. Ich nenne Scheler den Essayisten der Eduard von Hartmannschen Weltanschauung, das heißt einen, der versucht, aus einer ausgeprägten Subjektivität heraus die Elemente der Hartmannschen Philosophie zu nutzen. Die Grundlagen für diese Behauptung wären vielleicht dann weniger unbekannt, wenn Eduard von Hartmann selbst der gegenwärtigen Bildung weniger unbekannt wäre. Auf einem einstmals katholisierenden Standpunkte — er hat diesen Standpunkt inzwischen verlassen und vielfach abgewandelt — versucht es Scheler, der sich durch anmaßend eitle Herabwürdigungen des Werkes Rudolf Steiners hervorgetan hat, mit der Hypostasierung von ganz gewöhnlichen Abstraktas, wie sie auch den Gegenstand des Husserlschen „Schauens“ bilden, zu Wertwesenheiten. Den Katholiken in sich verleugnet Scheler eindeutig: „ . . . Alle Ethik, die von der Frage: Was ist das höchste Gut? oder: Was ist der Endzweck aller Willensbestrebungen? — hält er —, durch Kant ein für allemal widerlegt“. Was Scheler sucht, ist eine „von aller positiven psychologischen und geschichtlichen Erfahrung unabhängige Lehre von den sittlichen Werten, ihrer Rangordnung und den auf dieser Rangordnung beruhenden Normen; und damit zugleich von jedem auf wahrer Einsicht beruhenden Einbau der sittlichen Werte in das Leben der Menschen. (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.) — „Moral begründen“ scheint also immer noch schwer zu sein. Man könnte mit ebenso viel philosophischem Witz von einer „von aller Tätigkeit des Malers absehenden Lehre von der Malerei und deren Anwendung auf die Bilderproduktion“ sprechen! Das ist kein Schwabenstreich, Herr Scheler, — das sind philosophische schlechte Scherze*.

Eine Ethik als Normwissenschaft kann es natürlich nach Rudolf Steiner nicht geben. „Man behandelt die Fragen, die eine allgemeine Ethik zu beantworten hat, vielfach so, als ob sie eine Summe von Normen seien, nach denen das menschliche Handeln sich zu richten habe. Man stellt von diesem Gesichtspunkte aus die Ethik der Naturwissenschaft und überhaupt der Wissenschaft vom Seienden gegenüber. Während nämlich die letztere uns die

Gesetze von dem, was besteht, was ist, vermitteln soll, hätte uns die Ethik jene vom Seinsollenden zu lehren. Die Ethik soll ein Kodex von allen Idealen des Menschen sein, eine ausführliche Antwort auf die Frage: Was ist gut? Eine solche Wissenschaft ist aber unmöglich. Es kann keine allgemeine Antwort auf diese Frage geben. Das ethische Handeln ist ja ein Produkt dessen, was sich im Individuum geltend macht; es ist immer im einzelnen Fall gegeben, nie im allgemeinen. Es gibt keine allgemeinen Gesetze darüber, was man tun soll, und was nicht. . . . In obigem Sinne von einer Ethik zu sprechen, ist also unstatthaft. Aber es gibt andere Fragen, die in dieser Wissenschaft zu beantworten sind. Ich erwähne nur: die Feststellung des Unterschiedes von menschlichem Handeln und Naturwirken, die Frage nach dem Wesen des Willens und der Freiheit usw. Alle diese Einzelaufgaben lassen sich unter die eine subsumieren: Inwiefern ist der Mensch ein ethisches Wesen? Das bezweckt aber nichts anderes, als die Erkenntnis der sittlichen Natur des Menschen. Es wird nicht gefragt: Was soll der Mensch tun? sondern: Was ist das, was er tut, seinem inneren Wesen nach? (Ich leugne nicht, daß es diese hier klar umrissene Aufgabe zu sein scheint, die auch Scheler dunkel vorschwebt. An der klaren Erfassung dieser Aufgabe wird Scheler verhindert durch die Kantischen Einschlüsse seines Philosophierens.) Und damit fällt jene Scheidewand, die alle Wissenschaft in zwei Sphären trennt: in eine Lehre vom Seienden und eine vom Seinsollenden. Die Ethik ist ebenso wie alle andern Wissenschaften eine Lehre vom Seienden. In dieser Hinsicht geht der einheitliche Zug durch alle Wissenschaften, daß sie von einem Gegebenen ausgehen und zu dessen Bedingungen fortschreiten. Vom menschlichen Handeln selbst aber kann es keine Wissenschaft geben, denn das ist produktiv, schöpferisch.“ (Rudolf Steiner in Goethes Naturw. Schr., Band II, Seite XLIX.) Auch Rudolf Steiner — außer Max Scheler — überwindet den kantischen leeren ethischen Formalismus: „Der Mensch hat keine andere Norm als die aus den Naturgesetzen sich ergebenden Notwendigkeiten. Er setzt die Wirkungen der Natur im Gebiete des sittlichen Handelns fort. . . . So wie die Naturwirkungen aus Ursachen entspringen, die innerhalb der gegebenen Natur liegen, so sind unsere sittlichen Handlungen die Ergebnisse von Motiven, die innerhalb unseres Kulturprozesses liegen. Der Monismus sucht also den Grund unserer Handlungen im strengsten Sinne innerhalb der Natur. Er macht dadurch den Menschen aber auch zu seinem eigenen Gesetzgeber.“ („Moderne Weltanschauung und reaktionärer Kurs“, Magazin für Literatur, 1900.)

Wir haben es in Rickert und Scheler mit der Selbstzersetzung des bankerotten Kantianismus zu tun, in Husserl mit der Verballhornung von Ideen seines Lehrers Franz Brentano. Der neueste Kantianismus versucht es nun bekanntlich (vergleiche die Kant-Tagungen der letzten Jahre, ferner die Tagungen der „Schule der Weisheit“ des Grafen Keyserling in Darmstadt) mit der „Hinwendung zur Metaphysik“, und zwar — zeitgemäß — einer Metaphysik nicht des Seins, die bekanntlich von Kant zermalmt wurde, sondern zur Metaphysik

* Der vorliegende Aufsatz wurde geschrieben vor dem Hinscheiden des berühmten Philosophen; das heißt er wurde geschrieben am 19. Mai 1928, dem Sterbetage Schelers, und der obige Passus zu-fällig in der Sterbestunde.

des Erkennens. Der Titel eines unter Gegenwartsphilosophen epochemachenden Werkes von Nicolai Hartmann lautet: „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“ (1921). Hartmann, ein Universitätsprofessor, fällt zurück in die alte, zu überwindende Auffassung des Erkennens, wonach es die Erkenntnis zu tun haben soll mit der ideellen Abspiegelung irgendeines Realen. „Erkenntnis — so sagt uns Nicolai Hartmann — sei „nicht ein Erschaffen, Erzeugen oder Hervorbringen des Gegenstandes (was zu behaupten nur dem zum reinen Illusionismus überkanteten Kantianismus eingefallen war), wie der Idealismus alten und neuen Fahrwassers uns belehren will (eben auf Grund einer schiefen Problemstellung), sondern ein Erfassen von etwas, das vor aller Erkenntnis und unabhängig von ihr vorhanden ist.“ Das ist denn schon in der Fragestellung der offen eingestandene Bankerott der großartigen Bemühungen des deutschen Idealismus und der naturwissenschaftlichen Methode, die Erkenntnis als vollkommene Neubildung auftreten zu lassen, die auf höherer Stufe den Naturprozeß fortbildet. Man kann die Auffassung des deutschen Idealismus ihrem wertvollen Kerne nach ganz schlicht in die Worte fassen: Hegels geniale Ideen sind nicht vorhanden, wenn Hegel sie nicht erschafft und erfindet. Der Standpunkt Nicolai Hartmanns liegt unterhalb des verknöchertsten „Thomismus“, denn der letztere begründet wenigstens eine Metaphysik des Seins, der Kantianer Nicolai Hartmann aber begründet eine Metaphysik des — Kantisch-agnostischen — „Erkennens“. Wenn also die Nachfolger Hartmanns die Rekatholisierung der Philosophie anstreben, werden sie fortschrittlich handeln.

Rickerts Lehrer war Windelband gewesen, Schüler Lotzes und Nachfolger Kuno Fischers auf dem Heidelberger Lehrstuhl. (Gestorben 1916.) Er hat die Philosophie erkannt als die Lehre vom „Normalbewußtsein“, und diese Entdeckung erinnert einigermaßen an den „Normalmenschen“ einer erlauchten Jurisprudenz. Er untersucht das Verhältnis von Naturwissenschaft und Philosophie. Er sieht ein, daß es nicht angehe, der Naturwissenschaft die „Natur“ und der Geisteswissenschaft den Geist zum Gegenstande zu geben. Eine höchst zeitgemäße Auffassung! Er stellt eine neue Gliederung der Wissenschaften auf. Hier der Naturforscher: für ihn hat nicht das einzelne Objekt wissenschaftlichen Wert, es ist stets nur ein Sonderfall, der auf eine allgemeine Gesetzmäßigkeit weist; dort der Geisteswissenschaftler: für diesen, den Historiker zum Beispiel, besteht die Aufgabe, die Gebilde der Vergangenheit in ihrer individuellen Ausprägung, in ihrer Besonderheit zu erfassen. Worauf denn ohne logische Ueberanstrengung die Klassifizierung sich ergibt: die Naturwissenschaft hat es mit dem „Allgemeinen“, die Geisteswissenschaft (Historie) hat es mit dem „Besonderen“ zu tun. Dies ist die Lehre Windelbands in nuce. Und derlei wird auf gegenwärtigen Universitäten allen Ernstes für Philosophie genommen!

Auch Oswald Spengler baut auf dem Gegensatz Natur-Geschichte eine ganze Welt auf. Die seltene Genialität, mit der dies geschieht, und die Fülle und Fruchtbarkeit der Spenglerschen Anregungen läßt an

dieser Stelle von einer erkenntnistheoretischen Kritik dieses Denkers absehen.

Die krampfhaft Verlegenheit einer Gegenwartsphilosophie läßt die Synthese aus philosophischer und naturwissenschaftlicher Methode, die dem Wirken Rudolf Steiners das Gepräge gibt, der Aufmerksamkeit dieser Gegenwart wert erscheinen.

Von besonderem Interesse ist das Verhältnis der konsequenten naturwissenschaftlichen — das heißt also der „geisteswissenschaftlichen“ — Methode zum Problem der Geschichte. Seit Hegel (und Spengler!) hat die Geschichtsforschung keine bedeutendere Befruchtung erfahren als durch Rudolf Steiner, dessen positive Ergebnisse das Gestirn Hegels erblassen machen. Es besteht also keine Gefahr, daß Rudolf Steiner einer Unterschätzung der Historie geziehen werden könnte, auch dann nicht, wenn nach den vorstehenden Ausführungen kein Zweifel sein kann, daß auch die Geschichtswissenschaft in dem System des strengen Monismus Rudolf Steiners nur das Produkt der naturwissenschaftlichen, der konsequenten naturwissenschaftlichen Methode, sein kann*. Und hierüber hat sich Rudolf Steiner in bedeutender Weise ausgesprochen in einem dem Sprach- und Religionsforscher Max Müller (gestorben am 28. Oktober 1900) gewidmeten Artikel vom 24. November 1900 im „Magazin für Literatur“:

Der Forscher Max Müller, „während er unablässig bemüht war, die Bildungsschätze des Orients den Europäern vor Augen zu führen, hat... in seinen Vorlesungen über die „Wissenschaft der Sprache“ (die 1862 deutsch erschienen sind; M. wirkte in England. B.), in seinen „Essays“ und in einer großen Zahl anderer Werke und Abhandlungen die Gesetze der geistigen Entwicklung der Menschheit darzulegen gesucht.“ Müller — ich referiere — ist der typische Repräsentant der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich geltend machenden geschichtlichen Betrachtungsweise. Diese moderne geschichtliche Betrachtungsart hatte sich durchzusetzen gegen eine ältere Methode, die den gegenwärtigen Menschen als fertiges Einzelwesen betrachtete und von diesem aus auf die Vergangenheit schloß. Dieser älteren Auffassung gegenüber geht die geschichtliche Methode den entgegengesetzten Weg. Aber auch in dieser geschichtlichen Methode, die an Stelle des Fertigen das Werden beobachtet, liegt eine Einseitigkeit, die es zu überwinden gilt: Denn „wir können nie und nimmer das Gegenwärtige bloß aus dem Werden verstehen; wir müssen vielmehr auch das Werden aus der Gegenwart begreifen“. Mit diesen Worten spricht Rudolf Steiner seinen Standpunkt aus. Es muß der Sinn des Werdens (nicht der „Zweck“ im teleologischen Sinne!), der Sinn der Menschheitsgeschichte im aktuell-gegenwärtigen, selbstoffenbaren Wesen dieser Entwicklung gesucht werden; zu dieser Auffassung sehen wir uns heute gedrängt. Und es kann dieses Wesen nur gesucht werden

* Den Begriff der „Geschichte“ hat Dr. Rudolf Steiner philosophisch nicht entwickelt. Die Materialien zur Bildung des anthropologisch-philosophischen Begriffes der Geschichte liegen indessen in den Charakteristiken Rudolf Steiners von der Geschichte als menschlicher Bewußtseinswandlung. Die Aufstellung des anthroposophischen Begriffes der Geschichte setzt einen völlig neuen Zeit-Begriff voraus.

im konkret-individuellen Menschen, der aus seinem geistigen Zeugungsvermögen den Sinn der Entwicklung als ein bisher nicht in derselben Gestalt Vorhandenes als Neubildung erschafft. Nach dieser Methode verfährt Rudolf Steiners in der „Geheimwissenschaft“ niedergelegte „Weltgeschichte“ und verfahren seine sonstigen im spezielleren Sinne „geschichtlichen“ Mittelleiungen.

Rudolf Steiner wird somit zwei bekannten Forderungen gerecht: der Forderung Goethes, wonach in der Geschichte nur das als wertvoll gelten soll, was sich als lebendige, die Gegenwart impulsierende Kraft bewährt (im Falle Rudolf Steiners: die ideenzeugende Kraft des Forschers und seine darauf gegründete weltpädagogische Tätigkeit), und der Forderung Nietzsches: den Wert der Historie nicht zu überschätzen.

Gegen Ende des Jahrhunderts hat man einzusehen begonnen — sagt Rudolf Steiner —, daß in der geschichtlichen Betrachtungsweise eine Einseitigkeit liegt. „Eine der anregendsten Schriften Friedrich Nietzsches ist die „unzeitgemäße Betrachtung“ über den „Nutzen und Nachteil der Historie“. Er suchte zu zeigen, wie sich der Mensch das Leben in der Gegenwart verdirbt dadurch, daß er immer in das geschichtliche Werden blickt. Es ist Nietzsches Meinung, daß das Leben höher stehe als das Wissen vom Leben. Frage ich bei jeder meiner Vorstellungen, wie sie geworden ist, so lähme ich mein freies Drauflosleben. Ich glaube, bei jedem meiner Schritte erst nachdenken zu müssen, ob er denn auch im Sinne der bisherigen gesetzmäßigen Entwicklung liegt. Wir haben es oft hören müssen, daß in den letzten Jahrzehnten, wenn irgendwo ein neuer Impuls sich geltend machen wollte, sofort die Bekenner der geschichtlichen Betrachtungsweise kamen und sagten: das sei unhistorisch. Ueber der geschichtlichen Betrachtungsweise ist uns die philosophische allmählich verloren gegangen. (Sperrung von mir. B.) An der Philosophie selbst haben wir es in der schlimmsten Weise erfahren müssen. Unsere Zeit ist arm geworden an neuen philosophischen Gedanken. Ja, man sieht mit Verachtung auf diejenigen herab, die solche Gedanken noch hervorbringen wollen. Man hat unserer Zeit sogar die Fähigkeit abgesprochen, neue Gesetze zu geben, bevor man vollständig in den Werdeprozeß der Rechtsentwicklung eingedrungen ist.

In der Verbreitung einer solchen Gesinnung liegen die Schattenseiten eines Wirkens, wie dasjenige Max Müllers gewesen ist. Und hiermit sind wir an den Punkt gelangt, wo dieser bedeutende Schriftsteller die Vorwärtstrebenden unter unsern Zeitgenossen unbefriedigt läßt. Inwiefern er von der Sprachwissenschaft und Religionsforschung der Gegenwart überholt ist, das können wir ruhig den Fachleuten zur Entscheidung anheimgeben. Daß seine philosophischen Anlagen keine sehr bedeutenden waren, das ist es, was diejenigen stören muß, die in den schriftstellerischen Leistungen der Gegenwart nach Elementen suchen, die für die großen Weltanschauungsfragen in Betracht kommen. Max Müller hat nicht begreifen können, warum Ernst Renan es bedauert hat, daß er Historiker und nicht Naturforscher geworden ist. Dies hängt mit den gekennzeichneten Anlagen Max Müllers

zusammen. Er ist der Naturwissenschaft immer ganz fern geblieben. Er hat sich nicht entschließen können, den „Rubikon des Geistes“ zu überschreiten, der von dem Menschen zu der übrigen Natur führt. Er verfolgte geschichtlich das Werden der Sprache, soweit das die Geschichte, die Wissenschaft vom Menschen eben tun kann (hier wird „Mensch“ im gebräuchlichen Sinne verstanden. B.). Will man das Hervorgehen der Sprache aus Fähigkeiten niederer Art kennenlernen, so muß man die geschichtliche Betrachtungsweise verlassen und zur naturwissenschaftlichen übergehen. Müller zählt 121 Sprachwurzeln auf, die der Sprache der Arier zugrunde liegen. Sie sollen ebenso viele ursprüngliche Begriffe ausdrücken. So weit gelangt der Historiker. Der Naturforscher gelangt weiter. Er sucht in tierischen Fähigkeiten den Ursprung dessen, was beim Menschen auftritt. Wer alles ablehnt, was nicht der Geschichte zugänglich ist, kommt nie zu solchen Ursprüngen. Der Naturforscher untersucht die Naturgesetze der Gegenwart. Er beleuchtet von der Gegenwart aus die Vergangenheit. Die geschichtliche Betrachtungsweise wird sich allmählich zur naturwissenschaftlichen erweitern müssen, wenn sie für unsere Weltanschauung fruchtbar werden will. Wir können nie und nimmer das Gegenwärtige bloß aus seinem Werden verstehen, wir müssen vielmehr auch das Werden, die Entwicklung, aus der Gegenwart begreifen. Der Geologe forscht nach den Ursachen, die heute noch immer die Oberfläche der Erde verändern. Von da aus eröffnet sich für ihn die Perspektive in die Vergangenheit. Einen Umschwung nach dieser Richtung wird auch die Betrachtung über den Menschen erfahren müssen.“

Eine Ergänzung zu solchen Gedanken liegt in demjenigen, was Rudolf Steiner in der nämlichen Zeit über die Ueberwindung der Kausalitätsvorstellung als ausschließlichen Erklärungsmittels der Naturerscheinungen ausführte. In Julius Harts, des Dichters, philosophischer Schrift „Der neue Gott“, wird der Ueberwindung der Kausalitätsvorstellung, des „letzten Gottes“, das Wort geredet, und in Aufsätzen, betitelt „Von der modernen Seele“, nimmt Rudolf Steiner dazu Stellung (Magazin für Literatur, 1900). Es heißt da: „Alles, was Hart dunkel ahnt, hat Goethe klar vorgestellt, als er den Satz aussprach: „Das Höchste wäre, zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist.“ Der Hartschen „Schilderung des Ursachenprinzips“ liegt eine richtige Sehnsucht zugrunde. Das „gegenständliche Denken“, das „Schauen“ vertieft sich in den Zusammenhang der Erscheinungswelt und sucht diesen durch die Sinne und durch die Gedankenphantasie zu erkennen. Dieses Schauen bleibt innerhalb der Erscheinungswelt stehen; denn, wenn es die Dinge in ihrem richtigen Verhältnis betrachtet, so findet es in diesen selbst ihr Wesen, alles, was es sucht. Die Frage nach dem „Warum“ ist noch ein Rest jener alten Weltanschauung, die das Wesen der Erscheinungen aus etwas herleiten wollte, was hinter diesen Erscheinungen steckt. Der Grund soll ein Ding nach seiner Herkunft erklären, wie die Welt, ihrer Herkunft nach, aus Gott erklärt werden sollte. Wer die Weltanschauung des Verstandes wirklich überwunden hat, sieht daher nicht in der

Zurückführung aller Fragen auf das „Warum“ die letzte Weisheit, sondern er sieht die Dinge und ihre Verhältnisse so an, wie sie sich vor seinen Sinnen und seiner Gedankenphantasie darstellen.“

Solche Ideen mögen auf das Sprachproblem angewendet werden. Sie zeigen zugleich die Grenze der Haeckelschen Naturbetrachtungsart, deren Ergebnisse Rudolf Steiner vorbehaltlos anerkennt und vertritt; sie zeigen, daß die Ableitung der Sprachfähigkeit des Menschen aus niederen tierischen Fähigkeiten zwar die natürlichen Ursachen der menschlichen Sprache aufzeigt, die vollkommene Natur als solche selbst indessen, das ist die Natur des offenbaren Menschen, fragt nicht nach der Ursache des Wesens der Sprache: das erscheinende Wesen ist die Sache selbst. Auf dem Schauplatze der offenbarenden Tätigkeit manifestiert sich die innige Durchdringung von Wesen und Erscheinung.

Offener Brief an Herrn Dr. Lic. Kurt Leese,

Pfarrer an St. Georg in Hamburg.

(Die Ideen des nachfolgenden „Offenen Briefes“ bildeten den Inhalt eines Briefes, zu dem ich veranlaßt wurde durch einen öffentlichen Vortrag Dr. Leeses im November 1927 in Hamburg und der angekündigt war unter dem Titel „Rudolf Steiner und Martin Luther“. In diesem Vortrage verteidigte Dr. Leese die „feste Burg“ des Luthertums, das „sola fide“ Luthers, und lehnte in bekannter Weise die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit „höherer Erkenntnisse“ im Sinne der Anthroposophie ab. — Ich sehe heute keine Schwierigkeit darin, den Inhalt meines Privatbriefes als „Offenen Brief“ zu wiederholen, dies um so weniger, als ein Ideenaustausch sich nicht an denselben geknüpft hat.)

Sehr geehrter Herr!

Durch die Problemstellungen und durch die Problematik Ihres kürzlichen Vortrages über „Rudolf Steiner und Martin Luther“ hindurch blicke ich — als Anthroposoph — auf ein bestimmtes inneranthroposophisches Problem. Ich versuche dieses Problem zu umschreiben:

Als zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch eine autonome Denkerpersönlichkeit der Anspruch zu vertreten war, über eine konkrete geistige Welt mehr und intensiver zu wissen als dies bislang der Fall war, da mußte man eigentlich erwarten, daß die einzigartig prädisponierten Menschen, vor denen die Begründung und Erhaltung des genannten Anspruches zu leisten war, die deutschen Philosophen, die Repräsentanten des „deutschen Idealismus“ seien. (Als Definition des „deutschen Idealismus“ mag hier etwa die folgende gelten: „Der deutsche Idealismus ringt darum, die Fülle der Wirklichkeit... vom Geist aus zu verstehen. Er ist... mehr als eine bloße Spielart des philosophischen Idealismus“ von Horst Stephan in dem Aufsatz „Die religiöse Frage — die Schicksalsfrage des deutschen Idealismus“ in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, 1926, 4. Heft.) Mir scheint, daß Scherwiegendes geschah, indem diese Auseinandersetzung zunächst ausblieb. Es wäre nicht müßig, nach den Gründen hierfür zu fragen, und ich glaube, daß die Beantwortung dieser Frage ein energischeres Licht auf die Schicksalslage des deutschen Idealismus zu werfen geeignet ist als manche der heute beliebten Auseinandersetzungen zu diesem Thema. Zu der heute schicksalsmäßig gegebenen Tatsache des Ausbleibens der zu erwartenden Auseinandersetzung zu Lebzeiten Dr. Steiners liegt von dessen Seite die lapidare Erklärung vor: daß er eben dort gesprochen und gewirkt habe, wo man ihn hören wollte und wo man ihm sein Wirken dankte. Aber es dürfte das Folgende feststehen; Mochte wo immer in der Welt im 20. Jahrhundert ein Mensch die Schöpfungen seines Innenlebens als objektive geistige Welt behaupten: solche Behauptungen würden von vornherein jeder verpflichtenden Kraft entbehren, wären sie nicht herausgewachsen aus der von Kant, Fichte, Hegel eingeleiteten Bewegung.

Welche Gefahren aber bestanden und bestehen, wenn der „Geistesforscher“ seine Inhalte ausbreitete nicht vor philosophisch Gebildeten, sondern vor Menschen, deren Interesse an einer „geistigen Welt“ zwar stark ausgeprägt sein mochte, aber nicht unbedingt auch ein „geistiges“ Interesse zu sein brauchte. Eben dieses ist das Problem, das ich als ein inneranthroposophisches im Auge habe. Ein ungeistiges Interesse an der geistigen Welt würde leicht sich der Gefahr aussetzen, die Bilder, durch die der Repräsentant des Geistes sich mitteilt, mit dem Geiste selber zu verwechseln. Wer solcher Gefahr erlänge, wäre dann nicht in der Lage, in dem selben Momente, da er in Ehrfurcht und Bewunderung auf das Weltbild des Anthroposophen blickt, dieses Weltbild auch wieder um auszulösen zugunsten eines bild- und begrifflos gesuchten Geistes des Ursprungs.

Es braucht den Anthroposophen nichts daran zu hindern, die Enthüllung eines vollständigen Weltgemäldes durch den Geistesforscher als etwas anderes denn als eine pädagogische Veranstaltung aufzufassen. Der eigentliche Sinn dieser Pädagogik wird mir niemals gegeben werden können und liegt nicht bereits in den Mitteilungen des Geistesforschers eingeschlossen; zur Erfassung dieses Sinnes bedarf es meiner eigenen moralisch-geistigen Produktion. Die Autonomie meiner geistig-moralischen Potenz bleibt also durch das Wirken des Geistesforschers nicht nur unangetastet, sondern wird geradezu zu eigener Produktion herausgefordert. (Das gilt für den, der die entsprechenden Erfahrungen machen konnte, nicht nur für das theoretische Wirken Dr. Steiners, sondern gilt in einem für den Uneingeweihten schwer zu ahnenden Grade gegenüber dessen unmittelbar praktischem Wirken im persönlichen Umgang mit Menschen. Ich weiß nicht, ob Ihnen zum Beispiel bekannt ist, daß Dr. Steiner einen strengen Unterschied machte zwischen solchen „Schülern“, die von ihm persönliche Anweisungen und Übungen bekamen, und zwischen solchen, die, beim besten Willen und bei reinster Ergebenheit — keine haben wollten.) Auf diesen angedeuteten Punkt aber, so scheint mir, hätte der deutsche Idealismus sein Augenmerk zu richten, denn das Grundpostulat desselben ist doch kein anderes als ein Ergreifen des Geistes in einem autonomen Innenleben. Wenn es ein Palliativ gibt gegen die mißverständliche Hinnahme der Resultate der Geistesforschung, etwa gegen das Mißverstehen in dem Sinne, daß diese Resultate darin ihre Letztgültigkeit hätten, weil sie in der Gestalt einer Wissenschaft auftreten, so kann dieses Palliativ nur zu suchen sein in den tieferen Absichten des klassischen deutschen Denkens, die von Dr. Steiner selbst etwa in dem Satze ausgesprochen werden: „Man muß sich der Idee als Herr gegenüberstellen, sonst gerät man unter ihre Knechtschaft.“ (Die Philosophie der Freiheit, Vorwort zur 1. Auflage.) Dr. Steiner vertritt die Auffassung, daß es einer Wissenschaft niemals zukommen kann, „allgemeingültige Wahrheiten“ zu produzieren. „Eine Wissenschaft (Philosophie) schildert die Innenerlebnisse des Philosophen.“ Eine tiefere Betrachtungsart als die „wissenschaftlich“ nach „Allgemeingültigkeit“ dringende fragt demnach: Was bedeuten einzigartige geistige Innentatsachen im Haushalte der Welt. War die Wissenschaft vormals die Magd der Theologie, so mag sie in der Praxis des Geistesforschers die Dienerin sein für individuell-menschliche Ziele, das heißt für den Umgang des Geistes mit sich selbst. Ob einer dieses Selbst derart erweitert, daß er mit andern Menschen so umgeht, als träte er selbst aus dem Andern sich entgegen, wird von seinem Können abhängen. Für diesen Umgang des Geistigen mit sich selbst in den Andern mag für heutige Verhältnisse eben die „wissenschaftliche“ Sphäre (neben der Sphäre der Kunst) die angemessene sein. Daß der Geistesforscher in seinem Wirken Umgang pflegt mit dem konkreten Ich, scheint daraus hervorzugehen, daß er mir stets nur so viel anvertraut, als Ich verstehe. Es ist dabei die Meinung des Geistesforschers, daß Ich nicht vergewaltigt werde, wenn ich seine Mitteilungen denkend aufnehme, weil das Denken das Element ist, in welchem sich das Ich frei bewegt. Die Differenz Steiners zu Fichte besteht darin, daß er als das Material des Geistes nicht das Nicht-Ich, sondern das andere Ich, das heißt sich selbst in dem Andern betrachtet.

Ein bloßes Sichversteifen auf den Wissenschaftscharakter des vom Repräsentanten des Geistes Mitgeteilten wäre gleich einem

Sichverschließen vor den tieferen pädagogischen Absichten des Geistesforschers. Die Kluft zwischen Wissen und Geist scheint mir durch Anthroposophie nicht verkleinert, sondern im Gegenteil unendlich vergrößert zu werden, denn sich zum „Herrn“ der anthroposophischen Ideenwelt zu erheben, scheint mir schwieriger als das nachdenkende Erleben derselben. In der vielfach verbreiteten Meinung, daß das anthroposophische Wissen den Glauben zu ersetzen berufen sei, kann ich nicht in Ihrem Sinne eine Gefahr sehen. Ein Wissen als mitgeteiltes und von außen empfangenes Wissen wird der Spontaneität des „Glaubens“ keinen Abbruch tun. Dr. Steiner selbst bezeichnet konsequent die Wissensinhalte der Geisteswissenschaft als *præambula fidei*. Die anthroposophische Auffassung, wonach für die Zukunft an die Stelle des „Glaubens“ das Wissen zu treten habe, hat ihre polemische Berechtigung gegenüber dem dogmatisch gebundenen Mittelalter und gegenüber dem Dogmatismus der Erkenntnisgrenzen. Ich vermute aber andererseits, daß zum „Hellschen“ nichts so notwendig erfordert ist als die mutige Glaubenskraft des Mystikers und Protestanten.

Es kann einleuchtend erscheinen, weshalb für Philosophen und sonstige geistige Autonomisten ein direktes empfangendes In-Beziehung-Treten zum persönlichen Wirken Dr. Steiners weniger in Frage kam als für die Vertreter anderer Wissensgebiete und Lebensbereiche. Jede Beschenkung des Philosophen, mochte sie in anderer Beziehung sein was immer, konnte in rein philosophischer Hinsicht doch nur eine Vervielfachung eines erst zu bewältigenden bloßen Materials bedeuten. Für den eigenverantwortlichen Denker könnte die Gewinnung einer inhaltlichen Bereicherung seiner Vorstellungswelt, könnten die Inhalte der Erkenntnis höherer Welten nichts bedeuten, wenn solche Bereicherung geschähe um den Preis der lichten Durchsichtigkeit der von ihm beherrschten Methode. Daß dieser Tribut gefordert wird, glaube ich nicht. Zwar braucht sich der Philosoph auch nicht zufriedenzugeben damit, daß ihm in Aussicht gestellt wird vom Hellscher, daß grundsätzlich jeder zur Schau übersinnlicher Welten gelangen könne; denn der Philosoph, sofern er sich über den pädagogischen Charakter besonderer Art des Wirkens und der Mitteilungen des Geistesforschers bereits Rechenschaft abzulegen vermag, weiß ja doch, daß er, die Faktizität seines eigenen „Schauens“ hypothetisch angenommen, die Produktionen seines Geistes möglicherweise in ganz andere Bilder und Begriffe kleiden würde als ein anderer Forscher. Der Vergleich scheint nicht unangebracht, daß man es in der „Geheimwissenschaft“ Dr. Steiners in einem analogen Sinne mit einer Kunst-Sprache des Geistes zu tun hat wie in der „Logik“ oder in der „Phänomenologie“ Hegels. In beiden Fällen handelt es sich um die Selbstdarstellung des Ich-Inhaltes. — Die Reserve des Gegenwartsphilosophen scheint also ihren guten Sinn zu haben. Aber der Philosoph darf nicht in der bloßen Reserve verbleiben. Er hat seine eigene Produktivität zu mobilisieren zur Gewinnung neuer Fragestellungen. Wenn etwa der Hellscher davon berichtet, daß sich sein Bewußtsein ausbreitet über urferne Vergangenheiten und über urferne Zukünfte, so brennt es den echten Philosophen nicht so sehr nach den Inhalten eines derartigen Bewußtseins in der mitgeteilten Form; für ihn ist offenbar wichtiger, daß — in dem genannten Beispiel — das Zeitproblem aufgerollt werden will, ein Problem nebenbei, zu dessen Behandlung seit Augustin kaum Fortschritte gemacht worden sind. Wenn der Hellscher zwecks universeller Verbreitung seiner Darstellungen sich des trivialen, landläufigen Zeitbegriffes bedient, so steht es dem Philosophen frei, eine tiefsinnigere Behandlung des Wesens der Zeit in Angriff zu nehmen, offenbar eine solche Behandlung, die dem Geistesforscher selber nicht fremd ist, wenn es dem letzteren auch nicht auf die philosophische Begründung dieses Zeitbegriffes anzukommen scheint, sondern auf dasjenige, was sich mittels desselben an weltanschaulichen Inhalten für breiteste Kreise gewinnen läßt. (Notabene: die christlichen Denker lassen die Zeit sich abheben von der Zeitlosigkeit [Ewigkeit.] Anthroposophie könnte zu einer anders gerichteten Betrachtungsart anregen. Es könnte der Versuch gemacht werden, die Zeit statt an der Zeitlosigkeit an einer erfüllten Gegenwartigkeit zu orientieren. Wenn anthroposophisch die Welt dasjenige ist, was durch den Menschen ist [und zwar der Realität nach, nicht bloß thomistisch ihrem Erkenntnisabbild nach], dann kann gefragt

werden, inwiefern im Menschen Weltursprung und Weltvollendung als ein Ineinandergreifen gegenwärtig sind. Das Früher und Später suchen wir ja praktisch ohnehin nicht an der Negation der Zeit [Zeitlosigkeit], sondern eben an Gegenwartigkeit zu orientieren. Die Idee einer Welt-Zeit, die sich von innen her an erfüllter Gegenwartigkeit bestimmt, kann diskutabel sein, wenn die Möglichkeit wägbar erscheint, daß das Innenleben eines vollkommenen Menschen für das durchschnittliche geistige Vermögen und Können eines sonst „Mensch“ genannten Wesens, also seiner Mitmenschen, eigentlich in einer „urfernen Zukunft“ sich abspielt, und daß das geistige Tun des vollkommenen Menschen andererseits in einem überzeitlichen und vorzeitlichen Elemente des Ursprungs wurzelt.)

Die Stellung des autonomen Philosophen gegenüber dem Ereignis Rudolf Steiner ist also jedenfalls eine ganz besondere und einzigartige. Und es kann vom Philosophen eine durch bloße Uebernahme weltanschaulichen inhaltlichen Materials bedingte Komplizierung seiner eigenen Arbeit so lange nicht erstrebt werden, als er nicht wenigstens eine Richtung erblickt des einzuschlagenden Weges zur Bewältigung solchen Materials auf seine Weise. Einem eigenverantwortlichen Denken im Sinne des autonomen Philosophierens ist deswegen offenbar der Zugang zum Wirken Dr. Steiners am allerschwersten gemacht.

In ganz anderer Lage ist der Naturforscher. Dieser, gänzlich unberührt von philosophischen Problemstellungen, durfte sich glückswünschen, wenn ihm vom Geistesforscher Ideen zur Verfügung gestellt wurden, die ein die verschiedenen Disziplinen der Naturforschung umspannendes einheitliches, vom Geiste aus bestimmbares Weltbild ausmalen. Auf das Niveau des Philosophen würde sich der anthroposophische Naturforscher erst dann erheben, wenn ihm der Ursprung solcher Ideen ebenso wichtig wäre wie diese Ideen selbst. Er würde sich erst dann von bloßer Wissenschaft her auf den Weg zum Geist begeben. Mit den Ideen des Geistesforschers arbeitet der anthroposophische Naturforscher als mit einleuchtenden Arbeitshypothesen, die sich durch ihre Fruchtbarkeit bewähren; aber er erhebt sich methodologisch grundsätzlich nicht über das Niveau des nichtanthroposophischen Physikers, der ebenfalls mit Hypothesen arbeitet, sogar mit solchen Hypothesen, die er selber aufstellt. Dem geistigen Typus des heutigen Naturforschers fällt es daher viel leichter als dem Philosophen, sein Arbeitsfeld durch Anthroposophie befruchten zu lassen.

Und wiederum leicht scheint es einem Typus des Gottesgelehrten zu fallen. — Ich setze den unaufhaltsam fortschreitenden Verfall der christlichen Religion als unzweifelhaft gegeben. (Vielleicht erleben wir im Gefolge der gegenwärtigen Hegel-Renaissance auch eine Eduard-von-Hartmann-Renaissance, und dann könnte manches von der Hartmannschen Kritik des Christentums aktuellere Bedeutung erlangen als heutzutage.) Die Nöte eines Gegenwartstheologen mögen nicht gering sein. Und nicht jeder dürfte ebenso radikal und entschlossen selbst den Untergang der Kirche ins Auge fassen, wie Sie das in Ihrem Vortrage eindrucksvoll taten. Sie durften deswegen so weit gehen, weil Sie in Ihrem letzten übrig bleibenden Reservat, dem mystischen Glaubensakte, dem *sola fide* Luthers, bereits im Quellpunkte echter Philosophie stehen. Dr. Steiner selbst charakterisiert den Sinn der abendländischen Geistesentwicklung als das Abgelöstwerden des religiösen Denkens durch das philosophische Denken. In anderer Lage gegenüber der Anthroposophie als Ihr Radikalismus wäre eine Geisteshaltung, der es um die Rettung und Konservierung der christlichen Religion in ihrem mehr exoterischen Sinne zu tun wäre. Sie mag sich durch Anthroposophie belehren lassen, daß die christlichen Dogmen wohl gegründet sind. Sie mag in der anthroposophischen Evangelienbeleuchtung eine geschliffene Waffe erblicken gegen die mißverstehende liberale Kritik des letzten halben Jahrhunderts. Sie mag sich anregen und anleiten lassen zu einer Neubelebung des Sakramentalismus, der Seelsorge usw. Sie wird dadurch vielen Menschen Wertvolles zu bieten haben. An die Problematik des eigentlich Geistigen braucht das noch alles nicht zu rühren. Die „Christengemeinschaft“ wird weder die christliche Religion retten noch bedeutet sie gar den Keim einer Zukunftsreligion. Das Christentum gehört offenbar zu den Mächten, denen durch eine bloße Galvanisierung und Konservierung nicht geholfen werden kann. Eine

neue Religiosität würde schon an die Keime echter Religiosität, das heißt solcher Religiosität, für die das Ringen des deutschen Idealismus keine Belanglosigkeit ist, anknüpfen müssen. Solche Keime sehe ich in Gogarten. Mich interessierte es, daß Sie Ihre Reserve betonten gegenüber der Luther-Renaissance, die mit dem Namen Gogartens und anderer verknüpft ist. Ich gebe Ihnen recht, daß neben Luther die gesamte nachfolgende deutsche Geisteserhebung nicht übergangen werden darf.

Ich glaube, im vorstehenden wenigstens angedeutet zu haben, daß aus dem deutschen Idealismus heraus produktive Fragestellungen sich ergeben können angesichts des Ereignisses Anthroposophie, ja daß solche neuen Fragestellungen von der autonom gewordenen Philosophie geradezu gefordert erscheinen.

Durch den Ausgang der deutschen Spekulation wurde die Metaphysikfrage auf ein totes Geleise geschoben. Die Alternative, die Sie in Ihrer schönen Schrift über Böhme und Schelling* aufstellen: ob Metaphysik als Wissenschaft oder bloß als Dichtung möglich sei, scheint mir keine fruchtbare. Auch hier glaube ich, daß mit neuen Fragestellungen eingesetzt werden kann. Bei der Suche nach einem Kriterium der Geistwirklichkeit scheint mir die Hinwendung von der Frage: „Was ist oder was vermag Metaphysik?“ zu der Frage: „Wer macht Metaphysik?“ wichtig zu sein. Eine Wahrheit braucht durch ihr theoretisches Dasein oder dadurch, daß sie nachgeplappert wird, noch keine Wahrheit zu sein. Wirklich jedenfalls ist sie durch ihren Schöpfer. Die großen deutschen Philosophen haben zwar das Erfordernis eines neuen Kriteriums der Wahrheit und Wirklichkeit, der Geistwirklichkeit, eingesehen. Aber sie hatten noch nicht die volle Unbefangenheit gegenüber der christlichen Religion. Sie sprachen zwar die Gottheit als Ich an, aber dieses Ich lebte von der Selbstpreisgabe seines eigentlich Individuellen. Sie erwogen noch nicht im Ernste, daß das Kriterium der Geistwirklichkeit als der konkret-individuelle Mensch selbst gesucht werden könne. Sie warfen noch nicht die entscheidende Frage auf, ob als der vollkommene Ausdruck der Geistwirklichkeit ein Gott oder der Mensch — seiner Vollkommenheit nach — gesucht werden solle.

Ich habe den Freimut zu gestehen: Vor welchem Gotte sollte ich mich beugen, der sich nicht darüber ausgewiesen hätte, daß er ebensoviel vermag als der Mensch Rudolf Steiner?

Mit hochachtungsvollem Gruß
Karl Ballmer.

Anhang.

Naturwissenschaft und Philosophie.

(Das Wesen des Monismus.)

Dr. Rudolf Steiner in der Schrift „Haeckel und seine Gegner“, 1900 (zur Zeit vergriffen):

„Das Wesen des Monismus besteht in der Annahme, daß alle Weltvorgänge, von den einfachsten mechanischen an bis herauf zu den höchsten menschlichen Geistesöpfungen, in gleichem Sinne sich naturgemäß entwickeln, und daß alles, was zur Erklärung der Erscheinungen herangezogen wird, innerhalb der Welt selbst zu suchen ist. Dieser Anschauung steht der Dualismus gegenüber, der die reine Naturgesetzlichkeit nicht für ausreichend hält, um die Erscheinungen zu erklären, sondern zu einer über den Erscheinungen waltenden, vernünftigen Wesenheit seine Zuflucht nimmt. Diesen Dualismus muß die Naturwissenschaft, wie gezeigt worden ist, verwerfen.“

Nun wird aber die dualistische Weltanschauung durch nichts besser widerlegt als durch die Betrachtung des menschlichen Geistes. Wenn ich einen äußeren Vorgang, zum Beispiel die Bewegung einer elastischen Kugel, die durch eine andere gestoßen worden ist, erklären will, so kann ich nicht bei der bloßen Beobachtung stehen bleiben, sondern ich muß das Gesetz suchen, das Bewegungsrichtung und Schnelligkeit der andern bestimmt. Ein solches Gesetz kann mir nicht die bloße Beobachtung, sondern nur die gedankliche Verknüpfung der Vorgänge liefern. Der Mensch entnimmt also seinem Geiste die Mittel, um das zu

* Kurt Leese, Von Jakob Böhme zu Schelling, Zur Metaphysik des Gottesproblems (Sammlung „Weisheit und Tat“, Heft 10). Erfurt, Verlag Kurt Stenger, 1927.

erklären, was sich ihm durch die Beobachtung darbietet. Er muß über die Beobachtung hinausgehen, wenn er sie begreifen will. Beobachtung und Denken sind die beiden Quellen unserer Erkenntnisse über die Dinge. Das gilt für alle Dinge und Vorgänge, nur nicht für das denkende Bewußtsein selbst. Ihm können wir durch keine Erklärung etwas hinzufügen, was nicht schon in der Beobachtung liegt. Es liefert uns die Gesetze für alles andere; es liefert uns zugleich auch seine eigenen. Wenn wir die Richtigkeit eines Naturgesetzes dartun wollen, so vollbringen wir dies dadurch, daß wir Beobachtungen, Wahrnehmungen unterscheiden, ordnen, Schlüsse ziehen, also uns Begriffe und Ideen über die Erfahrungen mit Hilfe des Denkens bilden. Ueber die Richtigkeit des Denkens entscheidet nur das Denken selbst. So ist es das Denken, das uns bei allem Weltgeschehen über die bloße Beobachtung, nicht aber über sich selbst hinausführt.

Diese Tatsache ist unvereinbar mit der dualistischen Weltanschauung. Was die Anhänger dieser Weltanschauung so oft betonen, daß die Aeüßerungen des denkenden Bewußtseins uns durch den inneren Sinn der Selbstbeobachtung zugänglich sind, während wir das physische, das chemische Geschehen nur begreifen, wenn wir die Tatsachen der Beobachtung durch logische, mathematische Kombination usw., also durch die Ergebnisse der geisteswissenschaftlichen Gebiete in die entsprechenden Zusammenhänge bringen: das dürften sie vielmehr niemals zugeben. Denn man ziehe nur einmal die nötige Folgerung aus der Erkenntnis, daß Beobachtung in Selbstbeobachtung umschlägt, wenn wir aus naturwissenschaftlichem in geisteswissenschaftliches Gebiet heraufgehen. Läge den Naturerscheinungen eine allgemeine Weltvernunft oder ein anderes geistiges Urwesen zu Grunde (zum Beispiel Schopenhauers Wille oder Hartmanns unbewußter Geist), so müßte auch der denkende Menschengestalt von diesem Weltwesen geschaffen sein. Eine Uebereinstimmung der Begriffe und Ideen, die sich dieser Geist von den Erscheinungen bildet, mit der eigenen Gesetzmäßigkeit dieser Erscheinungen wäre nur möglich, wenn der ideelle Weltkünstler in der menschlichen Seele die Gesetze erzeugte, nach denen er vorher die ganze Welt geschaffen hat. Dann aber könnte der Mensch seine eigene geistige Tätigkeit nicht durch Selbstbeobachtung, sondern durch Beobachtung des Urwesens erkennen, von dem er gebildet ist. Es gäbe eben keine Selbstbeobachtung, sondern nur Beobachtung der Absichten und Zwecke des Urwesens. Mathematik und Logik zum Beispiel dürften nicht dadurch ausgebildet werden, daß der Mensch die innere, eigene Natur geistiger Zusammenhänge sucht, sondern daß er diese geisteswissenschaftlichen Wahrheiten aus den Absichten und Zwecken der ewigen Weltvernunft ableitet. Wäre die menschliche Vernunft nur Abbild einer ewigen, dann könnte sie ihre Gesetzmäßigkeit nimmermehr durch Selbstbeobachtung gewinnen, sondern sie müßte sie aus der ewigen Vernunft heraus erklären. Wo immer aber eine solche Erklärung versucht worden ist, ist stets einfach die menschliche Vernunft in die Welt hinaus versetzt worden. Wenn der Mystiker durch Versenken in sein Inneres sich zur Anschauung Gottes zu erheben glaubt, so sieht er in Wirklichkeit nur seinen eigenen Geist, den er zum Gott macht, und wenn Eduard von Hartmann von Ideen spricht, die sich der Naturgesetze als Handlanger bedienen, um den Weltentbau zu bilden, so sind diese Ideen nur seine eigenen, durch die er sich die Welt erklärt. Weil Beobachtung der Geistesäußerungen Selbstbeobachtung ist, deshalb spricht sich im Geiste das eigene Selbst und nicht eine äußere Vernunft aus.“

(Anschließend hieran charakterisiert Dr. Rudolf Steiner das Wesen des menschlichen Handelns im Lichte des Monismus und der monistischen Entwicklungslehre.)

Auch ein Ueberwinder des Historismus.

(Zu: „Der Rubikon des Geistes“.)

Man ist rüstig am Werke, den Historismus zu überwinden. Aber diese Ueberwindung sieht oft bedenklich genug aus. Man krebst auf den Standpunkt des Mittelalters zurück — um erschreckt zu bemerken, daß man in der — Gegenwart lebt. So

führt Ernst Troeltsch in Oxford Vorträgen, erschienen unter dem Titel „Der Historismus und seine Ueberwindung“ (Pan-Verlag Rolf Heise, Berlin 1924), aus:

„Die Historie verlangt die Auseinandersetzung mit der Idee eines bleibenden und maßgebenden Systems der Werte, das doch gerade von diesem — immer reißen und breiter werdenden historischen Lebensströme unterwaschen und zerfetzt zu werden schien. Das System der Werte aber ist nichts anderes als dasjenige, was wir mit andern Worten das System der Ethik nennen. Welches ist Rolle und Bedeutung der Ethik für die große Aufgabe einer Bewältigung und Begrenzung der an sich grenzenlosen historischen Bewegung? (Seite 3.) Ist von den aus dem formalen Wesen des sittlichen Sollens folgenden Ideen aus eine Begrenzung und Gestaltung des Lebensstromes der Historie möglich und zu erwarten? (Seite 14.) Zunächst entsteht die Frage, ob diese aus dem zeitlosen Wesen des Sollens oder der Vernunft entspringenden und darum völlig objektiven und mit der Vernunft selbst identischen Forderungen denn auch in der Geschichte wirklich so allgemein und ursprünglich auftreten, wie sie nach der Theorie müßten. (Seite 15.) Es kann sich immer nur darum handeln, das Moralische so weit wie möglich durchzusetzen. (Seite 19.) Stehen die Dinge aber so, dann ist unsere Hauptfrage nach der Regelung des historischen Lebens durch die Moral nicht mehr einfach mit Ja oder Nein zu beantworten. ... Der historische Relativismus und seine Erkenntnis führen nicht zum grundsätzlichen Amoralismus, aber der eindämmende Akt ist jedesmal ein nach Lage und Umständen, Entwicklungsreife und Lebensschwierigkeiten verschiedener. Er ist ein relativer Akt, der absolute Normen nur nach Möglichkeit verwirklicht und seine eigene Absolutheit nur als Entscheidung des persönlichen Gewissens und Entschlusses in sich trägt. (Seite 20.) (— Man glaubt ein wenig, Troeltsch halte ein ethisches Kollegium über — englische Welthandelspolitik.) Das Gottesreich, das die Geschichte transzendiert, kann diese nicht begrenzen und gestalten. Die indische Geschichte bleibt Untergrund und Voraussetzung der letzten persönlichen Entschneidungen und Heiligungen, aber sie selber geht ihren Lauf in der Mischung von Vernunft und Naturtrieb und kann immer nur relativ und vorübergehend gebändigt werden.“ (Seite 21.)

So also sieht in den Augen des repräsentativen Gelehrten der Gegenwart die „Ueberwindung“ des historischen Relativismus aus! Troeltschs „Personalismus“ bleibt ein ebenso leeres Schemen wie seine „absolute Moral“, die nicht ganz das leistet, „was sie nach der Theorie leisten müßte“. Was sagt doch der tapfere Basler Freund Nietzsches, der Theologe Franz Overbeck von den modernen Theologen...? Und hätte er gar die neudeutsche Abart dieser Gattung erlebt!

*

Aus derselben trostlosen Geistesverfassung, die wir bei Troeltsch feststellen, kann man — aus den nämlichen Untergründen — sogar die reale Entwicklung des Kulturprozesses negieren: Nicht weniger trivial als Ernst Troeltsch fabelt der Kantianer und Rechts„philosoph“ Eugen Huber, der berühmte Urheber des Schweizerischen Zivilgesetzbuches, von einer ewigen, unveränderlichen Rechtsidee (vergleiche „Das Absolute im Recht“, Festgabe der Juristischen Fakultät der Berner Hochschule zur Jahresversammlung des schweizerischen Juristenvereins 1922).

„Gibt es ... einen Fortschritt? Es kommt darauf an, worauf man diese Frage beziehen will. Die Individuen sind schwerlich stärker geworden, ihre Sinne schwerlich feiner. Auge und Ohr sind nicht leistungsfähiger als vor tausend Jahren. Und die Lebensfreude? Die Klugheit? Wohl auch nicht. Aber die Begriffe, denen wir im Leben begegnen, sind reicher, weil die Lebensverhältnisse vielgestaltiger geworden sind. Die Tradition der Sprache, namentlich in der Technik, ist außerordentlich angeschwollen. Was uns damit überliefert wird, sind nur die Realitäten und auch diese sind stets nur mehr oder weniger zuverlässig. Die Ideen aber sind dieselben geblieben (leider!), auch die Rechtsidee, und für diese zum Ausdruck das Rechtsbewußtsein (zum Beispiel des Marxisten?). Dieses hat für die

verbundenen Menschen immer dieselbe Funktion heute wie vor Tausenden von Jahren.“

Eine reife Frucht des Kantianismus. Kant hatte die „Idee“ (Spinozas und Hegels) jedes inhaltvollen Lebens beraubt, sie zum bloß logischen, leeren Formalprinzip erniedrigt, und so darf es denn nicht wundernehmen, wenn die leere inhaltlose Formel einer Idee des Rechts auf das Heute genau so paßt wie auf das Leben „vor Tausenden von Jahren“.

Dr. Rudolf Steiner über Max Scheler †

in „Mein Lebensgang“ (1925, Philosophisch-Anthroposophischer Verlag, Dornach, Goetheanum, Schweiz. Seite 314):

„Die Erkenntniskräfte für das Mechanische sind durch sich selbst wach; diejenigen für die höheren Wirklichkeitsformen müssen geweckt werden.

Dieses Selbstgeständnis des Erkenntnisstrebens erschien mir als eine Zeitnotwendigkeit. (Es ist von der ersten Zeit der anthroposophischen Tätigkeit Rudolf Steiners die Rede; sie begann etwa um 1901.)

Ich fühlte mich glücklich, wo ich Ansätze dazu wahrnahm. So lebt in schönster Erinnerung in mir ein Besuch in Jena. Ich hatte in Weimar Vorträge über anthroposophische Themen zu halten. Es wurde auch ein Vortrag in Jena in kleinerem Kreise veranlaßt. Nach demselben gab es noch ein Zusammensein mit einem ganz kleinen Kreise. Man wollte über dasjenige diskutieren, was Theosophie zu sagen hatte. In diesem Kreise war Max Scheler, der damals in Jena als Dozent der Philosophie wirkte. In einer Erörterung über dasjenige, was er an meinen Ausführungen empfand, lief bald die Diskussion ein. Und ich empfand sogleich den tieferen Zug, der in seinem Erkenntnisstreben waltete. Es war innere Toleranz, die er meiner Anschauung entgegenbrachte. Diejenige Toleranz, die für denjenigen notwendig ist, der wirklich erkennen will.

Wir diskutierten über die erkenntnistheoretische Rechtfertigung des Geistes Erkennens. Wie können wir das Problem wie sich das Eindringen in die Geistwirklichkeit nach der einen Seite ebenso erkenntnistheoretisch müsse begründen lassen, wie dasjenige in die Sinneswirklichkeit nach der andern Seite.

Schelers Art, zu denken, machte auf mich einen genialischen Eindruck. Und bis heute verfolge ich seinen Erkenntnisweg mit tiefstem Interesse. Innige Befriedigung gewährte es mir immer, wenn ich — leider ganz selten — dem Manne, der mir damals so sympathisch geworden war, wieder begegnen konnte. Für mich waren solche Erlebnisse bedeutsam. Jedesmal, wenn sie kamen, war wieder eine innere Notwendigkeit da, die Sicherheit des eigenen Erkenntnisweges aufs neue zu prüfen. Und in diesem immer wiederkehrenden Prüfen entfalten sich die Kräfte, die dann auch immer weitere Gebiete des geistigen Daseins erschließen.“

Aus dem Inhalt des 2. Heftes der „Rudolf-Steiner-Blätter“:

Der theistische Naturbegriff und der Begriff der Natur in Rudolf Steiner; ferner: Goethe und der Katholizismus.

Porträt: Rudolf Steiner

von Karl Ballmer

†

Reproduktion einer Handzeichnung, Blattgröße 38/46 cm, handsigniert - Zu beziehen vom Künstler: Hamburg 24, Lübecker Straße 4

Preis 3,40 Reichsmark

Voreinzahlung auf Postscheckkonto Hamburg Nr. 28665