



Die moderne
naturwissenschaftliche
Vorstellungsart und die
Weltanschauung Goethes, wie
sie Rudolf Steiner vertritt.

Inaugural-Dissertation

Von

Dr. Walter Johannes Stein.

WISSENSCHAFT UND ZUKUNFT

Eine Schriftenreihe - Herausgegeben vom
Bund für Anthroposophische Hochschularbeit.

DR. WALTER JOHANNES STEIN

**Die moderne naturwissenschaftliche
Vorstellungsart und die Welt-
anschauung Goethes, wie sie
Rudolf Steiner vertritt.**

Unter dem Titel:

**«Historisch-kritische Beiträge zur Entwicklung der
neueren Philosophie»**

**als Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktor-
würde der philosophischen Fakultät der Universität
Wien vorgelegt und von dieser approbiert.**



1921

1921 DER KOMMENDE TAG AG VERLAG

2.-6. Tausend.

Durch Zusätze zur Neuauflage verändert.
Copyright, 1921 by Der Kommende Tag AG
Verlag, Stuttgart.

Der Kommende Tag A-G, Abteilung Druckerei, Stuttgart.

INHALT

Die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart und das selbstbewußte Ich.	5
Das selbstbewußte Ich und die Leiblichkeit des Menschen.	12
Vom Objekt und von der Methode der Naturwissenschaft.	36
Die zwei Wege, welche zum wahren Wesen der Natur führen.	41
Das selbstbewußte Ich.	46
Die Betrachtung der Natur als Naturwissenschaft und als Weg der inneren Entwicklung des Menschen.	54
Von den beiden Quellen aller Täuschung.	64
Vom Genius der Sprache und was wir ihm danken.	90
Von der Selbstwahrnehmung als Weg in das Innere der Natur. ..	92
Die Weltanschauung Rudolf Steiners, die Anthroposophie.	95
Die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart und die Weltanschauung Goethes, wie sie Rudolf Steiner vertritt.	97
Zusätze zur Neuauflage.	106

Die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart und das selbstbewußte Ich.

In dem Aufsatz «Die Natur», der 1782 im 32. Stück des Tiefurter Journals erschienen ist, offenbart sich eine Weltanschauung, welche einen schroffen Gegensatz zwischen Natur und selbstbewußtem Menschen-Ich nicht anerkennen will. Am 24. Mai 1828 schreibt Goethe über diesen Aufsatz an den Kanzler v. Müller: «Jener Aufsatz ist mir vor kurzem aus der brieflichen Verlassenschaft der ewig verehrten Herzogin Anna Amalia mitgeteilt worden; er ist von einer wohlbekannten Hand¹⁾ geschrieben, deren ich mich in den achtziger Jahren in meinen Geschäften zu bedienen pflegte. – Daß ich diese Betrachtungen verfaßt, kann ich mich faktisch zwar nicht erinnern, allein sie stimmen mit den Vorstellungen wohl überein, zu denen sich mein Geist damals ausgebildet hatte. Ich möchte die Stufe damaliger Einsicht einen Komparativ nennen, der seine Richtung gegen einen noch nicht erreichten Superlativ zu äußern gedrängt ist²⁾». Zu erweisen, daß Goethe der Urheber dieses Aufsatzes ist, das ist von R. Steiner im VII. Band der Schriften der Goethegesellschaft zu Weimar 1892 versucht worden. Dort wird durch eine bis ins einzelne gehende Gegenüberstellung des Aufsatzes «Die Natur» [6] und der geologischen, osteologischen und botanischen Schriften Goethes gezeigt, wie dieser Aufsatz die Antwort ist auf die Frage: «Wie stellte Goethe sich die Natur im

¹ Im VII. Bde. der Schriften der Goethegesellschaft zu Weimar bemerkt R. Steiner S. 394 zu dieser Stelle: «Diese Hand ist die Seidels, von der auch die anderen Goetheschen Beiträge zum Tiefurter Journal geschrieben sind.»

² Deutsche National-Literatur, [historisch kritische Ausgabe, herausgegeben von Joseph Kürschner, 115. Bd., Goethes Werke, Bd. XXXIV. Berlin u. Stuttgart 1887, S. 63. (Im folgenden zitiert als «Goethes Werke».)

ganzen vor, um sich über die Pflanzen- und Tierwelt die ihm eigenen Vorstellungen bilden zu können?» Verfaßt ist der Aufsatz (nach einem Briefe der Frau von Stein vom 28. März 1783 an Knebel) von G. Chr. Tobler³), der ihn, wie Steiner meint, entweder fast völlig wortgetreu nach einem Gespräch mit Goethe aus dem Gedächtnis niederschrieb, oder denselben von Goethe geradezu eindiktirt bekam.

Wie dem auch sei, so viel ist gewiß – in dem Aufsatz «Die Natur» lebt die Anschauungsweise Goethes.

Gegen die schroffe Gegenüberstellung von Selbst und Außenwelt hat Goethe sich wiederholt ausgesprochen, am deutlichsten vielleicht in dem Aufsatz «Einwirkung der neueren Philosophie», der zuerst 1820 im 2. Heft des 1. Bandes «Zur Morphologie» gedruckt ist. Hier sagt er: «Ich wohnte manchem Gespräch (über Kants Kritik der reinen Vernunft) bei, und mit einiger Aufmerksamkeit konnte ich bemerken, daß die alte Hauptfrage sich erneure, wieviel unser Selbst und wieviel die Außenwelt zu unserem geistigen Dasein beitrage. Ich hatte beides niemals gesondert ...⁴).»

Wie wenig Goethe geneigt ist, das selbstbewußte Ich von der Natur gesondert zu denken, das spricht er in ergreifender Weise aus: «Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen – unvernünftig, aus ihr herauszutreten, und unvernünftig, tiefer in sie hineinzukommen. Ungebeten und urgewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arme entfallen ... Die Menschen sind alle in ihr und sie in [7] allen ... Auch das Unnatürlichste ist Natur, auch die plumpste Philisterei hat etwas von ihrem Genie... Man gehorcht ihren Gesetzen, auch wenn man ihnen widerstrebt, man wirkt mit ihr, auch wenn man gegen sie

³ Tobler, der den Sommer 1781 in Weimar verbrachte, schildert Frau Herder in einem Brief an J. G. Müller: «Er wurde in diesem Zirkel (Goethes und der fürstlichen Personen) sehr geehrt, geliebt und als der philosophischste, gelehrteste, beliebteste Mensch erhoben, kurz, sie sprachen von ihm als von einem Menschen höherer Art.»

⁴ Goethes Werke, Bd. XXXIV, S. 27.

wirken will ...Sie ist alles. Sie belohnt sich selbst und bestraft sich selbst..... Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr ist und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ihr Verdienst⁵)!»

Versucht man diese Worte Goethes nicht bloß kritisch zu betrachten, sondern lebendig zu erfühlen, wie er Natur als ein Wesen empfindet, das sich im Menschen ein selbstbewußtes Werkzeug, ein Sprachorgan erschaffen hat, durch das Natur sich ausspricht, so läßt sich unmittelbar erfühlen, wie hier etwas von der Stimmung zum Ausdruck kommt, welche im Christentum als mystisches Erlebnis eine so große Rolle spielt. Im berühmten Paulusworte: «Nicht ich, sondern der Christus in mir⁶)», aber auch als von Christus selbst gesprochenes Wort: «Glaubet mir, daß Ich im Vater und der Vater in Mir ist⁷)», drückt sich diese Grundstimmung aus. Wer sie hat, der fühlt im tiefsten Innen seines eigenen Wesens das, was auch als geistiger Urgrund der Außenwelt zugrunde liegt. Eine Weltanschauung, welche aus einer solchen Stimmung geboren wird, empfindet zwischen selbstbewußtem Ich und Außenwelt nicht einen Abgrund, sondern das, was Goethe im Buch über Winkelmann ausspricht, indem er sagt: «Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem großen, schönen, würdigen Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt, dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel [8] gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern⁸).»

⁵ Goethes Werke, Bd. XXXIV, S. 5ff

⁶ Galaterbrief 2, 20

⁷ Evangelium des Johannes 14, 1

⁸ Goethes Werke, Bd. XXVII, S. 42.

Weil Goethe so empfindet, muß er auch das, was so ganz aus dem innersten Wesen des selbstbewußten Menschen-Ich quillt, das Kunstwerk, für ein zwar über das bloße Naturprodukt Hinaus gehendes, nicht aber für ein der Natur Wesenfremdes halten. Goethe sieht im Kunstwerk die Offenbarung geheimer Naturgesetze. «Der Gegenstand, den der Künstler vor uns stellt, ist vollkommener als er in seinem Naturdasein ist; aber er trägt doch keine andere Vollkommenheit als seine eigene an sich. In diesem Hinausgehen des Gegenstandes über sich selbst, aber doch nur auf Grundlage dessen, was in ihm schon verborgen ist, liegt das Schöne. Das Schöne ist also kein Unnatürliches; und Goethe kann mit Recht sagen: «Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben», oder an einem anderen Orte: «Wem die Natur ihr offenbares Geheimnis enthüllt, der sehnt sich nach ihrer würdigsten Auslegerin: der Kunst⁹⁾».

Dieser Weltanschauungsstimmung Goethes, in den Kunstschöpfungen. Seelenerlebnissen und Ideen des Menschen Naturprodukte höherer Art zwar, aber doch Naturprodukte zu sehen, ist die Einstellung der modernen naturwissenschaftlichen Vorstellungsart völlig entgegengesetzt. Sie sucht nicht zu erkennen, wie Natur im Menschen sich selbst erlebt, sondern sie stellt das selbstbewußte Ich schroff alledem entgegen, was mit den Innenerlebnissen der selbstbewußten Seele nichts zu tun hat. Das selbstbewußte Ich betrachtet das rein natürliche Geschehen. Dieses ist Objekt der Wissenschaft, nicht aber was die menschliche Seele an dem Objekte der Wissenschaft erlebt. Nicht ob «das Weltall aufjauchzen» würde, «wenn es sich selbst empfinden [9] könnte», interessiert sie, sondern die rein physikalischen Zusammenhänge. Dadurch aber, daß die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart alles aus dem Weltbild aus-

⁹⁾ Goethe als Vater einer neuen Ästhetik, Vortrag gehalten im Wiener Goetheverein am 9. November 1888 von Rudolf Steiner. Sonder-Abdruck aus dem 4. (April-)Heft der «Deutschen Worte», 1889, S. 13. Verlag der «Deutschen Worte» (Engelbert Pernersdorfer).

schaltet, was von der Seele an der Welt erlebt werden kann, geschieht es, daß sie die sinnlich wahrgenommene Welt so schildert, daß dieselbe, wäre sie wirklich so, wie die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart sie vorstellt, gar nicht wahrgenommen werden könnte. Denn schaltet man wirklich alles Subjektive aus, so schaltet man damit auch die Sinneswahrnehmungen aus, die ja, jede einzeln betrachtet, Innenerlebnisse sind, obwohl alle zusammen die sinnlichwirkliche Welt zu konstituieren scheinen. Damit sieht sich die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart vor Probleme gestellt, die wirklich alle ihre Wurzel in der alten Hauptfrage haben: «Wieviel unser Selbst und wieviel die Außenwelt zu unserem geistigen Dasein beitrage.»

Es zeigt sich nämlich, daß das, was die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart als dem Licht, dem Ton, der Wärme zugrundeliegend annimmt, weder leuchtet, noch tönt, noch wärmt: «Die Welt der naturwissenschaftlichen Vorstellungsart ist allerdings in der Wirklichkeit gewissermaßen dort, woher der Mensch seine Sinneswelt wahrnimmt, allein sie wird ohne alles das vorgestellt, wodurch sie für irgend ein Wesen wahrnehmbar sein könnte¹⁰⁾». Dies alles hat schon John Locke dumpf gefühlt. Und weil er den Konsequenzen dieser erschreckenden Tatsache entgehen wollte, hat er mitten durch die Sinneswahrnehmungen einen Strich gemacht und das, was auf der einen Seite lag, für subjektiv, was auf der anderen Seite lag, für objektiv erklärt. Dabei hat sich ihm aber das Objektive in ein gar nicht mehr Wahrgenommenes, in die unwahrnehmbare Ursache eines Wahrnehmbaren verwandelt¹¹⁾. Berkeley hat dies mit Recht

¹⁰ Vom Menschenrätsel. Denken, Schauen, Sinnen einer Reihe deutscher und österreichischer Persönlichkeiten von R. Steiner, Berlin 1916, S. 218

¹¹ In dem ersten Band der «Rätsel der Philosophie» in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt, Berlin 1914, sagt Rudolf Steiner S. 71: «Locke fühlt sich gezwungen, anzunehmen, daß außer Gestalt und Bewegung dasjenige, was die Sinne wahrnehmen, nichts mit den Dingen selbst zu tun habe. Er macht damit den Anfang mit einer Weltanschauungsströmung, welche die Eindrücke der Außenwelt, die der Mensch erkennend erlebt, nicht als der Welt – an sich – angehörig betrachten will.» Womit Locke den Anfang

Fortsetzung nächste Seite

[10] getadelt¹²). Aber eben dieser George Berkeley war auch gezwungen, die ganze Außenwelt ins Ich hereinzunehmen¹³).

macht, hat Clemens Baeumker in seinen gründlichen Untersuchungen dargetan. Die Differenz, die zwischen Lockes Lehre und der Lehre der Scholastik besteht, kennzeichnet Baeumker im XXI. Bd. des Archivs der Gesch. d. Phil., S. 500, mit den Worten: «Die sekundären Qualitäten werden» (nach der Auffassung der Scholastik) «durch die eigenartigen Kombinationen der primären bewirkt, aber nicht erst – wie in der modernen Lehre -- in unseren Sinnen, sondern in den Dingen selbst.» Was die sekundären Qualitäten Lockes sind, spricht Baeumker im XXI. Bd. des philos. Jahrbuches 1908, S. 294, aus. «Aber auch die sekundären Qualitäten bedeuten bei ihm (Locke) nicht, wie man so oft liest, unsere Empfindungsinhalte, die vielmehr bei ihm «Ideen» heißen, sondern das, was diesen als ihre Ursache in der Realität entspricht.» Vgl. hiezu Essay z. Buch, 31. Kapitel, § 2. Und darin liegt wieder der Unterschied zu Boyle. Im XXI. Bd. des Archivs für Geschichte der Phil., S. 513, sagt Baeumker: «Schon Boyle liegt die sekundären Qualitäten durch die Modifikation der primären Affektionen entstehen. Allein bei ihm waren die «Qualitäten» die «Empfindungsinhalte.» Und weiter S. 515: «Locke stellt die «Idee» – welche bei Boyle die von den realen Akzidenzien verschiedene Qualität selbst war – als das Subjektive der «Qualität» als dem Objektiven gegenüber. Darum sind die «sekundären Qualitäten» bei Locke nicht, wie bei Boyle, die «Ideen» d. h. die Sinnesinhalte selbst; vielmehr versteht er darunter die realen Kräfte in den Dingen, welche jene Ideen bewirken, ihnen aber unähnlich sind.» Dasjenige, womit Locke den Anfang macht, ist also der Glaube, daß «die Vorgänge der Welt Ursache sind und das, was im Bewußtsein sich darstellt», ... die «Wirkung» (Rätsel der Phil., Bd. I, S. 124). Die Ursachen werden dadurch als außerhalb des Bewußtseins liegend gedacht. Auf andere Vorgänger Lockes Anschauungsweise, bei denen mehr oder minder deutlich Lockes Denkungsart sich keimhaft andeutet, soll hier schon deshalb nicht weiter eingegangen werden, weil nicht von ihnen, sondern von Locke die breite Strömung ausging, die in die naturwissenschaftliche Vorstellungsart eingeflossen ist. Ihre Bemerkungen tragen alle den Charakter mehr gelegentlicher Aperçus, ohne schon die Kraft in sich zu tragen bei der Nachwelt eine namhafte Wirkung zu erzeugen.

¹² The principles of human knowledge by George Berkeley X.

¹³ A. a. O. VI. «Einige Wahrheiten liegen so nahe und sind so einleuchtend, daß man nur die Augen zu öffnen braucht, um sie zu sehen. Für eine solche halte ich den wichtigen Satz, daß der ganze Chor am Himmel und alles, was zur Erde gehört, mit einem Worte alle die Körper, die den gewaltigen Bau der Welt zusammensetzen, keine Subsistenz außerhalb des Geistes haben, daß ihr Sein in ihrem Wahrgenommen- oder Erkanntwerden besteht, daß sie folglich, solange sie nicht wirklich von mir wahrgenommen werden oder in meinem Bewußtsein oder dem eines anderen geschaffenen Geistes existieren,

Fortsetzung nächste Seite

[11] Und so liegt die Situation eigentlich noch heute, daß einem entweder mit Berkeley die Außenwelt als solche oder mit der modernen naturwissenschaftlichen Vorstellungsart das Ich verloren geht und überdies die Außenwelt zu etwas wird, was durch seine eigene Wesenheit als unwahrnehmbar gedacht werden muß. Ober diesen Ich-Verlust äußert sich Rudolf Steiner im Buch «Vom Menschenrätsel», Seite 220, Anmerkung: «Daß z. B. Mach das Feld der Naturforschung auf die Sinnesempfindung aufbauen will, zwingt ihn gerade, in sein Weltbild nur dasjenige von der Natur aufzunehmen, was seinem Wesen nach niemals als wahrnehmbar gedacht werden kann. Er geht von der Sinnesempfindung zwar aus, kann aber nicht wieder mit seinen Ausführungen in einer wirklichkeitsgemäßen Art zu ihr zurückkommen. Wenn Mach von Empfindung spricht, deutet er auf dasjenige, was empfunden wird, aber er muß, indem er den Gegenstand der Empfindung denkt, ihn vom «Ich» absondern. Er bemerkt nun nicht, daß er eben dadurch etwas denkt, was nicht mehr empfunden werden kann. Er zeigt dies dadurch, daß in seiner Empfindungswelt der Ich-Begriff völlig zerflattert. Das «Ich» wird bei Mach zum mythischen Begriff. Er verliert das «Ich». Weil er, trotzdem er sich dessen nicht bewußt ist, doch unbewußt gezwungen ist, seine Empfindungswelt unempfindbar zu denken, wirft sie ihm das Empfindende – das Ich – aus sich heraus.» Ebenso ergeht [12] es Locke. «Ihm ist die Seele nicht ein Wesen, das aus sich heraus wirklich Erlebnisse entwickelt, sondern eine unbeschriebene Tafel, auf welche die Außenwelt ihre Einzeichnungen macht¹⁴). – Dieses Bild, das Locke zweimal, nämlich im 2. Buch, 1. Kapitel, § 2 und im 1. Buch, 2. Kapitel, § 1

entweder überhaupt keine Existenz haben oder in dem Bewußtsein eines ewigen Geistes existieren.» «Diese Ansicht führt» (bemerkt R. Steiner in seiner «Philosophie der Freiheit», Grundzüge einer modernen Weltanschauung, Berlin 1894, S. 63; 1918, S. 67) «konsequent verfolgt, zu der Behauptung: Die Objekte meiner Wahrnehmungen sind nur durch mich vorhanden und zwar nur insofern und so lange ich sie wahrnehme; sie verschwinden mit dem Wahrnehmen und haben keinen Sinn ohne dieses.»

¹⁴ R. Steiner, Rätsel der Philosophie, Bd. 1, S. 71.

seines Essay, gebraucht, stammt von Aristoteles, der aber mit diesem Bilde in seiner Abhandlung über die Seele etwas ganz anderes meint wie Locke. Dieser hält eine unwahrnehmbare Außenwelt für die Ursache und die Sinnesempfindung für die Wirkung, jener aber denkt unter dem Beschriebenwerden der vorher leeren Tafel die wirkliche Anwendung einer vorher schlummernden Fähigkeit.

Unsere bisherigen Betrachtungen zeigen, daß es eine fundamentale Frage ist zu wissen, wie es denn eigentlich kommt, daß das selbstbewußte Ich sich der Natur zwar entgegengesetzt, diesen Gegensatz aber nicht aufrecht erhalten kann und nun von einer Unmöglichkeit in die andere flüchtet, indem entweder ein Teil der Wahrnehmungen als subjektiv und ein anderer als objektiv gilt, oder die Außenwelt ganz in das Ich verlegt wird, oder gar das Ich keinen Platz im Naturbild findet und überdies dadurch die Welt der Sinneswahrnehmung als ihrem innersten Wesen nach unwahrnehmbare Welt gedacht werden muß.

Wie immer die Antworten auf unsere Frage auch ausfallen mögen, eines ist schon jetzt sicher: Was uns als selbstbewußte Wesen abtrennt von der Natur, was unsere Ich-Insel wie ein breiter unüberbrückbarer Strom umfließt, das müssen wir irgendwie überqueren. Und dazu ist es notwendig, daß wir den Strom finden, der Ich und Natur trennt.

Das selbstbewußte Ich und die Leiblichkeit des Menschen.

Wir wissen, daß unser Leib ein Teil der Natur ist. Aber wir sind unserer eigenen Leiblichkeit doch anders verbunden, als der übrigen Natur. Fühlen wir uns doch in ganz anderer [13] Weise den Leibesvorgängen verbunden, als den Vorgängen in der übrigen Natur¹⁵). Deshalb deuten wir,

¹⁵ Das gefühlsmäßige Miterleben der Naturvorgänge des sprießenden, wachsenden und gedeihenden Lebens und der Erscheinungen, die mit Verblühen, Verwelken, Absterben zusammenhängen, fehlt ja nicht ganz. Es bedarf aber schon einer gewissen Schulung, um daran mehr zu erleben, als die Naturstimmung der Frühlings- oder Herbstlandschaft. Über

Fortsetzung nächste Seite

wenn wir von uns selbst sprechen, auf unsern eigenen Leib und heben damit dies Stück Natur aus der übrigen Natur heraus. Aber wir können dabei nicht stehen bleiben. Wir erkennen, wie die Stoffe der Außenwelt sich zu unserem Leib gestalten. Im Stoffwechsel fließen diese Stoffe in unsere Leiblichkeit ein, metamorphosieren sich, werden ausgeschieden, und wir erkennen, daß wir zu den Stoffen, welche zu unserer Leiblichkeit sich gestalten, nicht länger «Ich» sagen können. Sobald wir dies bedacht haben, müssen wir das Ich in etwas anderem suchen. Nicht im Stoffe, den wir in der Zeit unseres Lebens der Mutter Natur im Ausscheidungsprozeß immer wieder zurückerstatten, nicht im Stoffe, den wir im Tode als Leichnam der Erde lassen müssen, liegt unser Ich. Wo also sollen wir es suchen? Die Stoffe selbst folgen chemisch-physikalischen Gesetzen. Diese sind überall die gleichen, wo die Bedingungen, unter denen sie wirksam sind, sich vorfinden. Hier ist kein Individuelles. Nach denselben Gesetzen zerfallen allenthalben die Körper, welche als Leichnam ihre Form abstreifen und sich in die Natur auflösen. Aber zerbricht diese Form unwiderruflich? Ist sie nicht bewahrt in unseren Nachkommen? Kein Zweifel. Aber auch in der Abstammungslinie lebt die Form, welche die unsere ist, nur weiter, weil wir einer bestimmten Art zugehören. Unsere Nachkommen tragen wieder Menschenantlitz, ja es trägt sogar der Sohn individuelle Züge des Vaters, aber niemand sagt darum zu seinem Sohn «Ich», weil er die Form bewahrt und die Gestalt des Vaters mehr oder minder unverändert durch die Zeit trägt. Und obwohl niemand deshalb zu seinem [14] Sohn «Ich» sagt, verhält es sich doch auf einem anderen Gebiete so, daß wir etwas für uns selbst halten, weil es mehr oder minder unverändert etwas durch die Zeit trägt, was unserem wahren Selbst irgendwie verbunden ist, und das ist das Gedächtnis. Sage ich doch zu der Summe des Erlebten, die ich durch die Erinnerung mir bewahrt habe, «Ich». Und doch merke ich sofort, daß ich mich meinen Erinnerungen

diese Schulung vgl. R. Steiner, «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten» 1. Teil, S. 47 f. (12.-17. Tausend, Berlin 1919, Philosophisch-anthroposophischer Verlag, Berlin W., Motzstraße 17.)

gegenüberstellen kann, daß ich mich unterscheiden kann von meinem abgelebten Sein, das ich mir durch die Erinnerung in der Zeit bewahre, wie der Sohn in der Zeit bewahrt die Gestalt des Vaters.

Während ich mich der Vergangenheit entsinne, zieht Bild nach Bild an mir vorüber. Manches, was da aufsteigt, erweckt meine Teilnahme, manches stimmt mich traurig. Und indem ich mich in dieser Teilnahme und in dieser Trauer darin erföhle, glaube ich für einen Augenblick das wahre Selbst erfaßt zu haben. Aber ein Erlebnis, das sich nun einstellt, belehrt mich eines Besseren. Ich muß mich nicht tragen lassen von diesen flutenden Erinnerungen, ich muß nicht untertauchen in die Geföhle, die sie erwecken. Ich kann aus dem Innersten meines Wesens den Ablauf der Erinnerungen beeinflussen, ja ich kann mir gewisse Geföhle geradezu verbieten, ich kann mich als moralisches Wesen in Gegensatz zu ihnen stellen. Und sobald ich dies Erlebnis gehabt habe, weiß ich, daß ich aus meinen Geföhlen, Leidenschaften und Begierden heraustreten kann und mich ihnen als moralisches Wesen gegenüberstelle. Und indem ich das voll erlebe, vermeine ich in dem Erleben des moralischen Elementes in mir mein wahres Selbst zu erfassen. Aber auch dies ist eine bloße Täuschung. Freilich ist sie schwerer zu durchschauen als die drei unteren Stufen. Sich zuerst seiner Leiblichkeit, dann seinen Erinnerungen, dann seinen Geföhlen, Leidenschaften und Begierden als das selbstbewußte Ich gegenüberzustellen und sich so von ihnen zu unterscheiden, ist viel leichter als der vierte Schritt, durch den wir aus unserem moralischen Wesen heraustreten. Und doch muß auch dieser Schritt gemacht werden und er ist zuerst gemacht worden durch das Christentum. Das ist [15] die tiefe psychologische Grundlage des Christentums, daß es aus der mosaischen Moralnorm heraustritt. Wie hatte sich der Gott genannt, als dessen Gebot der Dekalog aus dem Sturm der Elemente unter Blitz und Donner ertönte? «Ich-Bin» hatte er sich genannt. Der «Ich-Bin», das ist sein Name. Und weil man einen anderen nicht «Ich-Bin» nennen kann, sondern nur sich selbst, ist das ein unaussprechlicher Name, den man eitel ausspricht, als Name eines

anderen, wenn der Sprechende nicht selbst zu dem geworden ist, den der Name nennt¹⁶). Den weiteren Schritt tat dann das Christentum. Während der Mosaismus darüber nie hinausschritt, die tiefste Wesenheit des Menschen in dem zu suchen, was als «du sollst» im Menscheninnern tönt, hat das Christentum sich aus dem moralischen «du sollst» ebenso herausgehoben, wie das von uns für die drei anderen Stufen [16] gezeigt worden ist. Im dreizehnten Kapitel des Johannisevangeliums ist dies dargestellt, wie der Christus hinausleitet aus der dritten Stufe, auf welcher der Mensch seine tiefste Wesenheit in dem zu finden meint, was als innerer moralischer Impuls erlebt wird, zu der vierten: «Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebet, daß auch ihr euch untereinander liebet, wie ich euch geliebt habe¹⁷).» Hier ist noch die Form des Gebotes beibehalten. Aber Liebe läßt sich gar nicht gebieten. Das Beispiel ist es, was hier wirksam

¹⁶ Edmund Husserl sagt im Bd. 11, 1. Teil, seiner logischen Untersuchungen, Halle a. S., Max Niemeyer, 1913, S. 83: «Das Wort ich hat an sich nicht die Kraft, direkt die besondere Ich-Vorstellung zu erwecken, die seine Bedeutung in der betreffenden Rede bestimmt. Es wirkt nicht so wie das Wort Löwe, welches die Löwenvorstellung an und für sich zu erwecken vermag. Vielmehr vermittelt bei ihm eine anzeigende Funktion, welche dem Hörenden gleichsam zuruft: Dein Gegenüber meint sich selbst. Doch wir müssen hier noch eine Ergänzung beifügen. Genau besehen wird man ;die Sache nicht so auffassen dürfen, als ob die unmittel. bare Vorstellung von der sprechenden Person die volle und ganze Bedeutung des Wortes i eh in sich fasse. Sicherlich können wir dieses Wort nicht als ein Aequivokum ansehen, dessen Bedeutungen mit denjenigen aller möglichen Eigennamen von Personen zu identifizieren seien. Es gehört offenbar auch die Vorstellung des Sich-selbst-Meinens und des darin liegenden Hindeutens auf die direkte Individualvorstellung von der redenden Person in gewisser Weise mit zur Bedeutung des Wortes. In eigentümlicher Form sind hier, so werden wir wohl zugestehen müssen, zwei Bedeutungen aufeinander gebaut. Die eine, auf die allgemeine Funktion bezügliche, ist mit dem Worte derart verknüpft, daß sich im aktuellen Vorstellen eine anzeigende Funktion vollziehen kann; diese ihrerseits kommt nun der anderen singulären Vorstellung zugute und macht deren Gegenstand, zugleich in der Weise der Subsumption, als das hic et nunc Gemeinte kenntlich. Die erstere Bedeutung könnten wir daher als anzeigende, die zweite als die angezeigte Bedeutung bezeichnen.»

¹⁷ Joh. 13, .34.

ist, nicht die Norm. Die Norm übt einen moralischen Zwang aus, das Beispiel regt zur Nachahmung nur an, wenn die als Beispiel vorgeführte Tat liebenswert erscheint. So wird der Mensch, welcher aus Pflicht handelt, abgelöst durch den Menschen, der aus Liebe handelt. Nicht weil die Tat geboten, sondern weil sie liebenswert erscheint, wird sie getan. Sobald dies aber erlebt wird, weiß man, wie man von dem Menschen in sich, der aus Liebe zur Tat handelt, herabschaut auf den Menschen, der aus Pflicht handelt und «Du» zu ihm sagt. Man kann das Moralegebot in sich wie einen Fremdkörper erleben. Man kann sich unfrei fühlen im moralischen Handeln. Man weiß sich als bloßes Werkzeug dessen, welcher die betreffende Moralnorm geprägt hat, die der gegenwärtigen Handlung zum Motiv dient. Man fühlt sich durch ein aus der Vergangenheit herüber Wirkendes, Traditionelles gebunden.

Anders erlebt man bei Handlungen, deren Inhalt als solcher den Impuls der Liebe mit sich führt, und deren Motiv lediglich darin liegt, daß die Handlung als Handlung liebenswert erscheint¹⁸). Hier liegt der Gegensatz, der zwischen Kant und Schiller besteht. «Schiller stellte der strengen Kantschen Pflichtforderung seine Ansicht in folgendem Epigramm gegenüber:

[17]

Gewissenskrupel:

Gern dien' ich den Freunden, doch tu ich es leider mit
Neigung Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugend-
haft bin.

Entscheidung:

Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen sie zu ver-
achten Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir
gebeut.

¹⁸ Vgl. Franz Brentano, «Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis», Leipzig, Duncker & Humblot, 1889, S. 17: «Wir nennen etwas gut, wenn die darauf bezügliche Liebe richtig ist. Das mit richtiger Liebe zu liebende, das Liebwerte, ist das Gute im weitesten Sinne des Wortes»

Schiller suchte diese «Gewissensskrupel» auf seine Art zu lösen. Zwei Triebe walten tatsächlich im Menschen: der sinnliche Trieb und der Vernunfttrieb. Überläßt sich der Mensch dem sinnlichen Trieb, so ist er ein Spielball seiner Begierden und Leidenschaften, kurz, seiner Selbstsucht. Gibt er sich ganz dem Vernunfttrieb hin, so ist er ein Sklave seiner strengen Gebote, seiner unerbittlichen Logik, seines kategorischen Imperativs. Ein Mensch, der bloß dem sinnlichen Triebe leben will, muß die Vernunft in sich zum Schweigen bringen; ein solcher, der nur der Vernunft dienen will, muß die Sinnlichkeit ertönen. Hört der erstere doch die Vernunft, so unterwirft er sich ihr nur unfreiwillig; vernimmt der letztere die Stimme seiner Begierde, so empfindet er sie als Last auf seinem Tugendwege. Die physische und die geistige Natur des Menschen scheinen also in einem verhängnisvollen Zwiespalt zu leben. Gibt es nicht einen Zustand im Menschen, in dem beide Triebe, der sinnliche und der geistige, in Harmonie stehen? Schiller beantwortet die Frage mit «Ja». Es ist der Zustand, in dem das Schöne geschaffen und genossen wird¹⁹). Man sieht, Schiller meint, das wahre Ich sei etwas, das sich nicht mit dem Vernunfttrieb (mit dem moralischen Wesen), aber auch nicht mit den Leidenschaften und Begierden identifiziert. Er meint, daß das Ich sich als ein Wesen erlebe, das sich gegenüber beiden als ein von ihnen Unterschiedenes behauptet. Und wo findet sich dieses? Eben in dem Reich des Schönen, von dem Goethe sagt, es sei «die Manifestation geheimer Naturgesetze». Indem das Ich sich viermal abhebt, vom eigenen Leib, von den Erinnerungen, von den eigenen Trieben, vom Moralischen [18] in uns – findet es sich im Gebiet des Schönen, das eine Manifestation geheimer Naturgesetze ist. Und hier spricht das Ich: «Natur! Wir sind von dir umgeben und umschlungen ...»

Was also trennt das Ich von der Natur? Der Teil der Welt, welcher verborgen ist, der aber offenbar wird, wenn der Mensch sein tiefstes Wesen in dem erfaßt, was er aus Neigung, aus Liebe tut.

¹⁹ R. Steiner, Die Rätsel der Philosophie» GA 18, S. 190.

Wie verhält sich das selbstbewußte Ich in der Liebe? Die Beantwortung dieser Frage wird an dieser Stelle notwendig. Wenn ich begehre, steigt in mir etwas auf, das nach einem Objekt sucht, an dem es sich befriedigen kann. Erst ist die Begierde da, dann sucht sie ihr Objekt. Ganz anders als die Begierde ist die Liebe dem geliebten Objekt verbunden. Wir lieben ein Wesen nicht bloß wegen seiner Eigenschaften. Wir lieben das Wesen selbst. Wenn wir ein Wesen lieb haben und es würde uns ein anderes Wesen an seiner statt hingestellt, mit ganz gleichen Eigenschaften, so daß wir nicht merken, daß man uns das geliebte Wesen ausgetauscht hat, und nun sagte uns jemand davon – wir könnten uns nicht zufrieden geben. Warum? Weil die Liebe zum Unterschied von der Begierde dem Objekt verbunden ist. Die Liebe geht auf das Wesen, nicht auf die Erscheinung. Schön sagt Rudolf Steiner in seinem Buche «Die Schwelle der geistigen Welt»: «Die Liebe ist ein Erleben des anderen in der eigenen Seele²⁰⁾». Sein «Ich» über die Wesenheit eines andern ausdehnen, heißt ihn lieben, ihn zu sich rechnen. Wer daher sein tiefstes Wesen nicht in der moralischen Norm, sondern darin sieht, daß er liebefähig ist, der ergreift als sein tiefstes Wesen ein Element, das ihn der Welt verbindet, von der er sich als selbstbewußtes Ich abgesondert hat. Er erlebt, wie Goethe: sich in der Natur, doch auch Natur in sich. Dieses der Welt verbunden sein, durch die Liebefähigkeit, meint freilich [19] mehr als ein bloß abstrakter Idealismus sich dabei denken wird, meint mehr als ein sich ethisch der Welt verbunden fühlen. Vielmehr handelt es sich dabei um einen realen Vorgang, der nicht bloß ethische, sondern eben erkenntnistheoretische Bedeutung hat. Liebe wird hier, wie in der ganzen Abhandlung, nicht bloß als ethischer Wertfaktor, sondern als reale Seelenkraft, die im Erkenntnisvorgang konstitutiv mitwirkt, behandelt.

Paulus, welcher das tiefe Wort prägte: «Nicht ich, sondern der Christus in mir», der den Christus in der eigenen

²⁰ Die Schwelle der geistigen Welt, aphoristische Ausführungen von R. Steiner, Berlin 1918, S. 87.

Seele erlebte, ihn liebte, er hat nicht zufällig im dreizehnten Kapitel des ersten Briefes an die Korinther so tief erlebte Worte über die Liebe gesprochen.

«Der Weg zum Herzen geht durch den Kopf. Davon macht auch die Liebe keine Ausnahme. Wenn sie nicht die bloße Äußerung des niedrigen²¹⁾ Geschlechtstriebes ist, dann beruht sie auf den Vorstellungen, die wir uns von dem geliebten Wesen machen. Und je idealistischer diese Vorstellungen sind, desto beseligender ist die Liebe. Auch hier ist der Gedanke der Vater des Gefühls. Man sagt: die Liebe mache blind für die Schwächen des geliebten Wesens. Die Sache kann auch umgekehrt angefaßt werden und behauptet: die Liebe öffne gerade für die Vorzüge das Auge. Viele gehen ahnungslos an diesen Vorzügen vorbei, ohne sie zu bemerken. Der eine sieht sie, und eben deswegen erwacht die Liebe in seiner Seele. Was hat er anders getan: als von dem sich eine Vorstellung gemacht, wovon hundert andere keine haben. Sie haben die Liebe nicht, weil ihnen die Vorstellung mangelt²²⁾.»

Die Vorstellungen, welche wir uns aneignen müssen, damit die Liebe in uns erwachen kann, drängen sich uns aber nicht auf. Sie sind nicht so offenbar wie die Vorstellungen beurteilender Kritik, die sich ohne alles Zutun ganz von selbst einstellen. Die Vorstellungen, welche geeignet sind, die Liebe in uns zu entzünden, [20] müssen gesucht, müssen erarbeitet werden. Sie offenbaren sich nicht dem sensationslüsternen und kritischen Interesse, sondern nur dem liebevollen Eingehen auf ein zunächst gar nicht Interessantes. Nicht darum handelt es sich dabei, ein Interesse, das man schon hat, zu befriedigen, sondern um einen Akt der Selbsterziehung, der das Interesse für das vorliegende, zunächst uninteressante Objekt erst erbildet. Dies ist der Weg Goethes. Er geht liebevoll ein auf die Natur, und deshalb offenbaren sich ihm die geheimen Naturgesetze, an denen viele

²¹ Anm. «niedrigen» fehlt in zweiter Aufl.

²² R. Steiner, «Die Philosophie der Freiheit, Grundzüge einer modernen Weltanschauung», Berlin 1894, S. 20-21; 1918, S. 24-25.

ahnungslos vorbeigehen. Er hebt das Verborgene ans Tageslicht durch die Liebe. Denn die Liebe ist die Kraft, durch welche der Mensch das verborgene Wesen hinter der offenbaren Erscheinung erfaßt. Darum findet Goethe auch den Weg aus der Isoliertheit des Ich zurück zur Natur. Sie, die Liebe, verbindet das Ich mit der Welt, denn was das Ich wie mit einer Mauer umschließt und von der Welt abtrennt, das ist uns verborgen. In der Wärme der Liebe sprießt und entfaltet sich aber das Verborgene zur offenbaren Blüte. Indem wir Liebe hegen für das Verborgene, indem wir das Verborgene in der eigenen Seele erleben, finden wir das wahre Wesen des Ich und zugleich den Weg zurück zur Natur.

Wenn der Philosoph auf der Suche nach dem wahren Ich aus all dem herauszuschlüpfen versucht, was nicht «Ich» ist, so erlebt er etwas höchst Bedeutsames. Dieses Bedeutsame ist, daß er aus dem Denken nicht heraus kann. Er kann, solange er philosophiert, immer bloß denken. Er kann zwar auch über das Denken selbst nachdenken, aber doch eben wieder nur denkend. Und so scheint das Denken entweder das wahre Ich zu sein, oder das Denken verdeckt dem Philosophen das wahre Ich. Sobald man das bemerkt hat, stellt sich eine weitere Beobachtung ein. Die nämlich, daß das Denken nicht bloß das Ich, sondern sich selber verdeckt. Man kann zwar denken, ja sogar das eigene Tun, das man im Denktakt ausübte, nachträglich denkend betrachten, aber das aktuell gegenwärtige Denken schwebt nun doch wieder im Hintergrund, und man kann es nicht erhaschen. Man kann sich in seiner Denktätigkeit als ein Tätiger nicht [21] anschauen. Man kann nur nachträglich überschauen, was man eben denkend getan hat²³).

«Das ist die eigentümliche Natur des Denkens, daß der Denkende das Denken vergißt, während er es ausübt. Nicht das Denken beschäftigt ihn, sondern nur der Gegenstand des Denkens, den er beobachtet.

²³ Vgl. W. J. Stein, «Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph», eine Antwort auf die erste und zweite Auflage der gleichnamigen Schrift Dr. Friedrich Traub's, Tübingen, S. 11. (Der Kommende Tag A.=G., Verlag 1921.)

Die erste Beobachtung, die wir über das Denken machen, ist also die, daß es das unbeobachtete Element unseres gewöhnlichen Geisteslebens ist.

Der Grund, warum wir das Denken im alltäglichen Geistesleben nicht beobachten, ist kein anderer als der, daß es auf unserer eigenen Tätigkeit beruht. Was ich nicht selbst hervor bringe, tritt als ein Gegenständliches in mein Beobachtungsfeld ein. Ich sehe mich ihm als einem ohne mich Zustande gekommenen gegenüber; es tritt an mich heran; ich muß es als die Voraussetzung meines Denkprozesses hinnehmen. Während ich über den Gegenstand nachdenke, bin ich mit diesem beschäftigt, mein Blick ist ihm zugewandt. Diese Beschäftigung ist eben die denkende Betrachtung. Nicht auf meine Tätigkeit, sondern auf das Objekt dieser Tätigkeit ist meine Aufmerksamkeit gerichtet. Mit anderen Worten: während ich denke, sehe ich nicht auf mein Denken, das ich selbst hervorbringe, sondern auf das Objekt des Denkens, das ich nicht hervorbringe.

Ich bin sogar in demselben Fall, wenn ich ... über mein Denken selbst nachdenke. Ich kann mein gegenwärtiges Denken nie beobachten; sondern nur die Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozeß gemacht habe, kann ich nachher zum Objekt des Denkens machen. Ich müßte mich in zwei Persönlichkeiten spalten: in eine, die denkt, und in die andere, welche sich bei diesem Denken selbst zusieht, wenn ich mein gegenwärtiges Denken beobachten wollte. Das kann ich nicht²⁴).» [22] Und weil und solange ich das nicht kann,

²⁴ R. Steiner, «Die Philosophie der Freiheit», 1894, S. 39; 1918 S. 42-43. Man vergleiche hiezu die philosophischen Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung von Johann Nicolas Tetens, Professor der Philosophie zu Kiel, Leipzig (Weidmanns Erben & Reich) 1777, Bd. I, S. 46f. «Es ist beobachtet worden, und es läßt sich unmittelbar und deutlich genug beobachten, daß man in eben demselbigen Augenblick, in dem wir uns einer Sache bewußt sind, indem wir über sie reflektieren und unsere Denkungstätigkeit auf sie verwenden, nicht daran gedenke, daß man denke. Man ist sich nicht bewußt, daß man sich einer Sache bewußt sey; jenes nemlich nicht in demselbigen Augenblick, worinn man dieses ist. Über unsere eigene Reflexion reflektieren wir nicht in demselbigen Augenblick, in

Fortsetzung nächste Seite

ist das selbstbewußte Ich abgetrennt von der Natur. Der Umstand, daß das [23] Denken auf meiner eigenen Tätigkeit beruht, verhindert mich, den Weg zur Natur zu finden. Aber hier entsteht die Frage: Wie ist es möglich, daß das Denken, das doch gerade das objektive Wesen der Dinge erfaßt, doch ganz auf meiner subjektiven Tätigkeit beruht? Es kann doch

dem wir mit ihr bey einem Gegenstand beschäftigt sind. (Man sehe des Hrn. Merians Abhandlung darüber, in den Schriften der berlinischen Akademie der Wissenschaften, 1762.) Die Ursache davon fällt uns gleich auf. Wenn die Denkkraft der Seele mit dem Bewußtseyn, mit dem Unterscheiden, mit dem Überlegen der Idee, die sie vor sich hat, beschäftigt ist, so ist sie schon als eine Denkkraft tätig, und wirket auf eine vorzügliche Art nach einer bestimmten Richtung hin. Sollte sie nun in demselben Augenblick auch über diese ihre Tätigkeit reflektieren, so müßte sie die nervliche Arbeit zugleich auf die Tätigkeit verwenden. Kann sie aber ihr Vermögen des Bewußtseins zerspalten, und mit einem Theil desselben bey der Idee von der Sache, und mit dem andern zugleich bey der Anwendung, die sie von dem Vermögen machet, wirksam seyn? Sie müßte als denn noch mehr thun, als auf zwey Sachen auf einmal aufmerken. Dieß letztere läßt sich noch wohl auf eine gewisse Weise thun, aber wenn sie ihre Aufmerksamkeit und ihr Gewahrnehmungsvermögen auf eine Idee verwendet, wie will sie solche denn zugleich auf ihre eigene Aufmerksamkeit und auf ihr eigenes Gewahrnehmen verwenden? Indem wir denken, und dieß zeigt sich am deutlichsten, wenn wir mit Anstrengung und mit einem glücklichen Fortgange denken, wissen wir nicht davon, daß wir denken. Sobald wir auf das Denken selbst zurücksehen,, so ist der Gedanke entwischt, wie das gegenwärtige Zeitmoment, das schon vergangen ist, wenn man es er. greifen will.

Ebenso verhält es sich bey allen übrigen selbstthätigen Äußerungen unserer Denkkraft: ebenso so bey dem Urteilen, bey dem Folgern und Schlüssen. Der Zeitpunkt der Handlung schließt die Reflexion über dieselbe Handlung aus. Diese letztere folget erst auf jene. Hr. Merian hat hierauf seine Kritik über des Descartes Grundsatz «ich denke» gebauet, an dessen Statt es seiner Meinung nach heißen müßte : ich habe gedacht. Jenes ist ein Ausdruck des Bewußtseins, das wir von unserem Denken haben, und stellt dieses als gegenwärtig immer dar, in dem Augen blick, da wir uns dessen bewußt sind. Aber so ist es nicht, sagt Hr. Merian, es ist schon vergangen, wenn wir danach umsehen, und es beobachten. Aber ob ich gleich gegen die Erfahrung nichts einwende, aus welcher diese Folge gezogen wird, so deucht mich doch, eine solche Erinnerung gegen Descartes sey mehr eine Spitzfindigkeit, als eine scharfsinnige Kritik. Ich kann auch in der gegenwärtigen Zeit sagen: ich denke: denn dies soll nur den Aktus des gegenwärtigen Denkens ausdrücken; nicht aber so viel heißen, als: ich denke, daß ich denke, oder: ich weiß, daß ich denke.»

nicht sein, daß das objektive Wesen der Dinge durch meine subjektive Tätigkeit hervorgebracht wird! Das ist auch ganz unmöglich. Wie aber, wenn das Ich erst ausgelöscht hätte, was es nachher von sich aus wieder erzeugt? Die Frage braucht bloß gestellt zu werden und sofort ist klar, daß sie die einzige Lösung mit sich bringt.

«Es liegt im Wesen der Seele, beim ersten Anblick der Dinge etwas auszulöschen, das zu ihrer Wirklichkeit gehört. Daher sind sie für die Sinne so, wie sie nicht in Wirklichkeit sind, sondern so, wie die Seele sie gestaltet. Aber ihr Schein (oder ihre bloße Erscheinung) beruht darauf, daß die Seele ihnen erst weggenommen hat, was zu ihnen gehört. Indem der Mensch nun nicht bei dem ersten Anschauen der Dinge verbleibt, fügt er im Erkennen das zu ihnen hinzu, was ihre volle Wirklichkeit erst offenbart. Nicht durch das Erkennen fügt die Seele etwas zu den Dingen hinzu, was ihnen gegenüber ein unwirkliches Element wäre, sondern vor dem Erkennen hat sie den Dingen genommen, was zu ihrer wahren Wirklichkeit gehört²⁵).»

Dasjenige Stück Welt, das wir im Erkennen selbstschöpferisch hervorbringen, löschen wir (uns unbewußt) vor aller Erkenntnis aus. In uns selbst löscht das Denken sich selbst aus. Das Denken als unbeobachtetes Element bildet den Strom, der [24] zwischen Ich und Natur fließt, der das Ich abtrennt von der Natur. Wäre das Denken ein Naturprozeß, so erlebten wir es überhaupt nicht, weil wir es selbst wären. Wir erlebten es ebensowenig wie die Verdauung.

Um das Wesen dessen zu erkennen, was uns von der Natur abtrennt, müßte man erleben können, was das Denken – als Naturprozeß in uns ist, d. h. man müßte wissen (und zwar nicht durch eine Theorie, sondern durch innere Beobachtung), was wir denkend an unseren Leibern tun. Wir müßten aus dem gewöhnlichen Bewußtsein, das nur denkt, ein zweites hervortreiben, das dem ersten denkenden Bewußtsein zusieht. Ein Mensch, welcher das erste und das

²⁵ R. Steiner, «Die Rätsel der Philosophie», Bd. II, S. 230--231.

zweite Bewußtsein nebeneinander hätte, also nicht bloß einen Bewußtseinswechsel vollzöge, wie wir beim Erwachen, ein solcher Mensch würde nicht bloß theoretisch wissen, daß z. B. dem Denkprozeß Vorgänge im Nervensystem des Menschen entsprechen, sondern er würde denkend eben nicht bloß denken, sondern den Inhalt seiner Gedanken aus den sich abspielenden Naturprozessen ablesen. Ein solcher Mensch würde den Zusammenhang des Logischen mit dem Psychologisch-Physiologischen unmittelbar erfahrungsgemäß durchschauen.

Die Selbstbeobachtung, deren das gewöhnliche Bewußtsein fähig ist, lehrt darüber nur, daß wir – wenn wir denken – ehe der Gedanke klar vor uns steht, uns anstrengen müssen, daß wir tätig sein müssen. Erst nachdem diese Tätigkeit von uns ausgeübt worden ist, steht der Gedanke klar und deutlich vor uns. Der Beobachtung der meisten Menschen entgeht aber diese vorbereitende Tätigkeit fast ganz. Ihre Aufmerksamkeit ist, während sie denken, ganz auf das gerichtet was als Gedanke aufleuchtet, sobald die vorbereitende Tätigkeit abgelaufen ist. Sie wissen nur dumpf, daß sie etwas getan haben (empfinden es vielleicht sogar als Anstrengung), was sie aber tun, indem sie die vorbereitende Tätigkeit üben, als deren Resultat der Gedanke aufleuchtet, das wissen sie nicht. Aber gerade darauf kommt es an. «Wenn der Mensch denkt, so ist sein Bewußtsein auf die Gedanken gerichtet. Er will durch die Gedanken etwas vorstellen; [25] er will im gewöhnlichen Sinne richtig denken. Man kann aber auch auf anderes seine Aufmerksamkeit richten. Man kann die Tätigkeit des Denkens als solche in das Geistesauge fassen. Man kann z. B. einen Gedanken in den Mittelpunkt des Bewußtseins rücken, der sich auf nichts Äußeres bezieht, der wie ein Sinnbild gedacht ist, bei dem man ganz unberücksichtigt läßt, daß er etwas Äußeres abbildet. Man kann nun in dem Festhalten eines solchen Gedankens verharren. Man kann sich ganz einleben nur in das innere Tun der Seele, während man so verharrt. Es kommt hierbei nicht darauf an, in Gedanken zu leben, sondern darauf, die

Denktätigkeit zu erleben²⁶).» Aber wie gesagt, das bringt nicht jeder gleich fertig. Einer, der es nicht vermag, ist z. B. Locke. Er sagt: «... Ich fordere jeden auf, zu versuchen, ob er eine irgendwie beträchtliche Zeit lang in seinem Geiste eine einzelne Idee ohne eine zweite unverändert festhalten kann » «Alles, was hiebei in seiner Macht steht, ist, glaube ich, bloß darauf zu merken und zu beachten, welche Ideen es sind, die vor seinem Verstande vorüberziehen ²⁷)».

Eine Zwischenstufe zwischen Steiner und Locke bildet Husserl. Er steht in seinen logischen Untersuchungen (1913) auf demselben Punkt, auf welchen R. Steiner sich in seiner Philosophie der Freiheit (1894) mit den Worten stellte: «Ich kann mein gegenwärtiges Denken nie beobachten; sondern nur die Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozeß gemacht habe, kann ich nachher zum Objekt des Denkens machen. Ich müßte mich in zwei Persönlichkeiten spalten, in eine, die denkt, und in die andere, die sich bei diesem Denken selbst zusieht, wenn ich mein gegenwärtiges Denken beobachten wollte. Das kann ich nicht²⁸).»

Daß in diesen Worten die Stufe gekennzeichnet ist, auf welcher Husserls logische Untersuchungen stehen, möge die Stelle [26] Bd. II, 1. Teil, S. 9, belegen: «Die Quelle aller Schwierigkeiten liegt in der widernatürlichen Anschauungs- und Denkrichtung, die in der phänomenologischen Analyse gefordert wird. Anstatt im Vollzuge der mannigfaltig aufeinander gebauten Akte aufzugehen und somit die in ihrem Sinne gemeinten Gegenstände sozusagen naiv als seiend zu setzen und zu bestimmen oder hypothetisch anzusetzen, daraufhin Folgen zu setzen u. dgl., sollen wir vielmehr «reflektieren», d. h. diese Akte selbst und ihren immanenten Sinnesgehalt zu Gegenständen machen. Während Gegen-

²⁶ R. Steiner, «Die Rätsel der Philosophie», Bd. 11, S. 235.

²⁷ John Locke, «Über den menschlichen Verstand», Universal-Bibliothek 3816-3820, aus dem Englischen übersetzt von Th. Schultze, z. Buch, 14. Kap. § 13 und § 15.

²⁸ R. Steiner, «Die Philosophie der Freiheit», S. 39. Neue Auflage 1918. S. 42--43.

stände angeschaut, gedacht, theoretisch erwogen und dabei in irgendwelchen Seinsmodalitäten als Wirklichkeiten gesetzt sind, sollen wir unser theoretisches Interesse nicht auf diese Gegenstände richten, nicht sie als Wirklichkeiten setzen, so wie sie in der Intention jener Akte erscheinen oder gelten, sondern im Gegenteil eben jene Akte, die bislang gar nicht gegenständlich waren, sollen nun die Objekte der Erfassung und theoretischen Setzung werden; in neuen Anschauungs- und Denkakten sollen wir sie betrachten, sie ihrem Wesen nach analysieren, beschreiben, zu Gegenständen eines empirischen oder ideierenden Denkens machen. Das aber ist eine Denkrichtung, die den allerfestesten, von Anbeginn unserer psychischen Entwicklung sich immerfort steigenden Gewohnheiten zuwider ist.»

Nun entsteht die Frage: als was zeigt sich denn unsere eigene Denktätigkeit, wenn man sie als lebendig gegenwärtige erfaßt und so die Spaltung in die zwei Bewußtseine wirklich vollzieht? In welcher Beziehung stehend erscheint dann das selbstbewußte Ich zum Leibe? Die Antwort auf diese Frage hat Aristoteles in seiner Lehre vom wirkenden Verstand (νοῦς ποιητιχοῦς) gegeben. In dem Werk «Aristoteles und seine Weltanschauung²⁹⁾» faßt Franz Brentano seine Anschauung, die er 1867 in seinem berühmten Werk «Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom «νοῦς ποιητιχοῦς» ausführlich dargelegt hat, in die Worte: Aristoteles «nimmt an, daß vor allem Denken ein Einfluß von dem Geiste auf das sensitive Organ, in [27] welchem die Phantasmen sind, geübt werde, welcher dieses zur Rückwirkung befähige. Das und nichts andres ist die Funktion des νοῦς ποιητιχοῦς, aus welchem manche ein höheres denkendes Vermögen der Seele, manche sogar eine besondere einheitliche, alle Menschengeister erleuchtende höhere Intelligenz oder auch die Gottheit selber machen wollten, während der νοῦς ποιητιχοῦς gar nicht denkt, sondern nur durch seine zunächst auf den sinnlichen Teil gerichtete Wirksamkeit unser geistiges Denkvermögen aus einem bloß in Möglichkeit Den-

²⁹⁾ A. a. O. S. 132.

kenden zum wirklich Denkenden macht.» Oder, um die Worte hierher zu setzen, die Brentano in jener angeführten umfangreicheren Schrift gebraucht: «Der wirkende Verstand erscheint als eine vor allem Denken und daher bewußtlos wirkende Kraft des geistigen Teiles unserer Seele, die, zunächst dem sensitiven Teile zugewandt, ihm den nötigen, Impuls zur Rückwirkung auf das Geistige gibt und so die wirkende Ursache unseres Denkens wird. Er ist das Licht, welches die Phantasmen erleuchtend, das Geistige im Sinnlichen für das Auge unseres Geistes erkennbar macht.»³⁰⁾

Der νοῦς ποιητιχός, der im gewöhnlichen Bewußtsein das unbeobachtete Element ausmacht und eben dadurch das selbstbewußte Ich von der Natur trennt, der muß erlebt werden, indem das gewöhnliche Bewußtsein aus sich ein anderes, höheres Bewußtsein als ein zweites neben dem gewöhnlichen Bewußtsein vorhandenes, her austreibt, das sich nun nicht mehr in der eigenen Denktätigkeit darin stehend erfüllt, sondern auf diese als einen ihm äußeren Vorgang hinblickt. Dieses Bewußtsein erlebt das gewöhnliche Denken als einen Außenvorgang und erfüllt sich selbst mit seiner wahren Wesenheit in einem neuen Element. Von diesem neu gewonnenen Bewußtsein aus erscheint die früher unbewußt gebliebene Denktätigkeit als ein auf die eigene Leiblichkeit gerichtetes Tun, welches den Leib so präpariert, daß derselbe, sobald die Tätigkeit abgeschlossen ist, den Gedanken im [28] gewöhnlichen Bewußtsein aufleuchten läßt. Unsere Organisation zeigt uns die Welt nur von seiten des Scheins, die Sinne liefern uns bloß die Erscheinung, das Wie. Was uns so durch die Vermittlung der Sinne erscheint, das müssen wir denkend erfassen. Unsere Organisation zerreißt die einheitliche Welt in zwei Teile, ehe sie unser bewußtes Erlebnis wird. Der eine Teil steht als Sinnenwelt vor uns, der andere wird durch unsere Organisation ausgelöscht. Durch unsere eigene schöpferische Tätigkeit bringen wir nun zur Erscheinung,

³⁰ A. a. O. S. 180. Die Sprache, welche vom Aufblitzen und Einleuchten eines Gedankens spricht, stellt den νοῦς ποιητιχός unter dem Bilde eines zuckenden Blitzes vor, der die Phantasmen erleuchtet.

was wir vor allem Erkennen verlöscht haben. Durch diese Technik des Auslöschens der halben Wirklichkeit, um diese wieder schöpferisch zur Erscheinung zu bringen, sind wir ein selbstbewußtes Ich. Wir danken unsere Ich-heit den Kräften, welche uns verhüllen, daß wir der Welt erst genommen haben, was wir erkennend hervorbringen. Das erst Verlöschte, später als Resultat der eigenen Tätigkeit Aufleuchtende sind die Begriffe.

«Nicht an den Gegenständen liegt es, daß sie uns zunächst ohne die entsprechenden Begriffe gegeben werden, sondern an unserer geistigen Organisation. Unsere totale Wesenheit funktioniert in der Weise, daß ihr bei jedem Dinge der Wirklichkeit von zwei Seiten her die Elemente zufließen, die für jede Sache in Betracht kommen: von seiten des Wahrnehmens und des Denkens ... Es hat mit der Natur der Dinge nichts zu tun. wie ich organisiert bin, sie zu erfassen. Der Schnitt zwischen Wahrnehmen und Denken ist erst in dem Augenblicke vorhanden, wo ich, der Betrachtende, den Dingen gegenüberrete³¹).»

«Die Wahrnehmung ist der Teil der Wirklichkeit, der objektiv, der Begriff derjenige, der subjektiv (durch Intuition...) gegeben wird. Unsere geistige Organisation reißt die Wirklichkeit in diese beiden Faktoren auseinander. Der eine Faktor erscheint dem Wahrnehmen, der andere der Intuition. Erst der Zusammenhang der beiden, die gesetzmäßig sich in das Universum eingliedernde Wahrnehmung, ist volle Wirklichkeit. Betrachten wir die [29] bloße Wahrnehmung für sich, so haben wir keine Wirklichkeit, sondern ein zusammenhangloses Chaos; betrachten wir die Gesetzmäßigkeit der Wahrnehmungen für sich, dann haben wir es bloß mit abstrakten Begriffen zu tun. Nicht der abstrakte Begriff enthält die Wirklichkeit; wohl aber für die denkende Beobachtung, die weder einseitig den Begriff, noch die Wahrnehmung für sich betrachtet, sondern den Zusammenhang beider³²).»

³¹ R. Steiner, «Die Philosophie der Freiheit», 1894, S. 86; 1918, S. 90,

³² R. Steiner, «Die Philosophie der Freiheit», 1894, S. 236; 1918, S. 258.

Und so kann man auch die Wirklichkeit des Denkens nicht erfassen, wenn man bloß das Logische am Denken beachtet. Das Denken, das für das gewöhnliche Bewußtsein unbeobachtetes Element ist, muß nicht bloß gedacht, sondern auch beobachtet werden. Das Denken selbst muß wahrgenommen werden. Mit dieser Forderung deuten wir auf ein Zweifaches im Denken. Einmal auf das, was jeder kennt, das in der Erinnerung anschaubare Denken, von dem z. B. Husserl spricht. Dann auf das aktuell gegenwärtige Denken, das völlig unanschaulich ist für das gewöhnliche Bewußtsein. Und es entsteht die Frage: was sind diese beiden in ihrem Verhältnis zueinander. Oder anders ausgedrückt: was vom Denken kann erinnert werden und was ist das, was in der Erinnerung nicht erfaßt werden kann? Was ist der Teil des Denkens, der in das gewöhnliche Bewußtsein deshalb nicht eingeht, weil dieses Bewußtsein des Denkens nicht anders, als in der Erinnerung habhaft wird? Die Beantwortung dieser Frage ist von der größten Bedeutung. Es ist nämlich in der Erinnerung nur das festhaltbar, was seinem Wesen nach nicht zerstört wird, wenn man es starr, bewegungslos macht. Die Erinnerung bewahrt zwar äußere Gestalten, Bilder, Formen, auch Werdeprozesse im Objektiven. Wir haben aber kein Erinnerungsvermögen für Werdeprozesse des Denkens. Das Bewegte als Bewegtes, das Lebendige als Lebendiges, kann erinnert werden im Objektiven – das Werden des Denkens selbst aber so wenig, wie eine Pflanze frisch bleiben und Blätter und Blüten entwickeln kann, wenn man sie in ein [30] Herbarium legt. Wir können sozusagen nur den Gedankenleichenam erinnern³³). Das Tätig-Lebendige des Denkens, das in fortwährender Metamorphose sich befindet, kann nicht erinnert werden. Die Erinnerung ist immer die Erinnerung an etwas, an ein bildliches, bestimmtes, geformtes, sich gestaltendes Dieses-da. Das Denken als aktuell Gegenwärtiges ist aber kein festlegbarer, sondern ein belebter, in sich versatiler, durch und durch beweglicher Prozeß, der

³³ Vgl. «Von Seelenrätseln» (I. Anthropologie und Anthroposophie, II. Max Dessoir über Anthroposophie, III. Franz Brentano (ein Nachruf) von Rudolf Steiner, Berlin 1917, S. 213-218: «Von der Abstraktheit der Begriffe».

in der Erinnerung wie erstarrt geworden ist. Es ist, wie wenn man im status praesens eine bewegte Wasserströmung sähe, die beim Wiederauftreten im status praeteritum zu Eis geworden ist.

Als ein solch innerlich versatiles und lebendigbewegliches Gebilde muß man auch, wie Rudolf Steiner einmal bemerkt hat³⁴), den Allgemein-Begriff auffassen, wenn man nicht an Lockes fehlerhaftes, allgemeines Dreieck glauben will, das weder rechtwinkelig, [31] noch stumpfwinkelig, noch spitzwinkelig und doch alles dies zugleich sein soll. Berkeley hat darauf hingewiesen, daß dies etwas Absurdes ist³⁵). Aber es ist richtig gedacht nicht absurder als die Rose, die weder Same, noch Knospe, noch Blüte und doch auch wieder dies alles zugleich ist. Der Allgemeinbegriff lebt. Er ist ein Lebewesen und gehört der Sphäre des aktuell gegenwärtigen lebendigen Gedankens an. Wer nur ein Organ für den Begriffsleichnam hat, der in der Erinnerung festgehalten werden kann, der ist eben auch da Nominalist, wo der Realismus am Platz ist. Der Realismus ist nämlich nicht

³⁴ Vier Vorträge, gehalten während der zweiten Versammlung der anthroposophischen Gesellschaft vom 18.-24. Januar 1914 in Berlin. Steiner sagte damals im ersten dieser vier Vorträge über den Allgemeinbegriff: «Zweierlei kann man machen und auch verlangen auf diesem Gebiete. Das Erste, was man verlangen kann, ist, daß man es hübsch bequem hat: wenn jemand einem ein Dreieck aufzeichnet, dann ist es fertig und man weiß, wie es ausschaut : jetzt kann man hübsch ruhen in dem Gedanken, denn man hat, was man will. Man kann aber auch das andere machen: das Dreieck gleichzeitig als einen Ausgangspunkt betrachten und jeder Seite erlauben, daß sie sich mit verschiedenen Geschwindigkeiten und nach verschiedenen Richtungen dreht. In diesem Falle hat man es aber nicht so bequem, sondern man muß in seinen Gedanken Bewegungen aus= führen. Aber dafür hat man auch wirklich den allgemeinen Gedanken «Dreieck» darinnen; er ist ja nur nicht zu erreichen, wenn man bei einem Dreieck abschließen will. Der allgemeine Gedanke «Dreieck» ist da, wenn man den Gedanken in fortwährender Bewegung hat, wenn er versatil ist.» Ganz ähnliches sagt Husserl («Logische Untersuchungen», Bd. II, 1. Teil S. 134). Die allgemeine Idee vom Dreieck, als Idee der Dreieckigkeit, ist also Idee von dem, was von jedem Dreieck als solchem gehabt wird; nicht ist sie aber die Idee von einem Dreieck selbst».

³⁵ The principles of human knowledge», by George Berkeley XIII

überall richtig, sondern nacheinander Bemerkung Rudolf Steiners³⁶) gibt es ein ganzes Gebiet, wo der Nominalismus am Platze ist. Überall da, wo keine Metamorphose wechselnder Gestalten, deren Formen fließend ineinander übergehen, sich darlebt, überall, wo wie im Gebiet der Zahl das nächste aus dem früheren hervorgeht, nicht durch einen lebendigen Prozeß, sondern durch ein Hinzutun – also im weiten Gebiet des Unlebendigen –, da ist der Nominalismus am Platze. In seiner Kritik der Lockeschen und Berkeleyschen Fehler, die sie in ihrer Lehre von den Allgemeinbegriffen machen, sagt Husserl: «Man bringt es nicht über sich, die Denkkakte als das zu nehmen, als was sie sich rein phänomenologisch darstellen, sie somit als völlig neuartige Aktcharaktere gelten zu lassen, als neue ‚Bewußtseinsweisen‘ gegenüber der direkten Anschauung³⁷).» Aber Husserl kommt, obwohl er so etwas fühlt, wie [32] daß man über das gewöhnliche Bewußtsein hinaus muß, um den Allgemeinbegriff wirklich zu finden, nicht über das gewöhnliche Bewußtsein hinaus. Um den Unterschied klar zu machen, der zwischen den beiden Denkern Husserl und Steiner besteht, will ich zwei Buchstellen gegenüberhalten.

Husserl sagt³⁸) «Wiederholen wir oder irgendwelche andere Personen denselben Satz mit gleicher Intention, so hat jede ihre Phänomene, ihre Worte und Verständnismomente. Aber gegenüber dieser unbegrenzten Mannigfaltigkeit individueller Erlebnisse ist das, was in ihnen ausgedrückt ist,

³⁶ Vier Vorträge, a. a. O. zweiter Vortrag (Berlin, 21. Januar 1914). «Das aber, was ich gestern gesagt habe, daß man, um den allgemeinen Begriff zu finden, das Entsprechende in Bewegung übergehen lassen soll, kann man bei dem Begriffe „Zahl“ nicht machen. Denn die Eins geht nie in die Zwei über, man muß immer Eins dazugeben. Auch nicht im Gedanken geht die Eins in die Zwei über, die Zwei in die Drei auch nicht. Es existieren nur einzelne Zahlen, nicht die Zahl „im allgemeinen“. Für das, was in den Zahlen vorhanden ist, ist der Nominalismus absolut richtig; für das, was so vorhanden ist, wie das einzelne Tier gegenüber seiner Gattung, ist der Realismus absolut richtig.»

³⁷ «Logische Untersuchungen», Bd. II, 1. Teil, S. 182.

³⁸ «Logische Untersuchungen», Bd. II, 1. Teil, S. 99

überall ein Identisches, es ist dasselbe im strengsten Sinne des Wortes. Mit der Zahl der Personen und Akte hat sich die Satzbedeutung nicht vervielfältigt, das Urteil im ideallogischen Sinne ist eines.»

Denselben Tatbestand schildert Steiner³⁹): «Es ist auf dieser Stufe» (auf der Stufe, die erreicht ist, sobald man durch das Erleben des aktuell gegenwärtigen Denkens neben dem gewöhnlichen ein zweites, höheres Bewußtsein erreicht hat) «kein Unterschied mehr zwischen Plato und mir; denn was uns trennt, gehört einer niederen Erkenntnisstufe an. Wir sind nur als Individuen getrennt; das in uns wirkende Allgemeine ist ein- und dasselbe. Auch über diese Tatsache läßt sich nicht streiten mit dem, der von ihr keine Erfahrung hat. Er wird immer betonen: Plato und du sind zwei. Daß diese Zweiheit, daß alle Vielheit als Einheit wiedergeboren wird in dem Aufleben der höchsten Erkenntnisstufe: das kann nicht bewiesen, das muß erfahren werden. So paradox es klingt; es ist eine Wahrheit: die Idee, die Plato vorstellte, und die gleiche Idee, die ich vorstelle, sind nicht zwei Ideen. Es ist eine und dieselbe Idee. Und nicht zwei Ideen sind, die eine in Platos Kopf, die andere in meinem; sondern im höheren Sinne durchdringen sich Platos Kopf und der meine; es durchdringen sich alle Köpfe, welche die gleiche, eine Idee fassen; und diese Idee ist nur als Einzige einmal vorhanden. [33] Sie ist da; und die Köpfe versetzen sich alle an einen und denselben Ort, um diese Idee in sich zu haben.»

Der Unterschied dieser beiden Darstellungen liegt darin, daß der Darstellung Steiners ein Erlebnis zugrunde liegt, das in dem Bewußtsein sich eingestellt hat, das erreicht wird, wenn man über das gewöhnliche Bewußtsein hinauskommt, während Husserls Darstellung rein gedanklich ist. Dasselbe Erlebnis wie Steiner spricht Paul Asmus aus⁴⁰): «Die Tätig-

³⁹ Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zu modernen Weltanschauungen*. Berlin 1901, S. 15. (GA 7, S. 31)

⁴⁰ «Die indogermanischen Religionen in den Hauptpunkten ihrer Entwicklung», Bd. 1, S. 29.

keit, uns in ein anderes zu versenken, nennen wir «Denken». Im Denken hat das Ich seinen Begriff erfüllt, es hat sich als einzelnes selbst aufgegeben; deshalb befinden wir uns denkend in einer für alle gleichen Sphäre, denn das Prinzip der Besonderung, das da in dem Verhältnis unseres Ich zu dem ihm anderen liegt, ist verschwunden in der Tätigkeit der Selbstaufhebung des einzelnen Ich, es ist da nur die allen gemeinsame Ich-heit.» Man kann dabei denken an das allgemeine Menschheit-Ich, wie es Johannes Rehmke erkenntnistheoretisch und psychologisch vertritt und wie es z. B. Krey in seiner Abhandlung «Zum Problem der Materie⁴¹⁾» statuiert oder man könnte auch an Fichte erinnern.

Die hier angeführten Stellen zeigen, wie die Gedankenwelt aussieht, wenn man sie vom Standpunkte betrachtet, welcher erklimmen wird, wenn man die Denktätigkeit als solche erlebt. Das gedanklich Faßbare erscheint als das Zentrum der Welt, in das wir uns denkend hineinarbeiten. Die eine logische Bedeutung des Begriffes ist dort auch nur einmal vorhanden. Sie ist aber nicht als ein Bestimmtes, Geformtes, Faßbares, sondern als ein in sich Tätig-Lebendiges da. Als solches ist sie eine Wirklichkeit, das wirksame Eine hinter den vielen Gestaltungen der Sinneswelt, die Gattung hinter den vielen Individuen. Das aber, was in unserem Bewußtsein erscheint, der Gedanke, ist für sich allein nur eine halbe Wirklichkeit, ein völlig subjektives [34] Produkt, dessen «Was» aber identisch ist mit dem, was die Bedeutung meint. Der Begriff, insofern er dem Bewußtsein erscheint, ist hervorgebracht durch individuelle leibliche und seelische Prozesse. Sein «Was», sein Wesentliches aber ist das Lebendig-Tätige, Identisch-Eine. Fragen wir also: welche Rolle spielt das Leiblich-Seelische im Erkenntnisprozeß, so müssen wir antworten: es vervielfältigt das Identisch-Eine. Was wir in unserem Bewußtsein haben, das ist ganz Produkt seelisch-leiblicher Vorgänge. Aber das «Was», das Wesentliche des Gedankens ist nicht von uns erzeugt, sondern es ist ein

⁴¹⁾ «Zum Problem der Materie», eine philosophische Untersuchung von Ernst Krey, Greifswald, Verlag von Ludwig Bamberg 1873.

Wesentliches, eben weil es das Wesen der Dinge selbst ist. Wir haben gesehen, daß der nachträglichen Beobachtung des Denkens gegeben ist nicht der ursprüngliche Denkkakt in seinem Werden als in einer Reproduktion seines unmittelbaren Wesens, sondern verändert als festgewordenes ideelles Gebilde. Er hat also im Ich einen nicht bloß erkenntnis-mäßig zu umspannenden, sondern einen vom Erkennen unabhängigen realen Prozeß durchgemacht. Das Resultat dieses Prozesses wird beobachtet und zeigt, daß man mit dem Denken nicht bloß in dem Subjektiven steckt, das man innerhalb des Bewußtseins vollzieht, sondern in einem objektiven Prozeß, der seiner Wesenheit nach ebenso in der Natur wie im menschlichen Subjekt ist. Wir leben also denkend ausgegossen in der Welt, außerhalb unseres Leiblich-Seelischen⁴²⁾ den Weltprozeß mit, können aber dieses lebendige Hineinverwobensein in den Strom des [35] Weltgeschehens durch unser gewöhnliches Bewußtsein nicht erleben. Wir erleben auch nicht den Prozeß, welcher dies Hineinverwobensein in das Wesen des All vor uns verdeckt, sondern wir erleben bloß die letzte Phase, das subjektive Noch-einmal-Schaffen dessen, was wir erst ausgelöscht haben.

«Zunächst ist das seelische Erleben des Menschen, wie es sich im Denken, Fühlen und Wollen offenbart, an die leiblichen Werkzeuge gebunden. Und es gestaltet sich so, wie es durch diese Werkzeuge bedingt ist. Wer aber meint, er sehe das wirkliche Seelenleben, wenn er die Äußerungen der Seele durch den Leib beobachtet, der ist in demselben Fehler

⁴²⁾ E. A. Karl Stockmeyer hat diesen Gedanken in einem Artikel «Vom Gedankenkampf um die Wirklichkeit, Skizzen zur Erkenntnistheorie der Gegenwart», Aprilheft 1917 der Halbjahrsschrift: «Das Reich», Der Kommende Tag A.-G, Verlag, Stuttgart, näher ausgeführt, er sagt dort S. 12. «Man könnte nun einwenden, daß das Ich doch nur dann als außerhalb des Körpers befindlich angesehen werden könnte, wenn es diesen von außen anschauen könnte, wie man einen anderen Menschen anschaut, wenn es also, mit anderen Worten, dem Körper begegnen könnte. In Wirklichkeit, so kann man sagen, könne das Ich sich höchstens eine solche Begegnung denken. Das ist wahr, besagt aber nur, daß eben das Ich nur insofern sich aus dem Leibe befreien kann, als es denkt, nicht aber insofern es wahrnimmt.»

befangen, wie einer, der glaubt, seine Gestalt werde von dem Spiegel hervorgebracht, vor dem er steht, weil der Spiegel die notwendigen Bedingungen enthalte, durch die sein Bild erscheint. Dieses Bild ist sogar in gewissen Grenzen als Bild von der Form des Spiegels usw. abhängig; was es aber darstellt, das hat mit dem Spiegel nichts zu tun. Das menschliche Seelenleben muß, um innerhalb der Sinneswelt sein Wesen voll zu erfüllen, ein Bild seines Wesens haben. Dieses Bild muß es im Bewußtsein haben; sonst würde es zwar ein Dasein haben, aber von diesem Dasein keine Vorstellung, kein Wissen. Dieses Bild, das im gewöhnlichen Bewußtsein der Seele lebt, ist nun völlig bedingt durch die leiblichen Werkzeuge. Ohne diese würde es nicht da sein, wie das Spiegelbild nicht ohne den Spiegel. Was aber durch dieses Bild erscheint, das Seelische selbst, ist seinem Wesen nach von den Leibeswerkzeugen nicht abhängiger als der vor dem Spiegel stehende Beschauer von dem Spiegel. Nicht die Seele ist von den Leibeswerkzeugen abhängig, sondern allein das gewöhnliche Bewußtsein der Seele⁴³).»

Zusammenfassung:

Das selbstbewußte Ich identifiziert sich zuerst mit dem Leib, dann mit den Erinnerungen, dann mit den Trieben, Leidenschaften und Begierden, dann mit dem moralischen Wesen, dann endlich [36] mit der Sphäre der allen gemeinsamen Ich-heit, erlebt von einem höheren Bewußtsein aus. Es erlebt dann, wenn es dieses höhere Bewußtsein realisiert, sich: als die allen gemeinsame Ich-heit, die allen gemeinsame Ich-heit: als sich. Weil aber Liebe: «das Erleben des andern in der eigenen Seele», Denken: aber «die Tätigkeit» ist, «sich in ein anderes zu versenken», so fließen auf dieser Stufe denkende Hingabe an die allen gemeinsame Ich-heit, liebendes Hereinnehmen der allen gemeinsamen Ich-heit in die eigene Seele harmonisch zusammen. Diese Stufe erreicht die naturwissenschaftliche Vorstellungsart nicht, «denn im Grunde arbeitet alles wissenschaftliche Streben der neueren

⁴³ R. Steiner, «Vom Menschenrätsel», S. 227-228.

Zeit mit den wissenschaftlichen Denkermitteln, welche der Loslösung des selbstbewußten Ich von der wahren Wirklichkeit dienen⁴⁴». Goethe aber basiert ganz auf dieser Stufe. Er sagt: ob man sich als selbstbewußtes Ich der Natur gegenüber fremd fühlt, ob man sich in Natur, Natur in sich erlebt – das hängt nur davon ab, bis zu welcher Erkenntnisstufe man sich hinaufarbeitet:

*«Natur hat weder Kern noch Schale
Alles ist sie mit einem Male.
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist.»*

Vom Objekt und von der Methode der Naturwissenschaft.

Ehe wir nun darstellen, wie Goethe sich zur Erkenntnis der Natur stellt, müssen wir daran erinnern, daß in dieser Abhandlung überall, wo von einem scheinbar bloß abstrakten Idealismus aus ethische Betrachtungen herangezogen werden, dies nicht geschieht, um eben ethische Betrachtungen anzustellen, sondern weil diesen realen Seelenkräften, auf welche diese ethischen Betrachtungen hinweisen, eine wesentliche Rolle im Erkenntnisprozeß zufällt. Darauf ist schon auf S. 18 und 19 aufmerksam gemacht worden, wo von der Liebe die Rede war und wir weisen hier erneut [37] darauf hin, weil wir bemüht sind zu erweisen, daß auch, was als moralische Kräfte erscheint, nur eine Umformung ist primärer Seelenkräfte, die sich auf der einen Seite konstitutiv im Erkenntnisprozesse, auf der anderen Seite regulativ im moralischen Impulse zeigen.

Das Objekt einer Wissenschaft geht derselben völlig voran. Es ist das, womit die Wissenschaft ihr Werk beginnt, was ihren Ausgangspunkt darstellt (nämlich der Sache nach, nicht etwa der historischen Entwicklung nach), den sie nicht hervorbringt, sondern vorfindet. Es ist das, was zu-

⁴⁴ R. Steiner, «Die Rätsel der Philosophie», Bd. 11, S. 234.

nächst völlig frei ist von den Bestimmungen dieser Wissenschaft, für dieselbe ein bloß «Gegebenes».

Was das Objekt der Naturwissenschaft ist, kann daher nicht anders als durch eine Methode der Ausschließung gefunden werden. Indem man durch denkerische Tätigkeit alles aus dem Weltbild aussondert, was schon Naturwissenschaft ist, langt man schließlich am Ende dieser Tätigkeit bei dem an, was für diese Wissenschaft den Ausgangspunkt, das «Gegebene» ausmacht. Dabei kann es durchaus eintreten, daß dieses Absondern dessen, was aus dem Weltbild heraus soll, ein rein gedanklicher Prozeß ist, der zwar gedacht, aber nicht verwirklicht werden kann. Man weiß zwar am Ende des Prozesses, was für die Naturwissenschaft das «Gegebene» ist, man kann sich ihm aber nicht wirklich gegenübergestellt erleben, weil es vielleicht nicht gelingt, wirklich alle Elemente, von denen man weiß, daß sie nicht dazu gehören, von dem fernzuhalten, was am Ende als das Gegebene zurückbleibt. Weil sich das nun so verhält, kann es leicht sein, daß man sich in bezug auf das «Gegebene» in einer Täuschung befindet.

Was wirklich als das Objekt der Naturwissenschaft am Ende sich ergibt, also nicht was man meint, daß es sich ergibt, sondern was wirklich folgt, wenn man den Irrtum vermeidet, das ist von nichts anderem abhängig als von der Regel, welche man bei dem Absondern dessen, was kein bloß Gegebenes ist, befolgt. Diese Regel ist die Methode der Ausschließung und zugleich auch das methodische Verhalten der naturwissenschaftlichen [38] Vorstellungsart. Diese betrachtet nämlich, wenn sie von den Erscheinungen der Wärme spricht, nicht was als Wärme vom Menschen empfunden wird⁴⁵), sondern gewisse Vorgänge in den kleinsten Teilchen der Körperwelt. Oder, wenn sie von der Farbe handelt, spricht sie nicht vom Farberlebnis⁴⁶), sondern von Schwingungen eines völlig unwahrnehmbaren Äthers. Man kann dieses ihr Verhalten so kennzeichnen, daß man sagt:

⁴⁵ Vgl. Zusatz zur Neuauflage Nr. 1, S. 107.

⁴⁶ Vgl. Zusatz zur Neuauflage Nr. 2, S. 108.

«Die naturwissenschaftliche Vorstellungsart schließt aus allem, was sie betrachtet, dasjenige aus, was an dem Betrachteten durch das Innenwesen der Menschenseele erlebt wird.» Damit aber, daß die naturwissenschaftliche Vorstellungsart diese Regel für die Ausschließung dessen angibt, was aus dem Weltbild heraus muß, weist sie auf das hin, was in ihrem Reich das Gegebene sein muß: ein völlig außerhalb des menschlichen Innenwesens Stehendes. Die Wissenschaft baut sich aber, sobald das Gegebene feststeht, lediglich dadurch auf, daß die ideellen Bezüge der einzelnen Gegebenheiten untereinander aufgesucht werden. Das Innenwesen des Menschen kann daher, weil es als Gegebenheit aus dem Weltbild ausgeschlossen worden ist, im weiteren Ausbau der Wissenschaft, wenn es überhaupt in ihr vorkommt, nicht als Innenwesen, sondern nur als ideeller Bezug von Gegebenheiten erscheinen, die völlig außerhalb desselben stehen. Es figuriert dann das Ich in der Wissenschaft lediglich als von außen Angeschautes, nicht von innen Erlebtes, verliert somit seine wesentliche Bestimmung. Das Ich als Wesen geht der Naturwissenschaft auf diese Art verloren. Aber nicht einmal von außen schaut die Naturwissenschaft das Ich. Denn um auf das Ich von außen zu schauen, muß man aus dem Ich heraustreten. Tut man das nicht und hat doch das Ich als Anschauung vor sich, so kann das Angeschaute nicht das wahre Ich, sondern nur ein Doppelgänger sein. Nun tritt die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart aus dem Ich nicht wirklich heraus, befindet sich ihrem Objekt infolgedessen nicht als einem Erlebten, sondern nur als [39] einem Gedachten gegenüber. Die Welt, welche diese Vorstellungsart malt, ist also nicht die erlebte Sinnenwelt, sondern eine bloß gedachte, unwahrnehmbare Welt, die Wirklichkeit, d. h. Erlebnis, nur werden kann, wenn ihr Beschauer aus seinem Ich austritt und das für das gewöhnliche Bewußtsein bloß vorstellbare Ich vom Standpunkte eines höheren Bewußtseins zwar von außen, nichtsdestoweniger aber in seiner innersten Wesenheit erlebt. Dieses Bewußtsein steht dem Ich zwar gegenüber, kriecht aber in dasselbe sozusagen hinein. Nannten wir die Tätigkeit, uns in ein anderes zu versenken, «Denken», so ist

dieses Bewußtsein, welches wir das intuitive nennen wollen, ein solches, das erlebt, was wir denkend immer tun, wovon wir aber im gewöhnlichen Bewußtsein nur die Vorstellung, nicht das Erlebnis haben können. Weil die Naturwissenschaft die Wege in dieses übersinnliche Bewußtsein nicht findet, die ihre Methode sucht, befindet sie sich in dem Fall, entweder erkennen zu müssen, daß ihr «Gegebenes» ein erlebtes «Gegebenes» nur für ein anderes als das gewöhnliche Bewußtsein ist, oder aber sich über die Natur dieses «Gegebenen» einer Täuschung hinzugeben. Und dies letztere ist denn auch der Fall und die Naturwissenschaft glaubt, die Sinnenwelt sei das ihr «Gegebene». Aber damit die Sinnenwelt als das «Gegebene» sich erweise, dazu ist eine ganz andere Aussonderungsregel nötig, als die der Naturwissenschaft, und diese Regel ist die, welche Goethe seinen Naturbetrachtungen zugrunde gelegt hat.

In dem Aufsatz «der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt», der etwa 1793 verfaßt, 1823 gedruckt wurde, spricht Goethe seine Aussonderungsregel und damit seine Methode aus und legt so fest, was ihm als das «Gegebene» der Naturwissenschaft gelten muß: «Sobald der Mensch die Gegenstände um sich her gewahr wird, betrachtet er sie in bezug auf sich selbst, und mit Recht. Denn es hängt sein ganzes Schicksal davon ab, ob sie ihm gefallen oder mißfallen. Diese ganz natürliche Art, die Sachen anzusehen und zu beurteilen, scheint so leicht zu sein, als sie notwendig ist, und doch ist der Mensch [40] dabei tausend Irrtümern ausgesetzt, die ihn oft beschämen und ihm das Leben verbittern.

Ein weit schwereres Tagewerk übernehmen diejenigen, deren lebhafter Trieb nach Kenntnis die Gegenstände der Natur an sich selbst und in ihren Verhältnissen untereinander zu beobachten strebt: denn sie vermissen bald den Maßstab des Gefallens und Mißfallens, des Anziehens und Abstoßens, des Nutzens und Schadens; diesem sollen sie ganz entsagen, sie sollen als gleichgültige und gleichsam göttliche Wesen suchen und untersuchen was ist, und nicht was behagt. So soll den echten Botaniker weder die Schönheit noch die Nutzbarkeit der Pflanzen rühren, er soll ihre Bildung, ihr

Verhältnis zu dem übrigen Pflanzenreich untersuchen; und wie sie alle von der Sonne hervogelockt und beschienen werden, so soll er mit einem gleichen ruhigen Blicke sie alle ansehen und übersehen und den Maßstab zu dieser Erkenntnis, die Data der Beurteilung nicht aus sich, sondern aus dem Kreise der Dinge nehmen, die er beobachtet⁴⁷).»

Nicht der Ich-Verlust, die Entselbstung, sondern die Selbstlosigkeit ist die Methode Goethes. Und so klingt Naturwissenschaft aus dem Wesen Goethes anders. Goethe will sein Innenwesen nicht ganz ausschließen. Aber seine Eigenheit will er ausschließen. Nicht gegen das Ich, sondern gegen den Egoismus kämpft er. Nicht er will urteilen, sondern die Dinge sollen auf dem Schauplatz seines Innenwesens ihr Wesen selbst aussprechen. «Ich», sagt er im Aufsatz «Die Natur», «sprach nicht von ihr. Nein, was wahr ist und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ihr Verdienst.»

Wirf dein Eigenwesen aus dir heraus und laß die Natur ihre Geheimnisse selbst aussprechen, das ist Goethes Meinung. Goethe erlebt in der Natur nicht die Stimmungen, welche aus seinen persönlichen Sorgen, Hoffnungen, Wünschen aufsteigen, sondern das alles bringt er zum Schweigen. Er will mit seinem Innenleben nur der Ort sein, wo Natur das offenbaren kann, was anderwärts zwar ist, offenbar aber nur in der menschlichen Seele [41] werden kann, wie die seelisch-geistigen Kräfte, welche in der Herbstlandschaft wirken, sich als seelisch-geistige nur auf dem Schauplatz der Menschenseele offenbaren. Dadurch gießt sich etwas über Goethes Naturbetrachtungen, das er mit den Worten ausspricht: «Wer Wissenschaft und Kunst besitzt» (er meint, wer diese beiden zur Einheit verbunden hat, indem er sie besitzt), «hat auch Religion⁴⁸).»

⁴⁷ Goethes Werke, Bd. XXXIV, S. 10-11

⁴⁸ Was hier mehr den Charakter eines bloß ideellen Verhältnisses von Ich und Natur hat, wird sich in seiner tieferen realen Bedeutung zeigen, aus dem, was S. 46 ff. ausgeführt ist.

Die zwei Wege, welche zum wahren Wesen der Natur führen.

Unsere Betrachtungen haben ergeben, daß es zwei Ausgangspunkte und zwei Methoden gibt, um sich dem wahren Wesen der Natur zu nähern. Entweder man geht mit Goethe von der Sinnenwelt aus, öffnet sich ihr in einer gewissen Reinheit und Selbstlosigkeit empfänglicher Liebe und macht so das eigene Wesen zum Schauplatz, auf welchem Natur ihre verborgene Gesetzmäßigkeit offenbart⁴⁹); oder man geht mit der modernen naturwissenschaftlichen Vorstellungsart hinter das zurück, was die Sinne liefern, sucht also das Gegebene nicht in der Sinnenwelt, sondern jenseits dessen, was die Sinne wahrnehmen können, muß aber dann, damit dieses, was jenseits aller Sinneswahrnehmung liegt, ein wirklich Gegebenes und nicht bloß ein Hypothetisches sei, über das gewöhnliche Bewußtsein hinaus.

Diese beiden Wege stehen uns offen. Der eine Weg führt in die Natur, in die Außenwelt; der andere Weg führt auf dem Umweg durch das eigene Innere hinter die sinnliche Welt, in ein übersinnliches Gebiet, welches der Natur zugrunde liegt. Letzteres ist aber dem gewöhnlichen Bewußtsein verschlossen. Keineswegs aber empfindet die Weltanschauung Goethes jene dem gewöhnlichen Bewußtsein verschlossene Welt als unzugänglich. Denn die Sinnenwelt ist ja ihre Offenbarung. Durch [42] die Sinnenwelt offenbart sich ja gerade diese verborgene Welt und die Frage, was das Verborgene abgesehen davon sei, daß es sich als Sinnenwelt offenbare, liegt Goethe völlig fern. Diese Frage aber stellt die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart. Sie will wissen, was z. B. Rot abgesehen von dem sei, was im Bewußtsein als Roterlebnis sich darlebt.

Goethe fragt danach einfach nicht. Die einzelne Wahrnehmung ist ja nicht mehr ein Allgemeines, sondern etwas völlig Besonderes. Ihre Besonderheit muß angeschaut werden. Dieses Besondere durch Gedanken, die ja immer allge-

⁴⁹ Vgl. Zusatz zur Neuauflage No. 3, S. 109.

mein sind, näher bestimmen zu wollen, erscheint Goethe so nutzlos, wie wenn man dem Blinden von der Farbe erzählen wollte. Für Goethe ist also die einzelne Wahrnehmung ein Letztes.

Berkeley hat das, was Goethe von seinem Standpunkt so selbstverständlich erschien, daß man es kaum besonders zu sagen brauchte, im Besonderen ausgesprochen. Im sechsten Abschnitt seiner «Principles of human knowledge» sagt er:

«Einige Wahrheiten liegen so nahe und sind so einleuchtend, daß man nur die Augen des Geistes zu öffnen braucht, um sie zu erkennen. Zu diesen rechne ich die wichtige Wahrheit, daß der ganze himmlische Chor und die Fülle der irdischen Objekte, mit einem Worte, alle die Dinge, die das große Weltgebäude ausmachen, keine Subsistenz außerhalb des Geistes haben, daß ihr Sein, ihr Perzipiertwerden oder Erkenntwerden ist, daß sie also, solange sie nicht wirklich durch mich erkannt sind oder in meinem Geiste oder in dem Geiste irgendeines anderen geschaffenen Wesens existieren, entweder überhaupt keine Existenz haben oder in dem Geiste eines ewigen Wesens existieren ...⁵⁰⁾».

Man kann also vom Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseins dem Inhalte der Wahrnehmung keine andere Existenz zuschreiben als die, welche sie im Wahrnehmungserlebnis hat. Hie von abgesehen existiert sie entweder gar nicht oder als Inhalt [43] eines anderen als des gewöhnlichen Bewußtseins. Dies ist Berkeleys Meinung.

Goethe stimmt mit Berkeley überein, nur mit dem Unterschied, daß er von jenem anderen Bewußtsein nicht spricht.

Hat nun die Naturwissenschaft ein Recht, die Frage aufzuwerfen, was die Sinnenwelt, abgesehen von ihrem Dasein für die Sinne, noch ist? Kein Zweifel, aber nur muß die Frage so gestellt werden:

⁵⁰ Berkeley, «Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis», übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Friedrich Überweg, Leipzig, Verlag von Felix Meiner.

Als was erscheint mir die Welt, welche ich durch die Sinne wahrnehme, dann, wenn ich sie vom Standpunkte eines anderen, übersinnlichen Bewußtseins aus anschau? Als die Offenbarung der Welt, in welcher dieses übersinnliche Bewußtsein sich selbst erlebt. Das ist die Empfindung Goethes. Und deshalb erscheint ihm ein Hinausgehen über die Sinnenwelt ganz unnötig. Er empfindet das gewöhnliche Bewußtsein und die Sinnenwelt als Offenbarungen einer und derselben dahinterliegenden übersinnlichen. Und daher müsse das gewöhnliche Bewußtsein alles in sich aufnehmen können was zur Erklärung der Sinnenwelt in Betracht kommt. In der Einleitung zu seiner Ausgabe von Goethes «Sprüche in Prosa» spricht Rudolf Steiner dies so aus: «Die Dinge sprechen zu uns und unser Inneres spricht, wenn wir die Dinge beobachten. Diese zwei Sprachen stammen aus demselben Urwesen, und der Mensch ist berufen, deren gegenseitiges Verständnis zu bewirken. Darin besteht das, was man Erkenntnis nennt. Und dies und nichts anderes sucht der, der die Bedürfnisse der menschlichen Natur versteht. Wer zu diesem Verständnis nicht gelangt, dem bleiben die Dinge der Außenwelt fremdartig. Er hört aus seinem Innern das Wesen der Dinge nicht zu sich sprechen. Deshalb vermutet er, daß dieses Wesen hinter den Dingen verborgen sei. Er glaubt an eine Außenwelt noch hinter der Wahrnehmungswelt. Aber die Dinge sind nur so lange äußere Dinge, solange man sie bloß beobachtet. Wenn man über sie nachdenkt, hören sie auf, außer uns zu sein. Man verschmilzt mit ihrem inneren Wesen. Für den Menschen besteht nur so lange der Gegensatz von objektiver äußerer Wahrnehmung [44] und subjektiver innerer Gedankenwelt, als er die Zusammengehörigkeit dieser Welten nicht erkennt. Die menschliche Innenwelt ist das Innere der Natur⁵¹⁾».

«Es ist eine Grundüberzeugung Goethes, daß die objektive Natur und die subjektive Persönlichkeit des Menschen einander entsprechen. Er steht damit auf dem Boden der al-

⁵¹ Goethes Werke, Bd. XXXVI 2, S. 341.

ten griechischen Philosophie, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werde⁵²).»

«Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken⁵³)?»

Um die Natur zu verstehen, müssen wir das Gebiet des Sinnlichen also nicht verlassen. Die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart will, ihr selbst unbewußt, auch gar nicht die Natur verstehen, sondern sie sucht nach einem solchen Verständnis der Natur, das diese so malt, daß die selbstbewußte Menschenseele sich in dem Naturbild geborgen weiß. Nach dem eigentlichen, tieferen Wesen des menschlichen Innenwesens in seiner objektiven Realität, durch die es teil hat an der Realität der übrigen Natur, sucht die Naturwissenschaft, indem sie alles das ausschaltet, was aus dem Innenwesen des Menschen kommt, insofern dieses dem gewöhnlichen Bewußtsein angehört. Anstatt nun aber den Blick auf sich selbst zu richten, blickt der Forscher auf das, was nun an der Stelle erscheint, an welcher erst die Sinnenwelt stand⁵⁴).

Die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart hat gezeigt oder ist auf dem Wege zu zeigen, daß das gewöhnliche, in der Sinnenwelt verlaufende Seelenleben vom Leibe abhängig ist, und hat damit erwiesen, daß dieses gewöhnliche Seelenleben denselben Realitätsgrad hat, wie die Sinnenwelt, an die es gebunden ist.

[45] Die Beantwortung der Frage, was die Sinnenwelt ist, abgesehen von ihrem Erlebt-werden im gewöhnlichen Bewußtsein, verknüpft sich dadurch mit der Beantwortung einer zweiten Frage: Was die menschliche selbstbewußte Seele ist, abgesehen von dem, als was sie sich für das gewöhnliche Bewußtsein darstellt.

⁵² Goethes Werke, Bd. XXXVI 2, S. 352.

⁵³ Goethes Werke, Bd. XXXV, S. 88.

⁵⁴ Vgl. Zusatz zur Neuauflage Nr. 4, S. 110.

Zum wahren Wesen der Natur führen zwei Wege. Der eine Weg ist die Betrachtung der Sinnenwelt in der Art, wie Goethe dies tut, in völliger Selbstlosigkeit, so daß man mit seinen Seelenerlebnissen nur den Schauplatz abgibt, auf dem die Dinge ihr Wesen selbst aussprechen, ohne eine vorgefaßte Meinung, ohne eine Theorie. Lediglich die Phänomene in ihrer inneren Ordnung vor dem Beschauer ablaufen lassen und als Ausgangspunkt ein letztes höchstes «Urphänomen» vor den Beschauer hinstellen, von dem sich alle anderen durch Vermannigfaltung der Bedingungen ableiten lassen, das will Goethe. «Das Höchste», sagt er, «wäre, zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist ... Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre⁵⁵)».

Der andere Weg ist die Erforschung der übersinnlichen Grundlagen der Sinneswelt. Dieser Weg zeigt zugleich das wahre Wesen der menschlichen Seele und die Grundlagen des gewöhnlichen Bewußtseins. Diesen Weg zu gehen, dazu kann die Veranlassung in nichts anderem liegen, als in dem Suchen nach dem tiefsten Wesen des eigenen Subjektes. Von der Natur aufsteigen zu wollen zu dem Übersinnlichen, dessen Offenbarung sie ist, dazu ist nirgends eine Veranlassung. Hat man aber erkannt, daß im gewöhnlichen Bewußtsein das Ich nicht anwesend ist, sondern bloß die Vorstellung des Ich, die ja, wenn der Mensch schläft, den Weg aller anderen Vorstellungen geht, d. h. verlöscht, so kann dies der Ausgangspunkt eines Suchens sein, nach dem wirklichen Ich. Das wirkliche Wesen des Ich aber wohnt in der Welt, welche auch die tiefere Grundlage der Sinneswelt ist. Denn wir haben gesehen, daß die Sinneswelt unwahrnehmbar gedacht werden muß, sobald man sie vom Ich sondert.

[46]

⁵⁵ Goethes Werke, Bd. XXXVI 2, S. 376

Das selbstbewußte Ich.

Das selbstbewußte Ich gehört dem gewöhnlichen Bewußtsein nicht an. Dieses hat von dem selbstbewußten Ich nur die Vorstellung. Dies geht daraus hervor, daß diese Vorstellung, die wir von uns selbst haben, den Weg aller anderen Vorstellungen geht, sobald wir in tiefen, traumlosen Schlaf verfallen. Wir wissen in dieser Zeit nichts von uns. Aber unser tiefstes Wesen wird natürlich, wenn wir einschlafen, nicht ausgelöscht, oder wenn wir erwachen, neu entzündet. Dies ist ebensowenig der Fall, wie daß die wahre Wesenheit der Gesichtswahrnehmungen in ein Nichts versinkt, wenn wir die Augen schließen. Unser gewöhnliches Bewußtsein umfaßt weder die wahre Wesenheit des Ich, noch die wahre Wesenheit der Sinneswahrnehmungen. Was die Sinneswahrnehmung, abgesehen von ihrem Erlebtwerden durch das gewöhnliche Bewußtsein, noch ist, und was das Ich, abgesehen von seinem Vorgestelltwerden durch das gewöhnliche Bewußtsein noch ist, das sind sinnlose Fragen, wenn man sie nicht so stellt, daß man fragt, was diese beiden für ein anderes als das gewöhnliche Bewußtsein sind. Es ist sofort klar, daß dieses andere Bewußtsein als ein zweites neben dem gewöhnlichen aufzufassen ist, und daß es, wenn es wirklich die wahre Wesenheit des Ich enthalten soll, auch dann fortbestehen muß, wenn das gewöhnliche Bewußtsein in tiefen Schlaf versunken ist. Dieses zweite Bewußtsein ist nun tatsächlich fortwährend vorhanden, hat aber die Eigentümlichkeit, daß seine Erlebnisse vom gewöhnlichen Bewußtsein nicht erinnert werden können⁵⁶).

Während des tiefen Schlafes dauern die Erlebnisse des gewöhnlichen Bewußtseins nicht an, wohl aber die Lebensfunktionen. Diese erweisen sich als sinnvolle Tätigkeit, denn es findet z. B. im Ernährungsprozeß ein Auswählen von Stoffen, ein Metamorphosieren derselben, ein Hintransportieren des Metamorphosierten an bestimmte Orte, ein Ablagern an den richtigen Orten statt. Alles dies geschieht insofern

⁵⁶ Vgl. R. Steiner, Von Seelenrätseln», S. 219.

sinnvoll und nicht bloß gesetzmäßig, [47] als jeder einzelne dieser Vorgänge zu verschiedenen Zeiten verschieden erfolgt, je nach den Bedürfnissen und Zuständen des ganzen Organismus. Wo aber zwar Gesetzmäßigkeit ist, aber nicht nur diese, sondern das Gesetz in wandelbarer Anwendung verschiedenen Zuständen eines einheitlichen Organismus dient, da ist diese verschiedene Verwertung naturgesetzlicher Notwendigkeit anzusehen als der Ausfluß individueller vernünftiger Tätigkeit, als der Ausfluß eines Bewußtseins. Ein Bewußtsein, welches fortwährend neben dem gewöhnlichen Bewußtsein vorhanden ist, regelt die Lebensprozesse im Menschen. Im Schlafe ist dieses zweite Bewußtsein, das also auch im Wachen vorhanden ist, allein tätig. Diesem zweiten Bewußtsein gehört alles das an, was für das gewöhnliche Bewußtsein ein unbeobachtetes Element ist. Also auch das aktuell gegenwärtige Denken gehört diesem Bewußtsein an, da es für uns völlig unbeobachtet verläuft und wir von ihm nur das Logische, nicht aber das erinnern können, was, während wir denken, an unserem Leibe geschieht. Die ganze Tätigkeit, welche wir an unseren Leib wenden, wenn wir den Atemprozeß regeln, den Wärmegrad der einzelnen Organe herstellen, die Organe ernähren, die Absonderungsprozesse bewirken, all die Tätigkeit vollführen, welche verhindert, daß die Stoffe unseres Leibes auseinanderfallen, wie die des Leichnams, die Tätigkeit, die wir üben, wenn wir wachsen, oder unserem Leib eine ganz bestimmte Form geben, durch die er sich als Glied einer bestimmten Blutsverwandtschaft erweist, all diese Tätigkeit verläuft von uns unbeobachtet, wir sind in bezug auf sie auch während des Wachzustandes in tiefem Schlaf⁵⁷).

Um nun über dieses Bewußtsein, welches die Lebensvorgänge regelt, und das für das gewöhnliche Bewußtsein durchaus ein Unbewußtes ist, etwas Näheres zu erfahren, müssen wir uns darüber klar werden, wie die Beziehung dieses Tiefschlafbewußtseins zu dem Erinnerungsvermögen sich darstellt. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die

⁵⁷ Vgl. Zusatz zur Neuauflage No. 5, S. 112.

Erlebnisse dieses Bewußtseins vom gewöhnlichen Bewußtsein, das wir als wache [47] Menschen haben, nicht erinnert werden. Nun gibt es aber auch Erlebnisse des gewöhnlichen Bewußtseins, die unwiederbringlich verloren erscheinen, und das sind die vergessenen Vorstellungen. Sehen wir einmal, wohin denn eine vergessene Vorstellung eigentlich kommt. Als wir schreiben lernten⁵⁸), da hat uns der Lehrer genau vorgezeigt, wie wir die Feder halten müssen, wie Haar- und Schattenstriche zu machen sind. Damals haben wir seine Worte in unser Gedächtnis aufgenommen und bei jedem Haar- und Schattenstrich waren uns seine Lehren gegenwärtig. Aber solange dies der Fall war, so lange hätte niemand, der unser mühsam zustandegebrachtes Machwerk betrachtet hätte, sagen können, wir hätten die Fähigkeit des Schreibens schon erworben. Zur Fähigkeit wurde uns das Schreiben erst, als die einzelnen Ermahnungen des Lehrers lange vergessen waren. Nun hatten wir die Sache im «Handgelenk». Sie war uns «in Fleisch und Blut» übergegangen⁵⁹).

Ähnliches kann man überall beobachten, wo Vorstellungen vergessen werden. Erst werden die Vorstellungen noch als deutliche Bilder heraufgeholt aus den Tiefen des Bewußtseins. Dann blassen sie ab. Je blasser, je bildloser sie werden, desto willensartiger erscheinen sie, desto verwandter sind sie der Fähigkeit. Diese ist völlig unanschaulich, ein rein Potentielles. Aus der vom Willen ergriffenen, durch die Tore des Vergessens gezogenen Vorstellung wird ein zwar

⁵⁸ Dieses Beispiel stammt von R. Steiner, der es wiederholt zur Erläuterung des Tatbestandes gebraucht hat, auf den es hier ankommt.

⁵⁹ In einem Vortrage, der betitelt war: «Der menschliche Charakter», den R. Steiner im Jahre 1909 in Berlin (Architektenhaus) hielt, führte er aus: Derjenige, der das Leben beobachtet, der wird wissen, was sich schon alltäglich zeigt: Wenn wir uns bemühen, dies oder jenes uns einzuprägen, dann erfährt das Einprägen und Behalten eine wesentliche Förderung, wenn wir wiederum darüber schlafen können. Dann wird es unser Eigentum. Und so ist es im ganzen menschlichen Leben. Dasjenige, was wir an Erlebnissen durchmachen, das muß sozusagen sich vereinigen mit unserer Seele, das muß von dieser verarbeitet werden, das muß gerinnen gemacht werden, um in Fähigkeit umgebildet zu werden. Und dieser ganze letztere Prozeß geschieht von der Seele während des Schlafzustandes.»

Bildloses aber Wirksames. Man [49] sieht: Erst wird etwas als Vorstellung von der Außenwelt empfangen, dann versinkt es in unterbewußte Regionen, aus denen es willensdurchtränkt auftaucht, um sich nun im Tatgebiet auszuleben. Der Anfangs- und der Endpunkt dieses Prozesses gehört dem gewöhnlichen Bewußtsein an. Die Mitte ist demselben verborgen. Wie Fähigkeiten sich bilden, das kann das gewöhnliche Bewußtsein nicht beobachten, weil es sich in Regionen abspielt, deren Vorgänge wir verschlafen⁶⁰).

Nun ist aber die Fähigkeit etwas, das ganz zu meinem innersten Wesen gehört. Das, was sich aber dadurch zur Fähigkeit umgebildet hat, daß es zwar von außen übernommen, aber dann in unbeobachteten Tiefen verwandelt worden ist, also z. B. die Worte des Lehrers, das war vor dieser Verwandlung ein Allgemeingut. Wie dieses Allgemeingut sich mit meinem Wesen verbunden hat, dies eben ist mir in meinem gewöhnlichen Bewußtsein völlig unbeobachtbar. So ist es aber nicht bloß auf diesem Gebiet. Wie z. B. der Ideengehalt der Welt, der gerade das Objektive, das von den Dingen darstellt, was sie für sich und nicht das, was sie für mich sind; wie dieser Ideengehalt der Welt in mir so auftaucht, daß ich ihn als Selbsterzeugnis meiner Seele erlebe, das ist mir ebenso verborgen. Ja, auch im Gebiet der Wahrnehmung ist es so. Was während des Wahrnehmens an der Wahrnehmung geschieht, also der Prozeß, durch welchen die Wahrnehmung meine Wahrnehmung wird, das liegt ganz außerhalb des gewöhnlichen Bewußtseins. Und ganz so verhält es sich mit den Lebensprozessen. Der Stoff, welcher von der Außenwelt empfangen ist, wird im Ernährungsprozeß Stoff meines Leibes. Der von der Außenwelt eratemte Sauerstoff wird ein Glied meines Blutes, die Wärme der Umwelt wird zur Eigenwärme, die Leibesform, die von den Vorfahren erbt ist, wird zu meiner Leibesform. Und in den Absonderungsprozessen erstattet meine Leiblichkeit der Außenwelt

⁶⁰ R. Steiner, «Von Seelenrätseln», S. 205: «Im gewöhnlichen Bewußtsein verschläft man das Wollen, wenn man durch den Leib ein Wollen nach außen entwickelt.»

das [50] Empfangene wieder zurück. Warum erfühle ich mich in dem Stoffe, sobald er Stoff meines Leibes geworden ist, warum bin ich fühllos, sobald er es nicht mehr ist?

Überall entzieht sich dem gewöhnlichen Bewußtsein, wie das wahre Ich ein Äußeres zu einem Inneren macht, wie ein Inneres wieder veräußert wird. Wir stehen, wenn es geschehen ist, vor der vollendeten Tatsache. Wie sie sich aber vollzieht, das durchschaut das gewöhnliche Bewußtsein nicht.

Aber eines wissen wir doch. Das wahre Ich zeigt sich als ein Wesen, welches schöpferisch tätig ist und dessen schöpferische Tätigkeit darin besteht, Erlebnisse, die von außen zuströmen, in das eigene Wesen aufzunehmen und so umzuarbeiten, daß sie sich mit dem Ich so innig verbinden, daß sie sein innerstes Wesen ausmachen. Wo sich diese Verbindung aber als eine bloß vorübergehende erweist, wie dies in den Lebensvorgängen der Fall ist, kann demnach das Ich noch nicht mit seinem tiefsten Wesen an der Arbeit sein. Es erweist sich dieses tiefste Wesen des Ich als ein durch und durch Werdendes, als der vollendete Gegensatz des Gedächtnisses. Dieses bewahrt die Eindrücke der Welt als das, was sie sind, starr ohne Werden. Das Ich aber bildet sie um, formt sie um, macht das von der Außenwelt Empfangene zum wesentlichen Teil des eigenen Wesens.

Was haben wir eigentlich für eine Vorstellung vom Ich? Wir denken das Ich als eine reine Tätigkeit ohne alle Substanz, ohne allen Inhalt. Inhalt bekommt das Ich, indem es im fort laufenden Weltprozeß die Außenwelt zu seinem eigenen Inhalt macht. Die Außenwelt und das Ich sind gar nicht zwei unüberbrückbare Gegensätze. Der Inhalt des Ich, das, was das Ich ist, ist einfach ein Umwandlungsprodukt der Außenwelt, gleichgültig, ob diese Außenwelt als Erlebnis der Sinne, als Ideengehalt der Welt, oder als Stoff an das Ich herantritt. Es formt sich durch diesen Umwandlungsprozeß das Ich seinen Inhalt, den es als mannigfaltige Hüllen an sich trägt⁶¹). Es selbst in seiner [51] tiefsten Wesenheit ist

⁶¹ Vgl. zur Konkretisierung dieses Gedankens: W. J. Stein, «Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph», S. 72, 1921.

aber reine Tätigkeit und nur diese ist das wahre Wesen des Ich, nicht seine Hüllen, die es nur vorübergehend länger oder kürzer an sich hat. Aber wir denken deshalb das Ich in seiner tiefsten Wesenheit nicht als unwandelbar und außerhalb jeder Entwicklung. Nur besteht diese Entwicklung des Ich in der Vervollkommnung seiner Tätigkeit, nicht aber in der Häufung eines Inhaltes.

Das wahre Ich nicht bloß vorstellen, sondern in seiner Wirklichkeit erleben, hieße demnach miterleben, wie ein werdendes, das weder vom Innern noch vom Äußern in seiner Qualität bestimmt sich zu mir selbst gestaltet; wie dies in immer neuer sich steigernder Art geschieht, hieße den Werdeprozeß der Welt in einem seiner Glieder miterleben.

Das aber ist eben Goethes Vorstellung vom selbstbewußten Ich des Menschen: «Wenn die gesunde Natur des Menschen», sagt er, «als ein Ganzes wirkt», also nicht bloß dasjenige, was das gewöhnliche Bewußtsein ausmacht, «wenn es sich in der Welt als in einem großen, schönen, würdigen Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen», dessen Harmonie darin besteht, sich eins zu empfinden mit dem Strom des Weltgeschehens, «ihm ein reines, freies Entzücken gewährt, dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern.»

Durch eine solche Vorstellungsart ist man aber genötigt, das «Ich» nicht abgetrennt von dem Weltall – auch nicht nach Vergangenheit und Zukunft zu denken⁶²). Es setzt sich nur ein Prozeß fort, der schon da war in der Abgliederung dessen, was als «Ich» vorgestellt wird und der auch nicht aufhören kann, wenn das aufhört, was als «Ich» vorgestellt wird. Aber wir können dies nicht erleben. Verdeckt ist uns die Vergangenheit als Selbsterlebnis. Nicht einmal bis zu unserer physischen Geburt zurück können wir uns erinnern. Verdeckt ist uns [52] völlig die Zukunft. Wir können denkend

⁶² Vgl. W. J. Stein, Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph, S.86, 1921.

Vergangenes erschließen, wir können alte Überlieferungen entziffern, wir können die Naturgesetze erkennen und Zukünftiges voraussagen: als Selbsterlebnis ist die Vergangenheit und die Zukunft uns verschlossen. Ja, wir können uns denkend nicht einmal in der Gegenwart wissend erleben. Nur nachträglich erfassen wir unsere Denktätigkeit. Ist das überhaupt ein Dasein⁶³)? Sind wir mehr, als «der sich selbst erlebende Widerspruch»? Gegen die Vergangenheit hin bricht sich unsere Erinnerung an den Zeiten, da wir unseren Leib aufgebaut und gestaltet haben. Wir haben keinen Eingang in die lebendig-schöpferische Tätigkeit, die uns erbaut. Gegen die Zukunft verfinstert sich unser Blick und das unergründliche Schicksal bleibt hinter verborgenen Schleiern. Und in der Gegenwart erfüllen wir uns nur als körperliches und seelisch-fühlsames Wesen, ohne unser wahres Sein erleben zu können.

Könnten wir hineinblicken in die schöpferische Tätigkeit, welche uns in der Vergangenheit aufgebaut hat, wir würden verlöschen wollen vor Scham. Welche Welten mußten aufglänzen im weiten All, welche Jahrtausende und Aberjahrtausende der [53] Entwicklung waren notwendig, um unseren Leib hervorzubringen. Wieviel Generationen haben gelebt, um uns die Anlagen zu vererben, mit denen wir geboren

⁶³ In dem «cogito ergo sum» des Descartes wird dem «Ich» dieselbe Realität zugesprochen, welches das Denken als unbeobachtetes Element des gewöhnlichen Bewußtseins hat. «Alle anderen Dinge, alles andere Geschehen ist ohne mich da, ich weiß nicht, ob als Wahrheit, ob als Gaukelspiel und Traum. Nur eines weiß ich ganz unbedingt sicher, denn ich bringe es selbst zu seinem sicheren Dasein: mein Denken. Mag es noch einen andern Ursprung seines Daseins haben, mag es von Gott oder anderswoher kommen, daß es in dem Sinne da ist, in dem ich es selbst hervorbringe, dessen bin ich gewiß ... Nun kann ich ... fragen, existieren die anderen Dinge in dem gleichen oder in einem anderen Sinne?» R. Steiner, «Die Philosophie der Freiheit», 1894, S. 42, 43; 1918, S. 46, 47. Insbesondere aber muß ich fragen: Existiere ich in demselben Sinne wie mein Denken? Existiere ich als ein vor mir Verborgenes? Das kann nicht sein. Eine solche Existenz wäre vielleicht Bewußtsein von allem Möglichen, aber kein Selbstbewußtsein. Ich muß als selbstbewußtes Ich in einem anderen Sinne existieren, in einem Sinne, daß ich nicht bloß erschlossen (wie bei Eduard v. Hartmann z. B. oder bei Theodor Liehen) sondern mir «gegeben» sein muß.

wurden! Was haben wir aus all diesen Gaben einer unübersehbaren Vergangenheit gemacht? Sind wir dieses Aufwandes wert?

Könnten wir vorschauen in die Zukunft, was würden wir da nicht alles erschauernd erblicken. Schicksalsschläge, Krankheiten, unser eigener Tod lägen furchterweckend vor uns. Und weit darüber hinaus glänzte in unerreichbaren Fernen das Bild des Menschen, wie er einst werden mag am Ende der Zeiten.

Und nicht nur, daß wir den Anblick ertragen müßten – wir sollen noch «Ich» zu all dem sagen. Ich sollen wir sagen und nicht ersterben in Scham und Furcht und Hoffnungslosigkeit, je das Ende zu erreichen.

Und wir sprechen das Wort nicht. Wir löschen es aus, dieses Ich und retten uns in die Beschütztheit des gewöhnlichen Bewußtseins. Wir klammern uns an den Augenblick, der uns errettet von der Ewigkeit, deren Anblick wir nicht ertragen.

Sobald wir erkannt haben, daß die natürliche Entwicklung uns alles gegeben hat, was zum Verständnis der Welt nötig ist, vom Ich aber bloß die Vorstellung, sobald wir also erkannt haben, daß wir die Welt als Erscheinung vor uns haben, zu der wir denkend das Wesen finden, dessen Erscheinung sie ist; nur allein beim Ich gegeben haben, was wir allem übrigen Weltinhalt gegenüber erst denkend hervorbringen: die Vorstellung; dafür aber hier fehlt, was sonst das stets Gegebene ist: die Beobachtung; sobald wir also erkannt haben, daß wir in der Ich-Vorstellung eine Vorstellung ohne den äußeren Gegenstand haben, von dem sie die Vorstellung wäre, stehen wir vor der Wahl: Entweder beim gewöhnlichen Bewußtsein stehen zu bleiben und uns zu erfassen an der Herrschaft dieser Welt, oder aber die Wege zu suchen, welche in das Reich führen, wo das Wesen selbst lebt, dessen Bild wir schauen durften. Natur zeigt uns das Bild. Den Weg aber zu seiner Wirklichkeit, den Weg in das Reich, wo das Ich in Wahrheit lebt, den müssen wir suchen, unbekümmert [54] um die Schrecknisse dieses Weges als freieste Tat. Ob der Mensch bleiben will, was eine gütige Natur aus

ihm gemacht hat, ein Wesen, das von sich selbst nur ein Bild hat, ob der Mensch das Werk der Natur vollenden will, ob aus Bild ihm Wahrheit werden soll, das ist in seine Freiheit gestellt⁶⁴).

Die Betrachtung der Natur als Naturwissenschaft und als Weg der inneren Entwicklung des Menschen.

Die moderne Naturwissenschaft will die Natur erkennen. Auf die Natur, als auf ihr Erkenntnisobjekt ist ihr bewußter Erkenntniswille gerichtet. Goethe will durch die Betrachtung der Natur eine innere Entwicklung durchmachen, durch die er sich würdig macht, die Sprache der Natur zu vernehmen. Es ist seine Grundüberzeugung, daß alles, was uns nicht offenbar ist, deshalb sich vor uns verbirgt, weil wir in uns das Organ noch nicht erbildet haben, welches das Verborgene wahrnehmen könnte. In diesem Sinne läßt Goethe Faust sagen:

«Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot!
Auf, bade, Schüler, unverdrossen
Die ird'sche Brust im Morgenrot!»

[55]

⁶⁴ Wladimir Solovjeff hat diesen Gedanken so ausgesprochen (Wladimir Solovjeff, ausgewählte Werke, aus dem Russischen von Harry Köhler, Der Kommende Tag A.G., Verlag, Stuttgart. – Jena, 1914, S. 17): «An Gott glauben – heißt anerkennen, daß das Gute, wovon unser Gewissen zeugt, das wir im Leben suchen, das uns aber weder die Natur noch unsere Vernunft geben kann, daß dieses Gute dennoch ist, daß es auch ungeachtet unserer Natur und unserer Vernunft existiert, daß es etwas für sich selbst Bestehendes ist. Ohne diesen unseren Glauben müßten wir zugeben, daß das Gute nur eine täuschende Empfindung, oder ein von der menschlichen Vernunft willkürlich Erdachtes, d. h., daß es eigentlich gar nicht da sei. Das können wir aber moralisch nicht zugeben, denn wir selbst empfinden uns als sittliche Wesen, und unser ganzes Leben hat nur Sinn durch den Glauben an das wirkliche Gute, oder das Gute als die Wahrheit. Wir müssen glauben, daß es von sich aus da ist, daß es wahrhaft die Wahrheit ist, denn wir müssen an Gott glauben. Dieser Glaube ist ein göttliches Geschenk und zugleich unsere eigene freie Tat.»

Und an anderem Ort sagt Goethe: «Auch in Wissenschaften kann man eigentlich nichts wissen, es will immer getan sein⁶⁵).» Dieses Tun richtet sich aber nicht auf die außermenschliche Natur, sondern auf den Menschen selbst. Er, «der Mensch an sich selbst, insofern er sich seiner gesunden Sinne bedient, ist der größte und genaueste physikalische Apparat, den es geben kann, und das ist eben das größte Unheil der neueren Physik, daß man die Experimente gleichsam vom Menschen abgesondert hat und bloß in dem, was künstliche Instrumente zeigen, die Natur erkennen, ja, was sie leisten kann, dadurch beschränken und beweisen will⁶⁶)».

Doch auch in allen Punkten, wo die Sinne nicht ausreichen, ist der Mensch das einzige Instrument, das Goethe anerkennen will. Nur muß der Mensch sich erst zum Instrument machen. Er darf dann nicht vergessen, «daß die Geistesaugen mit den Augen des Leibes in stetem Bunde zu wirken haben, weil man sonst in Gefahr gerät, zu sehen und doch vorbeizusehen⁶⁷).

Während also der Naturforscher seinen Blick bloß auf das richtet, was Gegenstand seines Nachdenkens ist, ist der Blick Goethes zwar auch auf den Gegenstand seines Nachdenkens, aber nicht minder auf sich, den Denker, gerichtet, als auf das erkennende Organ. Darum sagt Goethe: «Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Außenwelt, so heiß' ich's Wahrheit⁶⁸).» Denn das Objekt allein, ohne auch das erkennende Organ zu betrachten, liegt Goethe völlig fern. Deshalb stellt er in seiner Farbenlehre die physiologischen Farben an die Spitze derselben. «In den physiologischen Farben, d.i. jenen Farben, für die man den Grund nicht in objektiven Vorgängen, sondern in der Natur des Sehorgans zu suchen hat, sieht Goethe», sagt Steiner⁶⁹, «das Fundament der ganzen Farbenlehre. Dies [56] beruht auf

⁶⁵ Goethes Werke, Bd. XXXVI 2, S. 577.

⁶⁶ Goethes Werke, Bd. XXXVI 2, S. 551.

⁶⁷ Goethes Werke, Bd. XXXIII, S. 107.

⁶⁸ Goethes Werke, Bd. XXXVI 2, S. 549.

⁶⁹ Goethes Werke, Bd. XXXV, S. 94, Anm. zu Zeile 2-15.

seiner unumstößlichen Voraussetzung, daß wir nur dann ein Objekt in der uns umgebenden Welt wahrnehmen können, wenn diese Wahrnehmung in unseren Organen vorgebildet ist. Nur weil das Auge vermöge seiner Natur aus sich selbst die Farbe erzeugen kann, erscheint uns die Welt als eine farbige ... Goethe sucht daher zunächst festzustellen, inwieweit das Auge farbige Erscheinungen aus sich selbst hervorzurufen vermag. Erst auf Grund dieser Untersuchungen kann mit Erfolg an die Feststellung jener objektiven Vorgänge geschritten werden, welche die Farbenwahrnehmung im Auge bewirken. Man würde aber trotzdem Unrecht haben, wenn man wegen der entschiedenen Betonung der physiologischen oder subjektiven Farben bei Goethe ihm zumutete, daß er die objektive Natur der Farbenwahrnehmung geleugnet habe. Das ist ein Irrtum unserer, alle Wissenschaft in Materialismus auflösenden Zeit, daß sie als objektive nur mechanische (in räumlich-zeitlicher Form sich abspielende) Vorgänge gelten läßt. Es ist allerdings wahr, daß die Farbenempfindung uns nicht zum Bewußtsein käme, wenn die Natur unseres Sehorgans sie nicht aus sich selbst zu erschaffen vermöchte; das sagt aber nur, daß wir imstande sein müssen, die in dem objektiven Weltgetriebe begründeten Vorgänge nachzuschaffen, damit die Welt an sich eine Welt für uns werde. In jedem menschlichen Subjekte wird eben die objektive Welt eine subjektive. Das Wahrnehmen und Erkennen als ein subjektives Nachschaffen der objektiven Welt aufzufassen und diesen Grundgedanken allen wissenschaftlichen Fragen zugrunde zu legen, ist ein Fortschritt, der namentlich auf Kants philosophischen Arbeiten beruht.»

Goethe richtet seinen Blick nicht nur auf das erkannte Objekt, sondern auch auf das erkennende Subjekt, er weiß, daß dieses Subjekt das, was es im Bewußtsein hat, ganz selbst erzeugt, und doch hält er das so subjektiv Nacherzeugte seinem innersten Wesen nach für objektiv. Darum sagt er:

«Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Außenwelt, so heiß' ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene [57] Wahrheit haben und es ist doch immer dieselbi-

ge⁷⁰)». Damit die Wahrheit meine Wahrheit wird, muß ich sie subjektiv der objektiven Wahrheit gemäß in mir erschaffen. Wahrheit ist sie aber nicht dadurch, daß das so subjektiv in mir Erzeugte mit etwas Äußerem übereinstimmt, sondern deshalb, weil ich nach Prinzipien verfare in dem Prozeß dieses Nachschaffens, welche dieselben sind in den vielen Individuen. Dadurch, daß ich der Natur ihre Verfahrungsweise abschau, dadurch mache ich mich zum Organ, das Natur erkennen kann. «Das Begreifen der Natur ist für Goethe ein geistiges Nachschaffen ihrer Werke. Ein bekannter Philosoph unserer Zeit (Moriz Carriere, die philos. Weltanschauung) verlangt von einer befriedigenden Weltanschauung, daß sie den großen Gedanken der Schöpfung nachdenke ... Der Schlußgedanke des Gedichtes ΑΘΡΟΙΣΜΟΣ: (Metamorphose der Tiere) spricht denselben Gedanken aus:

«Freue dich, höchstes Geschöpf der Natur, du fühlst dich fähig, Ihr den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang, Nachzudenken⁷¹)».

Aber dieses Nocheinmaldenken, dieses geistige Nachschaffen ist nicht zu verwechseln mit einem Abbilden. Es ist nicht so, daß draußen Natur ist und nun der Mensch im Erkenntnisprozeß Natur als geistiges Spiegelbild noch einmal schafft. Dies geht deutlich aus Goethes Worten hervor, die er im Aufsatz «Anschauende Urteilskraft» gebraucht. Er sagt dort, es dürfte wohl der Fall sein, «daß wir uns durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machten⁷²)».

Dieses Nach-denken dessen, was Natur vor-gedacht hat, ist für Goethe ein fundamentales Problem. In den beiden Gestalten des Epi-metheus und des Pro-metheus hat er es in dem Festspiel Pandora in poetischer Art behandelt.

⁷⁰ Goethes Werke, Bd. XXXVI 2, S. 349.

⁷¹ Goethes Werke, Bd. XXXIII, S. 116, Anm. R. Steiners.

⁷² Goethes Werke, Bd. XXXIII, S. 116.

Ein Vordenken ist in diesem Sinne jedes originell menschliche Denken, [58] z.B. das, welches rein menschlichen Erfindungen zugrunde liegt. Erst ist der Gedanke da, dann verwirklicht man ihn. Ein Nach-denken ist alles Erkennen eines schon Vorhandenen. Das V o r gedachte, insofern es sich nicht auf menschliches, sondern auf göttliches Vordenken bezieht, nennt die Scholastik «universalia ante rem». Das Nachgedachte ist immer nur als Menschendenken vorhanden und heißt in der Scholastik «universalia post rem». Wenn Goethe aber meint, es dürfte wohl der Fall sein, «daß wir uns durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machten», so geht aus dem Wort «Teilnahme» hervor, daß es sich beim Naturerkennen Goethes um ein Miterleben dessen handelt, was die Scholastik «universalia in re» nennt. Diese «universalia in re» müssen wir nun näher betrachten. Sie sind die Formen des Aristoteles. Was Aristoteles unter Form versteht, das wüßte ich hier nicht besser zu sagen, als mit den Worten des feinsinnigen Benediktiner-Priesters Dr. Vincenz Knauer, der als Privatdozent an der Wiener Universität und als Bibliothekar des Stiftes Schotten in Wien gewirkt hat. In seinem Buch: «Grundlinien zur Aristotelisch-Thomistischen Psychologie» sagt er⁷³): «Die Form als Dasein-gebendes, gestaltendes, belebendes Prinzip, darf nach Aristoteles und Thomas nicht mit dem Artbegriff verwechselt werden, sondern ist, wo überhaupt eine Mehrheit gleichartiger Individuen vorhanden ist, die Art selbst, d. h. jenes Allgemeine aber nicht bloß begrifflich Allgemeine, sondern sehr Reale, welches nicht etwa als leere Abstraktion nur im Verstande existiert, sondern in den sämtlichen Individuen einer Art oder Gattung sich darlebt, indem es dieselben eben zu dem macht, was sie als Angehörige der Gattung sind. Dasjenige also ist im strengsten Sinne die Form, was beispielsweise in der Löwengattung den Stoff zum Löwen substantialisiert, nicht

⁷³ A. a. O. S. 17.

aber zum Pferd und Wolf...» Und weiter⁷⁴): «Die Art selbst aber, die hier [59] gemeint ist (wir können sie auch Gattung nennen), ist das nach Goethe «nicht bloß im Gehirn, da hinter des Menschen alberner Stirn» existierende sehr Wirkliche und Wirkende, welches die materiellen Teilchen um und im Löwenleibe gerade so zusammenfaßt und zusammenhält, daß sie eben zum Löwen sich gestalten, nicht aber zum Lamm, obwohl aus denselben materiellen Teilchen bekanntlich auch das Lamm besteht, welches der Löwe mit gutem Appetit verzehrt, ohne aber durch den dabei stattfindenden Stoffwechsel je seine Löwennatur zu verlieren und allgemach zum Lamm zu werden, selbst, wenn er sein ganzes Leben lang nichts als Lämmer frißt und somit fortwährend seinen Leib aus ganz denselben Stoffteilchen regeneriert, aus denen auch das Lamm besteht. Mit dem bloßen Stoffwechsel und dem darauf basierten Kreislauf in der Natur kommen wir nicht aus; wir brauchen zum stets wechselnden Stoff die bleibende Form.» Diese Form müssen wir als ein Tätiges, als ein Formendes, nicht als ein Geformtes denken. Dieses Formende bewirkt, daß der Sohn durch Vererbung dieselbe Form hat wie der Vater, aber nicht durch einen einmaligen Akt, sondern durch einen Formwandel. Durchläuft doch ein Wesen viele unvollkommenere Formen, ehe es die Form seines unmittelbaren Vorfahren aufzeigt. Die Form ist darum ein in der Zeit Tätiges, die Gestalt nach festen Gesetzen Wandelndes und Festhaltendes. Aber es gehört zur Form noch mehr als die bloße Gestalt und die Gestaltungskraft. Es gehören zur Form die Leidenschaften und Begierden⁷⁵), welche das ausmachen, was für eine bestimmte Tierart ein individuell Charakteristisches ist. Denn die Tiere bloß nach ihrer Leibesgestalt zu ordnen, ist eine Einseitigkeit, man muß auch auf das sehen, wovon

⁷⁴ A. a. O. S. 51.

⁷⁵ Wir meinen mit diesen Worten alles, was in der Seele plötzlich auflodert und sobald es sich befriedigt hat, für eine Zeit verlischt, bis es wieder neu aufflammt.

diese Gestalt der physiognomische Ausdruck⁷⁶) ist. Auch die Pflanzengestalten sind Physiognomien [60] allerdings nicht von Leidenschaften und Begierden, sondern von Innenzuständen, die durch einen besonderen Erkenntnisakt erfaßt und in der äußeren Gestaltung wieder erkannt werden müssen. (Eine im modernen Sinne auf naturwissenschaftlicher Grundlage ruhende Weiterbildung der alten Signaturenlehre kann als Gedanke nicht abgewiesen werden⁷⁷.)

Die gestaltende Tätigkeit der Form ist es, an welcher geistig teilzunehmen wir uns im Sinne Goethes durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur würdig machen sollen. Was die Natur bei der Bildung ihrer Wesen tut, das sollen wir miterleben. Am 17. Mai 1787 schreibt Goethe an Herder, «Ferner muß ich Dir vertrauen, daß ich dem Geheimnis der Pflanzenerzeugung ganz nahe bin und daß es das einfachste ist, was nur gedacht werden kann. Die Urpflanze wird das wunderliebste Geschöpf von der Welt, um welches mich die Natur selbst beneiden soll. Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, das heißt, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innere Wahrheit und Notwendigkeit haben. Dasselbe Gesetz wird sich auf alles Lebendige ausdehnen lassen.» Man sieht aus diesen Worten, es handelt sich bei Goethe absolut nicht darum, Natur abzuspiegeln, sondern Natur geistig nachbilden zu lernen, aber nicht um eine Nachbildung der Natur zu besitzen und zu bewahren, sondern um «mit diesem

⁷⁶ Goethe leitete die Herausgabe von Lavaters Werk: «Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe», das von 1775 bis 1778 erschien. Die Physiognomik» sagt Steiner (Goethes Werke, Bd. XXXIII, S. XXXV) «suchte in der äußeren Form des Menschen dessen Inneres, dessen Geist zu erkennen. Man behandelte die Gestalt nicht um ihrer selbst willen, sondern als Ausdruck der Seele.» Einige Aufsätze Goethes, welche in diesem Sinne verfaßt sind, findet man unter dem Titel : «Physiognomische Fragmente» (Goethes Werke, Bd. XXXIV S. 67 ff.).

⁷⁷ Vgl. Zusatz zur Neuauflage Nr. 6, S. 112.

Modell und dem Schlüssel dazu» Natur fortzusetzen und zu vollenden. Wie das menschliche Embryo die Tierreihe in kurzer [61] Entwicklung nur deshalb durchläuft, um dann über alles Tierische sich hinaus zu entwickeln, so will Goethe das Naturschaffen bloß deshalb miterleben, um dann darüber hinaus etwas zu entwickeln, was bloße außermenschliche Natur nicht entwickelt. Er will Natur nicht erkennen, sondern über die bloße Wiederholung der Natur im Erkennen hinaus zur Steigerung dieser Wiederholung fortschreiten und in sich selbst eine neue Fähigkeit erzeugen, die höher steht als das, was Natur in ihm ohne sein bewußtes Zutun als höchste Fähigkeit entwickelt hat, das Nachdenken. Er will in sich selbst eine schöpferische exakte Phantasie erzeugen, die nicht nur das Gewordene erkennt, sondern das Werden bis in seine letzten Möglichkeiten nach dem Muster der mathematischen Anschauung überblickt. Diese schöpferische Phantasie nennt Goethe Vernunft, jenes bloß Nachdenkende Verstand.

«Die Vernunft ist auf das Werden, der Verstand auf das Gewordene angewiesen⁷⁸». Die Urpflanze Goethes ist also etwas ganz anderes als die Form des Aristoteles. Der Grieche will erkennen, was in dem Lebendigen das Wirksame ist und er nennt dieses die Form. Goethe will wissen, wie Natur es fertig bringt, aus der unorganischen Materie das Lebendige zu eduzieren, um ihr diesen Übergang vom Unbelebten zum Belebten so gut abzulernen, daß er, indem er nun zur Steigerung fortschreitet mehr kann, als Natur; etwas kann, um was Natur ihn beneiden soll. Die Natur wendet ihre Methode an das Unbelebte, Goethe wendet die Methode der Natur an das Denken. Was wird aus dem Denken, wenn man mit Gedanken tut, was Natur mit dem Stoffe tut, das ist Goethes Problemstellung. «Goethe», sagt Steiner im ersten Band seiner «Rätsel der Philosophie», «suchte die Idee, welche die Griechen suchten, aber er suchte sie nicht als wahrnehmbare Idee, sondern in einem Miterleben der Weltvorgänge, da, wo diese nicht mehr wahrnehmbar

⁷⁸ Goethes Werke, Bd. XXXVI 2, S. 375.

sind. Er suchte in der Seele das Leben der Natur⁷⁹⁾». Wer [62] diese ganz andersartige Einstellung Goethes übersieht, kann nicht zu einem wahren Verständnis dessen kommen, was Goethe anstrebt. Er will nicht bloß Natur erkennen, er will selber ein anderer werden. In diesem Sinne sagt er von Kants Kritik der reinen Vernunft «der Eingang war's, der mir gefiel, ins Labyrinth selbst konnt' ich mich nicht wagen: bald hinderte mich die Dichtungsgabe, bald der Menschenverstand, und ich fühlte mich nirgend gebessert⁸⁰⁾». Was den Menschen nicht in progressiver Art in der Entwicklung impulsiert, ihn als Menschen umwandelt, das betrachtet Goethe nicht als wahren, sondern nur als willkürlich erstrebten Erkenntnisinhalt. Ihm war alles Entwicklungsfaktor des inneren Menschen. Nicht was aus Interesse an etwas gesucht wird, läßt Goethe als Wissen gelten, sondern was miterlebt wird, um das Ich in der Entwicklung fortschreiten zu lassen. Goethe war es zu tun um ein solches Wissen, das den Menschen progressiv vollkommener macht. «Wenn der zur lebhaften Beobachtung aufgeforderte Mensch mit der Natur einen Kampf zu bestehen anfängt, so fühlt er zuerst einen ungeheuren Trieb, die Gegenstände sich zu unterwerfen. Es dauert aber nicht lange, so dringen sie dergestalt gewaltig auf ihn ein, daß er fühlt, wie sehr er Ursache hat, auch ihre Macht anzuerkennen und ihre Einwirkung zu verehren. Kaum überzeugt er sich von diesem wechselseitigen Einfluß, so wird er ein doppelt Unendliches gewahr: An den Gegenständen die Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens und der sich lebendig durchkreuzenden Verhältnisse, an sich selbst aber die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, indem er seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und des Gegenwirkens geschickt macht⁸¹⁾!».

So ist die Betrachtung der Natur Goethe nicht bloß Naturwissenschaft gewesen, sondern ein Weg der inneren Ent-

⁷⁹ A. a. O. S. 129.

⁸⁰ Goethes Werke, Bd. XXXIV, S. 28.

⁸¹ Goethes Werke, Bd. XXXIII, S. 5.

wickelung des Menschen. Ausgebildet wurde dieses Goethesche Streben durch eine Erkenntnis im Sinne Rudolf Steiners Ausführungen [63] in seinem Buch «Die Rätsel der Philosophie», Bd. II, S. 251 f.: «Die Philosophie führt durch ihre eigenen Wege zu der Erkenntnis, daß sie von der Betrachtung zu einem Erleben schreiten müsse der Welt, die sie sucht. In der Betrachtung der Welt erlebt die Seele etwas, bei dem sie nicht stehen bleiben kann, wenn sie sich nicht unaufhörlich Rätsel sein will. Es ist mit dieser Betrachtung in der Tat so, wie mit dem Samenkorn, das sich in der Pflanze entwickelt. Dasselbe kann in einer zweifachen Art seinen Weg finden, wenn es gereift ist. Es kann zur menschlichen Nahrung verwendet werden. Untersucht man es in bezug auf diese seine Verwendbarkeit, so kommen andere Gesichtspunkte in Betracht, als diejenigen sind, welche aus dem fortschreitenden Wege des Kornes sich ergeben, den es macht, wenn es in den Boden versenkt, der Keim einer neuen Pflanze wird. Was der Mensch seelisch erlebt, hat in ähnlicher Art einen zweifachen Weg. Es tritt auf der einen Seite in den Dienst der Betrachtung einer äußeren Welt. Untersucht man das seelische Erleben von diesem Gesichtspunkte aus, so wird man die Weltanschauungen ausbilden, welche vor allen Dingen danach fragen: Wie dringt Erkenntnis in das Wesen der Dinge; was kann die Betrachtung der Dinge leisten? Solche Untersuchung ist zu vergleichen mit derjenigen nach dem Nahrungswert des Samenkornes. Doch kann man auch hinblicken auf das seelische Erleben, insofern dieses nicht nach außen abgelenkt wird, sondern in der Seele fortwirkend, diese von Daseinsstufe zu Daseinsstufe führt. Dann erfaßt man dieses seelische Erleben in der ihm eingepflanzten treibenden Kraft ... Man wird zu der Einsicht kommen, daß dieses der Grundimpuls des seelischen Erlebens ist. Und daß die Erkenntnis sich zu diesem Grundimpuls verhält wie die Verwendung des Samenkornes als Nahrung zu dem fortschreitenden Wege dieses Kornes, der es zum Keim einer neuen Pflanze macht. Wenn man dies nicht berücksichtigt, so lebt man in der Täuschung, daß man in dem Wesen des seelischen Erlebens das Wesen des Erkennens suchen kann. Man muß dadurch in einen Irrtum ver-

fallen, dem ähnlich, der entstünde, [64] wenn man das Samenkorn nur chemisch untersuchte auf seinen Nahrungswert hin und in dem Ergebnis dieser Untersuchung das innere Wesen des Samenkorns finden wollte. Die hier charakterisierte Geisteswissenschaft sucht diese Täuschung zu vermeiden, indem sie die selbsteigene innere Wesenheit des seelischen Erlebens offenbar machen will, das auf seinem Wege auch in den Dienst der Erkenntnis treten kann, ohne in dieser betrachtenden Erkenntnis seine ureigentliche Natur zu haben.»

Von den beiden Quellen aller Täuschung.

Goethe sagte einmal über Kant, der Grundirrtum Kants bestehe darin, daß dieser «das subjektive Erkenntnisvermögen selbst als Objekt betrachtet und den Punkt, wo subjektiv und objektiv zusammentreffen, zwar scharf, aber nicht ganz richtig sondert⁸²).»

Für Goethe ist alles Subjektive, d. h. alles Gesonderte erst ein Sekundäres, Abgeleitetes. Ein Gesondertes, so wie es ist, zum Gegenstand der Betrachtung, zum Objekt zu machen, ohne auf das Allgemeine hinzuweisen, dessen Besonderung man in einem gegebenen Subjektiven vor sich hat, erscheint ihm verfehlt. In diesem Sinne sagt er in dem Aufsatz «Analyse und Synthese», der zuerst 1833 in den nachgelassenen Werken gedruckt ist: «Die Hauptsache, woran man bei ausschließlicher Anwendung der Analyse nicht zu denken scheint, ist, daß jede Analyse eine Synthese voraussetzt ... Eine große Gefahr, in welche der Analytiker gerät, ist deshalb die, wenn er seine Methode da anwendet, wo keine Synthese zugrunde liegt⁸³).»

Gesonderte Elemente zu einer Einheit zu verbinden, dies erscheint Goethe nur dann erlaubt, wenn diese Einheit nicht künstlich hergestellt wird, sondern den gesonderten Elementen

⁸² Weimarerische Goetheausgabe, 2. Abt., Bd. XI, S. 376 (aus dem Nachlasse Goethes).

⁸³ Goethes Werke (Kürschners Deutsche National-Lit.), Bd. XXXIV, S.61.

ten [65] in verborgener Weise schon zugrunde liegt. Tatsächlich herbeigeführt wird die Einheit des Gesonderten dadurch, daß man das verbindende Element, das ja im Verborgenen schon da ist, offenbar macht. «Vor allem also sollte der Analytiker untersuchen oder vielmehr sein Augenmerk dahin richten, ob er es denn wirklich mit einer geheimnisvollen Synthese zu tun habe oder ob das, – womit er sich beschäftigt, nur eine Aggregation sei, ein Nebeneinander, ein Miteinander, oder wie das alles modifiziert werden könnte⁸⁴).»

Berechtigt ist also nur die Synthese, welche eine verborgene Einheit, die dem Besonderen zugrunde liegt, offenbar macht. Wer gegen diese Art der erlaubten Synthese sich vergeht, der verfällt der Macht der einen Täuschungsquelle. Der anderen aber verfällt, wer «den Punkt, wo subjektiv und objektiv zusammentreffen, zwar scharf, aber nicht ganz richtig sondert». Dieses sind die beiden Quellen aller Täuschung. Ihre Bedeutung haben sie für jedes Bewußtsein, für das der Gegensatz von Subjekt und Objekt und der Gegensatz von Verborgendem und Offenbarem vorhanden ist⁸⁵).

Rudolf Steiner hat in einer Reihe von Schriften versucht, gegen die Illusionen zu kämpfen, welche aus diesen beiden Quellen aller Täuschung in die moderne Naturwissenschaft eingeflossen sind. Zuerst hat er den Kampf in seiner 1885 erschienenen Ausgabe des ersten Bandes von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften (in Kürschners Deutscher National-Literatur) aufgenommen. Er sagt dort: «Man wird die Größe der Tat, welche Goethe vollbracht hat, am besten ermessen, wenn man bedenkt, daß der große Reformator der neueren Philosophie, Kant, jenen alten Irrtum nicht nur vollkommen teilte, sondern sogar eine wissenschaftliche Begründung dafür zu finden suchte, daß es dem menschlichen Geiste nie gelingen werde, die organischen Bildungen zu erklären. Wohl sah er die Möglichkeit eines Verstandes ein –

⁸⁴ Goethes Werke, Bd. XXXIV, S. 62.

⁸⁵ Vgl. W. J. Stein, «Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph», S.56, 1921.

eines intellectus archetypus, eines intuitiven [66] Verstandes –, dem es gegeben wäre, den Zusammenhang von Begriff und Wirklichkeit bei den organischen Wesen geradeso wie bei den Anorganen einzusehen, allein dem Menschen selbst sprach er die Möglichkeit eines solchen Verstandes ab. Der menschliche Verstand soll nämlich nach Kant die Eigenschaft haben, daß er sich die Einheit, den Begriff einer Sache nur als hervorgehend aus der Zusammenwirkung der Teile – als durch Abstraktion gewonnenes analytisches Allgemeine – denken kann, nicht aber so, daß jeder einzelne Teil als der Ausfluß einer bestimmten konkreten (synthetischen) Einheit, eines Begriffes in intuitiver Form erschiene. Daher ist es diesem Verstande auch unmöglich, die organische Natur zu erklären, denn diese müßte ja aus dem Ganzen in die Teile wirkend gedacht werden. Kant sagt darüber: «Unser Verstand hat also das Eigene für die Urteilskraft, daß ihm Erkenntnis durch denselben, durch das Allgemeine, das Besondere nicht bestimmt wird und dieses also von jenem nicht abgeleitet werden kann⁸⁶.» 1886 erschienen Rudolf Steiners «Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller». In dem zwölften Abschnitt dieser Schrift führt Steiner seinen Kampf weiter. Er sagt dort: «Daß die Idee eine Vielheit von Verstandesbegriffen auf eine Einheit zurückführt, das hat auch schon Kant ausgesprochen. Er hat jedoch die Gebilde, die durch die Vernunft zur Erscheinung kommen, als bloße Trugbilder hingestellt, als Illusionen, die sich der Menschengeist ewig vorspiegelt, weil er ewig nach einer Einheit der Erfahrung strebt, die ihm nirgends gegeben ist. Die Einheiten, die in den Ideen geschaffen werden, beruhen nach Kant nicht auf objektiven Verhältnissen, sie fließen nicht aus der Sache selbst, sondern sind bloß subjektive Normen, nach denen wir Ordnung in unser Wissen bringen. Kant bezeichnet daher die Ideen nicht als konstitutive Prinzipien, die

⁸⁶ Die angeführte Kantstelle in der Ausgabe von Kehrbach, «Kritik der Urteilskraft», S. 294, die Stelle aus Steiners Einleitung zum ersten Band der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes: Goethes Werke, Bd. XXXIII, S. LV.

für die Sache [67] maßgebend sein müßten, sondern als regulative, die allein für die Systematik unseres Wissens Sinn und Bedeutung haben.

Sieht man aber auf die Art, wie die Ideen zustande kommen, so erweist sich diese Ansicht sogleich als irrtümlich. Es ist zwar richtig, daß die subjektive Vernunft das Bedürfnis nach Einheit hat, aber dieses Bedürfnis ist ohne allen Inhalt, ein leeres Einheitsbestreben. Tritt ihm etwas entgegen, das absolut jeder einheitlichen Natur entbehrt, so kann es diese Einheit nicht selbst aus sich heraus erzeugen. Tritt ihm hingegen eine Vielheit entgegen, die ein Zurückführen auf eine innere Harmonie gestattet, dann vollbringt sie dieselbe. Eine solche Vielheit ist die vom Verstande geschaffene Begriffswelt.

Die Vernunft setzt nicht eine bestimmte Einheit voraus, sondern die leere Form der Einheitlichkeit, sie ist das Vermögen, die Harmonie an das Tageslicht zu ziehen, wenn sie im Objekte selbst liegt. Die Begriffe setzen sich in der Vernunft selbst zu Ideen zusammen. Die Vernunft bringt die höhere Einheit der Verstandesbegriffe zum Vorschein, die der Verstand in seinen Gebilden zwar hat, aber nicht zu sehen vermag.»

1887 führt Rudolf Steiner diesen Gedanken im zweiten Band der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes weiter: «Damit wird es uns erklärlich, wie die Menschen so verschiedene Begriffe, so verschiedene Anschauungen von der Wirklichkeit haben können, trotzdem diese doch nur eine sein kann. Die Verschiedenheit liegt in der Verschiedenheit unserer Verstandeswelten. Damit verbreitet sich für uns ein Licht über die Entwicklung verschiedener wissenschaftlicher Standpunkte. Wir begreifen, woher die vielfachen philosophischen Standpunkte kommen und haben nicht nötig, ausschließlich einer die Palme der Wahrheit zuzuerkennen. Wir wissen auch, welchen Standpunkt wir selbst gegenüber der Vielheit menschlicher Anschauungen einzunehmen haben. Wir werden nicht ausschließlich fragen: Was ist wahr, was ist falsch? Wir werden immer untersuchen, in welcher Art die Verstandeswelt eines

Denkers [68] aus der Weltharmonie hervorgeht, wir werden zu begreifen suchen und nicht aburteilen und sogleich als Irrtum ansehen, was mit der eigenen Auffassung nicht übereinstimmt⁸⁷).» 1916 hat Steiner diesen Gedanken weitergeführt in seinem Buch «Vom Menschenrätsel». Er sagt dort: «Nur dadurch, daß man versucht, zu erkennen, inwiefern die Wirklichkeit selbst in ihrem Verhältnis zum Menschen durch verschiedene Vorstellungsarten sich offenbart, ringt man sich auch zu einem begründeten Urteile hindurch über dasjenige, was aus dem Wesen des die Welt beobachtenden Denkers stammt. Man durchschaut, wie des einen Denkers Wesenheit mehr nach dem einen, die des andern mehr nach dem anderen Verhältnis der außermenschlichen (objektiven) Wirklichkeit zum Menschen hindrängt. Man sieht zunächst die scharf ausgeprägte persönliche Denkungsrichtung einer Persönlichkeit. Man ist versucht, zu glauben, deren Weltanschauung sei deshalb auch nur eine persönliche (subjektive) Vorstellungsart, weil man bemerkt, wie sie ihre Grundlagen in der persönlichen Denkrichtung hat. Erkennt man aber, wie diese persönliche Denkrichtung gerade bewirkt, daß der Denker sich auf einen bestimmten Gesichtspunkt stellt, durch den sich die außermenschliche (objektive) Wirklichkeit in ein besonderes Verhältnis zu ihm stellen kann, so entwindet man sich der Verwirrung, in die man durch den Anblick der verschiedenen Weltanschauungen gebracht werden kann⁸⁸).»

Wie Rudolf Steiner den Kampf gegen das Vorurteil, daß die Besonderung das Primäre und das Allgemeine, Synthetische das Sekundäre ist, wie er diesen Kampf auf dem Gebiete der Philosophie geführt hat, das haben wir gezeigt. Denn wir haben dargelegt, wie Steiner in der Welt der Begriffe die zerstückelte Vernunftwelt sieht, welche das ideelle Eine ist, aus welchem die einzelnen Denker, jeder in seiner Art, den einzelnen Begriff herausschneiden. Aber nicht nur die einzelnen Begriffe sind, in ihrer Gesamtheit, die vom

⁸⁷ Goethes Werke, Bd. XXXIV, S. XXXI.

⁸⁸ R. Steiner, «Vom Menschenrätsel», S. 18, 19

Verstande zerstückelte eine Vernunftwelt, sondern die vielen individuellen Verstandeswelten [69] sind gleichberechtigte Ausschnitte aus der einen wahren Wirklichkeit. – Wie er gegen die zweite Quelle aller Täuschung den Kampf aufgenommen hat, das wollen wir kurz andeuten. Es ist ja diese zweite Quelle aller Täuschung die scharfe, aber nicht ganz richtige Sonderung von subjektiv und objektiv. Schon in der Vorrede zum dritten Bande von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften, welcher die Farbenlehre enthält, ausführlich aber in seiner 1894 erschienenen «Philosophie der Freiheit, Grundzüge einer modernen Weltanschauung», hat Steiner zu zeigen versucht, wie der Grund vieler Irrtümer der modernen Naturwissenschaft in der ganz falschen Stellung zu suchen ist, welche die letztere der einfachen Sinnesempfindung angewiesen hat. In dem 1914 erschienenen zweiten Bande der «Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt» ist dann insbesondere in dem Kapitel «Die Welt als Illusion» hierüber ausführlich gesprochen.

Im folgenden soll nun der Versuch gemacht werden, die Wirkung der beiden Quellen aller Täuschung innerhalb der Naturwissenschaft aufzuzeigen, ihre innere Natur zu erforschen und dabei Rudolf Steiners Ansicht nicht bloß quellenmäßig festzulegen, sondern so zu entwickeln, wie sie dem Schreiber dieser Zeilen nach objektiver eigener Durcharbeitung erscheint.

Man ist heute in weiten Kreisen der Meinung, daß alles, was wir in unserem gewöhnlichen Bewußtsein als Sinnesempfindung erleben, ganz und gar Produkt unserer Organisation sei und in diesem Sinne subjektiv. Objektiv hingegen sei die Reihe der mechanischen, d. h. räumlich-zeitlichen Vorgänge, welche zu dem, was unser Bewußtsein als Wirkung derselben erlebt, die Ursache bilden. Objektiv sei nicht das unmittelbar erlebnismäßig Erfasste, sondern das «Meßbare». Moriz Schlick hat in seiner Schrift «Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik; zur Einführung in das Verständnis der allgemeinen Relativitätstheorie, Berlin, Verlag von Julius Springer, 1917» in typischer Weise dies so formuliert: «Was man messen kann, das existiert auch». Diesen Satz Plancks darf der Physiker als allgemeines [70] Krite-

rium benutzen und sagen: Nur was meßbar ist, besitzt sicher Realität, oder, um es vorsichtiger zu formulieren: physikalische Gegenständlichkeit (S. 7).» (Wir sehen hier ganz davon ab, daß es logisch unmöglich ist, die Verabsolutierung eines richtigen Satzes wieder als richtig zu behaupten (z. B. wenn richtig ist: was grün ist, ist eine Pflanze, so ist nicht richtig: nur was grün ist, ist eine Pflanze).) Und Seite 58 und 59: «Die Physik ... führt als letzten undefinierbaren Begriff das Zusammenfallen zweier Ereignisse ein; die psychogenetische Analyse der Idee des objektiven Raumes aber endet bei dem Begriff der zeiträumlichen Koinzidenz zweier Empfindungselemente. Ist beides schlechthin dasselbe?

Der strenge Positivismus eines Mach behauptet es. Nach ihm sind die unmittelbar erlebten Elemente, Farben, Töne, Drücke, Wärmen usw. das allein Reale, es gibt keine anderen Ereignisse als das Kommen und Gehen dieser Elemente. Wo die Physik dennoch von anderen Koinzidenzen redet, da handelt es sich nach Mach nur um abkürzende Sprechweisen, um ökonomische Hilfsbegriffe, nicht um Wirklichkeiten in demselben Sinne, wie die Empfindungen Wirklichkeiten sind. Für diese Ansicht wäre der Begriff der physischen Welt in ihrer objektiven vierdimensionalen Ordnung» (gemeint ist die Zeit als vierte Dimension) «tatsächlich nur ein 'abkürzender Ausdruck für die oben beschriebene Korrespondenz der subjektiven raum-zeitlichen Erfahrungen verschiedener Sinnesbegriffe und weiter nichts.

Aber diese Auffassung ist nicht die einzig mögliche Interpretation des wissenschaftlichen Tatbestandes. Wenn hervorragende Forscher auf exaktem Gebiete immer wieder erklären, daß das streng positivistische Weltbild sie nicht befriedigt, so liegt der Grund dafür unzweifelhaft darin, daß alle in den physikalischen Gesetzen auftretenden Größen nicht «Elemente» im Machschen Sinne bezeichnen; die Koinzidenzen, welche durch die Differentialgleichungen der Physik ausgedrückt werden, sind nicht unmittelbar erlebbar, sie bedeuten nicht direkt ein Zusammenfallen von Sinnesdaten, sondern zunächst von unanschaulichen [71] Größen, wie elektrischen und magnetischen Feldstärken und dergleichen. Nun zwingt nichts zu der Behauptung, daß nur die anschau-

lichen Elemente der Farben, Töne usw. in der Welt existieren; man kann ebensogut annehmen, daß außer ihnen auch nicht direkt erlebte Elemente oder Qualitäten da sind, die gleichfalls als «wirklich» zu bezeichnen wären, mögen sie nun mit jenen anschaulichen vergleichbar sein oder nicht. Elektrische Kräfte z. B. könnten dann ebensogut Wirklichkeits-elemente bedeuten wie Farben und Töne.

M e ß b a r sind sie ja und es ist nicht einzusehen, warum die Erkenntnistheorie das Wirklichkeitskriterium der Physik (siehe oben S. 7) verwerfen sollte.»

Denjenigen, für welche die eben angeführte Meinung typisch ist, erscheint also nur das als objektiv, was entweder Wahrnehmung ist oder meßbar. Die Wahrnehmung aber ist im Widerspruch damit doch wieder subjektiv und Wirkung objektiver raumzeitlicher Vorgänge, die als solche ebenso unerlebbar sind wie das Meßbare, von dem oben die Rede ist. Denn hier ist der Punkt, wo der Physiologe die Anschauungen des Physikers erweitert und ergänzt, indem der Physiker Licht und Farbe aus der objektiven Wirklichkeit herausdrängt, der Physiologe sie aber in die Seele herein-nimmt.

Denkt man nun jene räumlich-zeitlichen Vorgänge zwar als Ursachen von Sinnesempfindungen, nicht aber als Sinnesempfindungen selbst, so denkt man damit den Inhalt der Sinnesempfindung als erst durch unsere Organisation wirklich hervorgebracht; in den objektiven Außenweltvorgängen also zwar veranlaßt, aber als das, als was er erlebt wird, in ihnen noch nicht vorhanden.

Geht man nach der Methode Goethes zu Werke, so müßte man dem Besonderen gegenüber zeigen, wovon es eine Besonderung ist. Hier also wäre zu fragen, wovon die Empfindung als subjektives Erzeugnis die Besonderung ist. Also nicht unter dem Begriff der Wirkung ist die Empfindung zu denken, der auf den Begriff der Ursache hinweist, sondern als Besonderung [72] eines Allgemeinen, als Erscheinung eines Wesentlichen. Was unsere Organisation hervorbringt wäre demnach die Erscheinungsform eines von uns als Sonderwesen unabhängigen Wesentlichen. Nicht das «Was»,

sondern das «Wie» wäre von uns erzeugt. Ein «Was» ist überhaupt unerzeugbar, denn sein Inhalt beruht völlig auf sich selbst. Ist aber doch irgendwo der Schein zu finden, als handelte es sich um die Erzeugung eines «Was», so kann es sich nicht um ein Schaffen, sondern nur um ein Nachschaffen handeln. Also nicht die Qualität Rot als Qualität wäre unser Erzeugnis, sondern nur unser Nacherzeugnis. Nacherzeugnis nicht aber in dem Sinne, daß nun das «Was» zweimal vorhanden wäre, denn das ist unmöglich. Denn es ist jedes Qualitative überhaupt nur einmal vorhanden, sondern eben dies Qualitative müßte von unserer Organisation ausgelöscht worden sein, um im Nacherzeugen wieder hergestellt zu werden. Natürlich kann unsere Organisation das qualitative «Was» als Qualitatives nicht auslöschen, sondern nur vor unserem Bewußtsein verbergen. Und das erst Verborgene würde nun wieder offenbar durch die subjektive Tätigkeit unseres Organismus.

Mit unserer wahren Ich-Wesenheit sind wir mit dem qualitativen «Was» der Farbe schon verbunden, ehe es als Empfindung in das gewöhnliche Bewußtsein eintritt. Denn das qualitative «Was» ist ja als Qualität nur einmal vorhanden und gehört daher der Sphäre, der allen gemeinsamen Ich-heit an. Das gewöhnliche Bewußtsein aber weiß von diesem Verbundensein der Farbe mit der wahren Wesenheit des Ich nichts. Im Wahrnehmungsprozeß wird nun bewußt, was vor Ablauf des Wahrnehmungsprozesses, dem Ich, ihm unbewußt, verbunden war. Und das Wiederherstellen des vor allem Bewußtsein aus demselben (dem gewöhnlichen Bewußtsein) Getilgten erscheint als subjektives Erschaffen eines Qualitativen. Es ist also nicht so, daß die Wahrnehmung Rot, ehe sie unsere Wahrnehmung geworden ist, so gedacht werden muß, daß man sie von der wahren Wesenheit des Ich isoliert denkt. Ehe die Wahrnehmung vom gewöhnlichen Bewußtsein erlebt wird, ist sie Inhalt eines anderen [73] Bewußtseins. Dieses zweite Bewußtsein ist dem gewöhnlichen Bewußtsein samt allen seinen Inhalten verborgen. Indem wir uns der Welt gegenüberstellen, löschen wir dieses Bewußtsein samt seinen Inhalten aus. Diese Inhalte aber erzeugt unsere Organisation als qualitativ dassel-

be, als was sie vor allem Bewußtsein ausgelöscht worden sind. Dadurch wird unser Bewußtsein ein Selbstbewußtsein und die Wahrnehmung unsere Wahrnehmung.

Überblickt man die geltende Lehre, wie sie z. B. den Wahrnehmungsprozeß, welchen das Auge vermittelt, sich zur Vorstellung bringt, so sieht man auf der Seite Herings und Helmholtz, eine einseitige Betonung des passiven Elementes, was darin zum Ausdruck kommt, daß die verschiedenen Beobachtungen erklärt werden durch einseitiges Heranziehen des Begriffes der Ermüdung. Demgegenüber hat Julius Pikler⁸⁹⁾ in neuerer Zeit, freilich wieder in einseitiger Weise, das aktive Element betont, indem er darlegt, daß jeder neue Eindruck auf immer vorhandene neurale Bewegungen stößt, welche unabhängig von allen temporärpsychischen Ereignissen das vegetative Leben, die vegetativen Lebensbewegungen in Betrieb erhalten.

Zur richtigen Erklärung aber kann man nur dadurch gelangen, daß man das Folgende unterscheidet:

Erstens ist da der Dissimilationsprozeß, welcher ein Außenweltsvorgang ist, der sich in das Innere des Menschenlebens fortsetzt. Dieser rührt nicht vom Leibe des wahrnehmenden Subjektes her. Nennen wir ihn A. Es ist also A das den Raum durchlebende Gelb, das in den Augorganismus eindringt und sich darin so fortsetzt, daß man es als fremden Einschlag in demselben bezeichnen kann. Dies ist ein passives Erlebnis.

Zweitens haben wir es zu tun mit dem Erleben dieses Prozesses. Was erlebt wird, ist zunächst nichts anderes als: «Erleben irgendeines nicht vom eigenen Leib Hervorgebrachten.» Das Erlebnis ist rein negativ bestimmt. Etwas, ein unbestimmtes [74] B, das nicht vom Leib hervorgebracht ist, (-B) sei dies Zweite.

Drittens ist da ein Assimilationsprozeß: Wiederherstellen des früheren Zustandes. Erlebt wird B. Aber nicht als (-B), d.

⁸⁹⁾ «Das Grundgesetz alles neuro-psychischen Lebens». Leipzig, J. Barth, 1900.

h. als nicht vom Leibe erzeugt, sondern als (+B), als aktive Leibesbetätigung, welche den Normalzustand wieder herstellt.

Viertens ist da «Erleben des A in B», d. h. erleben, daß A nichts anderes ist als B, aber mit negativem Vorzeichen, weil A nicht als objektiver Vorgang, sondern als Wahrnehmungserlebnis sich darlebt. Plus sind also objektive Prozesse. Minus sind Erlebnisse von Prozessen.

A : ist Gelbvorgang im Objektiven. (-A): Erleben des Gelb. Dazwischen schaltet sich (-B) und (+B). (-B), wegen des Minus ein Erlebnis. Erlebt wird aber nicht schon A, d. h. gelb, sondern irgend etwas, B etwa. Dieses Irgendetwas wird aber abgewehrt, eben im Assimilationsprozeß: (+B). Jetzt erst wird A in B erlebt, d. h. erkannt, daß das Abgewehrte A war.

Es folgt daraus, daß A im innern Vorgange wieder erscheint. so daß der Wahrnehmungsvorgang nur das Ziel hat, den Außenvorgang in Innenerlebnis umzuwandeln: A in (-A). Aber dabei wird der Inhalt des A nicht verändert; was außen war, wird nur im Innern wieder hergestellt.

Pikler überschätzt (+B). Locke z.B. überschätzt A. Weil er nicht berücksichtigt, daß A die Fortsetzung der Außenwelt in die Innenwelt ist, glaubt er, die Eindrücke der Außenwelt, die der Mensch erkennend erlebt, gehören der Welt – an sich – nicht an. Gegen Lockes Auffassung spricht auch die Entwicklungsgeschichte. Das Auge ist auch morphologisch nicht subjektiv bestimmt, denn bald sind es Deckorgane, bald Innenorgane, die sich zum Auge umbilden.

Alle die angeführten und ähnliche Auffassungen leiden darunter, daß nur ein Teil des Wahrnehmungsprozesses erkannt wird. Wer zur Klarheit kommen will, muß aber das Ganze des Wahrnehmungsprozesses überschauen.

[75] Führen wir uns demgemäß den Wahrnehmungsprozeß in seiner Ganzheit vor Augen:

1. (A): Ehe der objektive Vorgang in unserem gewöhnlichen Bewußtsein, z. B. als Gelbwahrnehmung, sich darlebt, ist er als außerhalb des gewöhnlichen Bewußtseins zu den-

ken. In diesem Stadium ist er Inhalt eines anderen Bewußtseins, von dem wir wissen, daß es als Tiefschlafbewußtsein neben dem gewöhnlichen Bewußtsein vorhanden ist und das wir uns als Regulator aller unbeobachtet bleibenden Lebensvorgänge denken mußten. Der objektive Vorgang ist daher als Lebensprozeß zu denken. Als solcher ist er ein Glied im Leben des All, in welchem ich mit meiner tieferen Wesenheit, insofern ich ebenfalls lebe, wurzle. Diesen im Leben des Weltalls mitklingenden objektiven Lebensvorgang nehme ich nun in mein Eigenleben auf. Der objektive Vorgang wird dadurch Glied meines Lebens, wie er vorher Glied des All-Lebens war und ist nun als Erstorbenes innerhalb der menschlichen Leiblichkeit. Diese Abgliederung aus dem All-Leben und Eingliederung in das Eigenleben meines Organismus findet völlig außerhalb der Sphäre des gewöhnlichen Bewußtseins statt. Es ist, um es mit einem gewagten Vergleich zu verdeutlichen, der gleiche Vorgang, wie wenn ich eine Pflanze in ein Glashaus bringe und hier an andere Einflüsse gewöhne, als die sind, welche die Natur ausübt. Hier gedeiht sie. Aber auch nur hier. Denn sobald ich sie in die Natur zurückversetze, zeigt sich, daß sie als Glied des Alls jetzt kein Leben hat und nur unter den besonderen Bedingungen des Glashauses ihr Leben fristet. So erstirbt der objektive Lebensvorgang dem All und wird aufgenommen vom Eigenleben des Organismus. Soweit ist der Vorgang objektiv-subjektiv. Es wäre damit aber nur ein innerlich Lebendiges erzeugt, von dem das Erkenntnissubjekt nicht wissen könnte. Es könnte sein eigenes subjektiv Objektives nur erleben, (-B), nicht bewußt erleben.

In diesen subjektiv-objektiven in den Lebensprozeß des Organismus aufgenommenen und von ihm belebten Prozeß dringt nun das Bewußtsein des Erkenntnissubjektes ein. Dies geschieht [76] aber nicht ohne weiteres. Als bloßer Lebensvorgang würde derselbe völlig unbewußt ablaufen. Damit derselbe bewußt werden kann, muß das Erkenntnissubjekt von sich aus etwas tun, und diese Tätigkeit ist ein Sichwehren (+B) gegen den Eingriff, der dadurch im Lebenspro-

3.

zeß des eigenen Organismus erfolgt ist⁹⁰), daß der objektiv lebendige Prozeß ein Glied im Eigenleben des Organismus geworden ist. Das Resultat dieses Wehrens ist ein «Ablähmen» des Fremdlebens im Eigenleben des Organismus und ein Bewußtwerden dieses Fremdlebens auf ähnliche Weise, wie der Organismus jede Störung seines Lebensprozesses wahrnimmt⁹¹). Denn der normale Lebensprozeß verläuft unbewußt. Jede Störung läßt aber bekanntlich sonst völlig unfühlbare Organe fühlbar werden, was als Schmerz erlebt

4. wird. Ähnlich gelangt hier die Störung ins Bewußtsein (-A). Dieses Wahrnehmen des Fremdlebens als Störung des Eigenlebens ist die Farbwahrnehmung.

Aber neben diesem eben geschilderten Vorgang, welcher zwischen Wachbewußtsein und Tiefschlafbewußtsein sich abspielt, läuft ein Vorgang, welcher in der Sphäre des Traumbewußtseins merkbar wird (+B).

[77] Das Traumbewußtsein ist nämlich ebenso wie das Tiefschlafbewußtsein fortwährend neben dem Wachbewußtsein vorhanden, wird aber im Wachzustand gewöhnlich von dem Selbstbewußtsein überleuchtet, wie der Sternenhimmel am Tage von der Sonne überleuchtet wird⁹²).

⁹⁰ Daß Pikler diesen Vorgang, den wir (-B) nennen, als das erfaßt hat, als was wir ihn darstellen, nämlich als eine Selbsterhaltung des vegetativen Lebens gegen beeinträchtigende Veränderungen, möge folgende Stelle belegen («Das Grundgesetz alles neuro-psychischen Lebens», S. 142: «Obwohl das Auftreten einer psychischen Erscheinung das Vorhandensein des vegetativen Lebens selbstverständlich voraussetzt, betrachtet die heutige Psychologie die Vorgänge im Nervensystem infolge äußerer Reize in einer Weise, als wäre der Körper sonst ganz leblos. Sie betrachtet die Einwirkung jener Reize, welche psychische Erscheinungen hervorrufen, nicht als eine *A n d e r u n g* in einer vorhergehenden Lebensbewegung, und dies ist die Grundursache, daß sie nicht zum richtigen Grundgesetze des psychischen Lebens – der Selbsterhaltung des vegetativen Lebens gegen beeinträchtigende Veränderungen – gelangt.» Wirklich ist diese Selbsterhaltung des vegetativen Lebens ein Grundgesetz des psychischen Lebens. Pikler aber hält sie für das Grundgesetz und darin liegt seine Einseitigkeit.

⁹¹ Vgl. R. Steiner, «Von Seelenrätseln», S. 35.

⁹² In seiner kleinen Schrift: «Über den Unterschied von Traum und Wachen, eine erkenntnistheoretische Studie», Prag 1874 (Tempsky) hat Vin-

Fortsetzung nächste Seite

Solange daher das Erkenntnissubjekt die Farbe wahrnimmt, ist der Vorgang, welcher dem Traumbewußtsein bemerkbar ist, vom helleren Wachbewußtsein völlig überleuchtet. Endet aber der Wahrnehmungsvorgang, d. h. nimmt man den angeschauten (etwa gelben) Gegenstand fort, so kommt zum Vorschein, was schon früher da war, das Erlebnis des Traumbewußtseins. Und dieses Erlebnis ist die geträumte Komplementärfarbe, das innerhalb des Organismus in die Erscheinung gerufene Komplementäre-Blau. Dasselbe ist schon während des Gelbwahrnehmens vorhanden, wird aber von der Wahrnehmung Gelb überleuchtet. Nach Aufhören der Gelbwahrnehmung hört die Auslöschung des komplementären Blau auf und man erlebt das Abklingen der Komplementärfarbe, ein Prozeß, der so lange andauert, bis der innere geistig-seelisch-physische Organismus sich wieder hergestellt hat.

[78] Die vom Organismus in die Erscheinung gerufene Komplementärfarbe hat aber eine andere Realität wie die erst wahrgenommene Farbe. Läßt sich das komplementäre Farbenbild doch zwar subjektiv an einem weißen, dem Auge vorgehaltenen Schirm wahrnehmen, nicht aber objektiv für einen anderen Beobachter wahrnehmbar auf dem Schirm auffangen. Wäre das letztere der Fall, d. h. wäre der von uns eben angemerkte Realitätsunterschied zwischen Farbe und

cenzen Knauer unter dem Decknamen Dr. Vincenz van Erk darauf hingewiesen (S. 20), «daß wir beständig träumen, das heißt, daß während des Wachens schon neben den Wahrnehmungen und Vorstellungen des Großhirns auch die der niedern Zentren ihr Spiel treiben, jedoch von jenen viel mächtigeren überstrahlt, übertönt und aus dem Horizont des Wissens gedrängt. Sie harren nach Herbarts treffendem Ausdruck an der Schwelle, um nach Hinwegnahme der Hemmung hervorzutreten. Sie werden darum, sobald die Tätigkeit des Großhirnes in den Hintergrund tritt, nicht etwa erst neu geschaffen, sondern setzen ihr altes Spiel fort; sie waren schon zuvor, ähnlich wie Mond und Sterne schon leuchteten, als noch die Sonne hoch am Himmel stand. Wir merken aber die Veränderung so wenig, als wir etwa in der Abenddämmerung selbst mit angestrenzter Aufmerksamkeit das Aufblitzen jener tausend und tausend Himmelsaugen verfolgen können, die das Gestirn des Tages ablösen. Indessen kann es immerhin vorkommen, daß wir uns sogar in wachem Zustande auf einer mitlaufenden Traumvorstellung ertappen.»

vom Organismus in die Erscheinung gerufener Komplementärfarbe nicht vorhanden, so würde die Komplementärfarbe von der am Gegenstand wahrgenommenen Farbe nicht überleuchtet werden; es käme also zu keiner Gelbwahrnehmung. Und dies wäre die subjektive Seite. Objektiv aber würde am selben Ort ein Gelb (das Gelb des Gegenstandes) und ein Blau (das Blau, welches der Organismus in die Erscheinung ruft) vorhanden sein und dieses Blau würde vom Auge wahrgenommen werden, also seinerseits wieder auf das Auge zurückwirken. Dies kann aber ebensowenig sein, wie es sein kann, daß der Vorgang, der auf ein wirkliches Wollen folgt, wieder auf das Subjekt zurückwirkt. Man müßte sonst, wenn man vorwärts geht, von A nach B, durch die beim Zurücklegen des Weges in der Außenwelt erzeugte Wirkung auch wieder von B nach A zurückgebracht werden können. Es ist also der Wahrnehmungsvorgang nicht einfach umkehrbar. Die Umkehrung des Gelbwahrnehmungsvorganges: das zur Erscheinungbringen des komplementären Blau, hat daher seinen Ort nicht wie das Gelb im Raum, sondern in einer anderen Sphäre. Nicht eine räumliche Entität, welche auf ein Auge von außen wirken kann und durch dieses wahrgenommen wird, ist das komplementäre Blau, sondern eine Entität, welche aus der Sphäre des Traumbewußtseins kommt und deren physische Wirkung daher nur innerhalb des Organismus bleibt.

Fragen wir uns nun, was der Vorgang dem Auge leistet, der sich uns als komplementäres Blau ankündigt, sobald die besonderen Bedingungen vorhanden sind, unter denen das Traumbewußtsein vom Wachbewußtsein nicht überleuchtet wird, so [79] fragen wir im Grunde: Was leisten die Vorgänge dem menschlichen Organismus, welche sich dem Traumbewußtsein als bildhafte Erlebnisse ankündigen? Diese Frage wollen wir aber nicht theoretisch, sondern durch die Erzählung eines Traumes beantworten, den Rudolf Steiner in einem Vortrag mitgeteilt hat, den er unter dem Titel: «Die verborgenen Tiefen des Seelenlebens» am 23. November 1911 in Berlin (Philharmonie) gehalten hat: «Da hat sich folgender Traum rhythmisch, periodisch bei einem Menschen wiederholt, ein Traum, angeregt durch ein Jugenderlebnis. Der Be-

treffende war Schüler und hatte auf der Schule ein gewisses Zeichentalent bewiesen; deshalb hatte ihm der Lehrer, und das war gerade in der Zeit, als er bald von der Schule abgehen sollte, eine besonders schwere Zeichnung gegeben. Und während der Schüler sonst in einer gewissen Zeit mehrere Zeichnungen kopierte, konnte er mit dieser, weil er es mit den Einzelheiten genau nahm, nicht fertig werden, so daß es kam, daß der entscheidende Schulschluß herannahte und daß von der Arbeit, zu der noch vieles andere hätte treten müssen, nur ein verhältnismäßig geringer Teil beendet war. Man kann sich nun denken, daß der Schüler, weil er wußte, daß er mit seiner Arbeit nicht fertig werden würde, eine gewisse Angst oder Furcht erlebt hat. Aber diese Angst, die er damals erlebte, war nun gar nichts gegen jene Angst, die nun regelmäßig nach einer ganz bestimmten Anzahl von Jahren immer wieder auftauchte. Nach einer Anzahl von Jahren, während welcher der Traum nicht aufgetaucht war, träumte der Betreffende, wie er noch Schüler ist, seine Zeichnung nicht fertig bekommen kann und er darüber Angst bekommt. Bis zu einer besonderen Intensität steigert sich das Angsterlebnis dieses Traumes; und wenn er einmal dagewesen war, dann kam er wieder, wiederholte sich wieder eine Woche hindurch, darauf blieb er wieder aus und so öfter.» «Das Verständnis für ein solches Traumerlebnis», sagte der Vortragende, nachdem er den Traum mitgeteilt hatte, «das Verständnis für ein solches Traumerlebnis gewinnt man erst, wenn man auf das andere Leben jenes Menschen eingeht. Der Betreffende hatte als Schüler ein [80] gewisses Zeichentalent; das entwickelte sich etappenweise, stufenweise. Wenn man nun genau beobachtete, so zeigte sich immer, daß dieser Mensch in bezug auf seine Fähigkeit zum Zeichnen Fortschritte machte, daß er jedesmal, wenn ein solches Traumerlebnis vorangegangen war und die Zunahme der zeichnerischen Fähigkeiten angekündigt hatte, wieder mehr konnte, so daß man immer sagen konnte: das Traumerlebnis trat ein und nachher fühlte sich dieser Mensch in einer ganz besonderen Weise von größeren Fähigkeiten durchzogen und durchgossen, um sich zeichnerisch auszudrücken ...» Der zentrale Wesenskern dieses Menschen arbeitete «die leibliche

Organisation so um, daß der Mensch immer geschickter und immer fähiger wurde mit Bezug auf das, was unter den Fähigkeiten das ausmacht, wodurch man etwas zeichnerisch ins Auge faßt und es formend ausdrücken kann. In den Leib hinein arbeitet des Menschen zentraler Wesenskern. So lange nun, als dieser innere Wesenskern in den Leib hineinarbeitet, sich hineineergießt in den Leib, so lange kann er nicht ins Bewußtsein herauftreten. Da ergießen sich seine ganzen Kräfte in die Umformung der Leibesorganisation, die dann als Fähigkeiten (in diesem Falle als Zeichnen) auftreten. Erst wenn eine gewisse Stufe erreicht ist und der Mensch so organisiert ist, daß er diese Organisation ins Bewußtsein heraufholen kann, wenn er also fähig ist, dasjenige wissend auszuüben, was seine neugewonnenen Fähigkeiten sind, erst in dem Augenblicke, da sein zentraler Wesenskern ins Bewußtsein herauftritt, kann der Mensch wissen, was in ihm geschieht, was da unten in den verborgenen Tiefen des Seelenlebens arbeitet. Aber ein Übergang ist in unserem Falle da. Wenn der Mensch noch gar nichts weiß, als daß der zentrale Wesenskern an seinen zeichnerischen Fähigkeiten arbeitet, bleibt alles unten in den verborgenen Tiefen des Seelenlebens. Aber wenn der Zeitpunkt da ist, wo der zentrale Wesenskern ins Bewußtsein herauftreten soll, dann macht sich dies zunächst in dem Traumleben geltend, das sich deshalb in diese Form kleidet, weil angekündigt werden soll, daß der innere Wesenskern mit den zeichnerischen Fähigkeiten [81] an einen gewissen Abschluß gekommen ist. Bis dahin, wo der Traum eintritt, haben die Seelenkräfte unten im Leibesinnern gearbeitet, um die Fähigkeiten allmählich herauszukristallisieren⁹³); nachdem sie aber soweit erhärtet ist

⁹³ Für denjenigen, dem die Vorstellung Schwierigkeiten bereitet, daß die Seele am Leibe arbeitet, sei hier eine Bemerkung Steiners eingeschaltet, die er in einem Vortrage in Wien im Februar 1912 (Ingenieur- und Architektenvereins-Saal) gemacht hat: «Was wir ererbt haben, tritt an uns auf, auch ohne daß wir mit der Außenwelt in Beziehung kommen. Wir können einen Menschen auf eine ferne Insel versetzen, er würde zweite Zähne sicher bekommen, weil dies in der Vererbung begründet ist. Aber jeder weiß, daß, wenn wir ihn von der menschlichen Sprache lostrennen, durch die vererbten Eigenschaften er nicht zum Sprechen und zum Denken

Fortsetzung nächste Seite

und die leibliche Organisation für diese Fähigkeit fertig ist, wird noch ein Übergang geschaffen. Zunächst tritt sie nicht voll ins Bewußtsein herauf, sondern gießt sich um in das Halbbewußtsein des Traumes. Durch den Traum bricht das Halbbewußtsein in das Traumleben herein; daher nach dem Traume immer das Weiterschreiten des Menschen in bezug auf diese Fähigkeit, die sich so charakteristisch im Traume symbolisch zum Ausdruck bringt.»

Dieser periodisch wiederkehrende Traum lehrt uns, daß die Bildung der Fähigkeit – von der wir schon wissen, daß dieselbe dadurch entsteht, daß Vorstellungen vergessen werden – sich in einer Region abspielt, deren Vorgänge sich im Traumbewußtsein einen symbolischen, bildlichen Ausdruck schaffen können. Aber nicht nur neue Fähigkeiten, sondern auch die Wiederherstellung alter können sich so offenbaren. Der Mensch, welcher in der Gelbwahrnehmung seinen Organismus abgebraucht hat, reorganisiert ihn wieder, indem er seine Kräfte belebend in [82] diesen Organismus ergießt und dieser Wiederbelebungsprozeß, welcher dem Auge die Wahrnehmungsfähigkeit wieder gibt, kündigt sich an in der vom Traumbewußtsein innerhalb des Organismus zur Erscheinung gebrachten Komplementärfarbe. Die Komplementärfarbe ist daher eine von innen, eine vom menschlichen Organismus belebte Farbe, ein Glied im Wiederbelebungsprozeß des abgebrauchten menschlichen Organismus. Die Wiederbelebungs Vorgänge des Organismus offenbaren sich aber dem Wachbewußtsein nicht, sondern nur dem Traumbewußtsein. Was sonst von uns verschlafen wird, die Kräftigung und Wiederherstellung des vom Wachbewußtsein abgebrauchten Organismus, das wird doch an einer

kommt. Das kann nur aufgerufen werden von außen, indem der Gedanke gesprochen wird in der Umgebung. Also umgekehrt, jene Gehirnwindungen, welche die Werkzeuggrundlage des Sprechens sind, werden selbst erst durch das Einströmen der Sprache als Instrument gebildet ... So kommen wir zu dem Gedanken, daß die Seele arbeitet an dem Leibe und daß wir keine Berechtigung haben, dieses Seelische als bloße Funktion des Leiblichen anzusehen.»

Stelle offenbar: im Sehprozeß. Der Sehprozeß zeigt, was sonst stets dem gewöhnlichen Bewußtsein verborgen bleibt, die Abtötung und Wiederbelebung der menschlichen Organe. Was hier merkbar wird, ist der von uns, (+B) genannte Vorgang. Er kann als ein Plusvorgang nicht unmittelbar Erlebnis des Wachbewußtseins werden, denn das Wachbewußtsein erlebt nur Minus-Vorgänge. Was wirklich bewußt wird, ist darum auch nicht (+B), sondern das Erlebnis (-A) wird als von (+B) modifiziert erlebt und aus der Modifikation von (-A) kann (+B) wahrgenommen werden – wie etwa eine schwarze Stelle in einem farbigen Felde. Die geltende Lehre geht von der Annahme aus, daß das Auge durch die Gelbwahrnehmung ermüdet ist und daß nach der Wahrnehmung die Summe der anderen Farben als Komplementärfarbe wirkt, für welche das Auge nicht ermüdet ist. Man betrachtet also die Komplementärfarbe als eine durch die «Stimmung⁹⁴⁾» des Sehorgans modifizierte Wahrnehmung der «reagierenden⁹⁵⁾» Farbe.

[83] Diese Auffassung ist aber eine unrichtige. Nicht die Komplementärfarbe ist eine Modifikation der Wahrnehmung der reagierenden Farbe, sondern die Wahrnehmung der reagierenden Farbe wird modifiziert durch die vom Sehorgan erzeugte Komplementärfarbe. Dies beweisen viele Tatsachen, deren einige wir beispielshalber anführen:

Auf eine dieser Tatsachen weist Helmholtz hin, indem er die Resultate vieler Versuche in die Aussage zusammenfaßt, «daß die gesättigtesten objektiven Farben, wel-

⁹⁴ v. Kries gebraucht statt des Ausdruckes Ermüdung lieber den Ausdruck Umstimmung» des Sehorgans, «weil er der allgemeinere ist und der theoretischen Auffassung in keiner Weise vorgreift» (in Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik, 3. Aufl., Bd. II, S. 366).

⁹⁵ Helmholtz sagt in seiner physiologischen Optik a. a. O. Bd. 11, S. 195: «Ich werde im folgenden dasjenige Licht, welches zuerst auf die Netzhaut eingewirkt und deren Reizempfindlichkeit verändert hat, das primäre Licht nennen, das später auf die veränderte Netzhautstelle einwirkende dagegen das reagierende Licht, weil es für uns gleichsam ein Reagens ist, durch welches wir die Reizbarkeit der Netzhaut prüfen.»

che existieren, die reinen Spektralfarben, im unermüdeten Auge noch nicht die gesättigteste Farbenempfindung hervorrufen, welche überhaupt möglich ist, sondern daß wir diese erst erreichen, wenn wir das Auge gegen die Komplementärfarbe unempfindlich machen⁹⁶⁾».

Was heißt dies anders als: Wir erhalten die gesättigteste Farbenempfindung dann, wenn die subjektiv vom Auge zur Erscheinung gebrachte Farbe sich mit der reagierenden gleichen Farbe in Wechselwirkung ergänzt. Das unermüdete Auge macht eben durch das Zurerscheinungbringen der komplementären Farbe beim Anblick der primären die reagierende scheinbar ungesättigt, d. h. weißlich, weil die objektive primäre Farbe und die subjektive komplementäre Farbe sich in ihrer Wirkung durchdringen. Wegen des Realitätsunterschiedes der dem Wachbewußtsein angehörigen Empfindung der reagierenden Farbe und der bloß geträumten Komplementärfarbe entsteht als Resultat dieser Durchdringung nicht Weiß, sondern nur die Modifikation der reagierenden Farbe: die Verweißlichung derselben.

Und wenn v. Kries a.a.O. S. 368 sagt: «Während ... sehr verschiedenartige theoretische Vorstellungen genügend sind, uns die Umstimmungserscheinungen in ihren Grundzügen und qualitativ verständlich zu machen, ist es bis jetzt nicht gelungen, sie in [84] ihren Details und quantitativ befriedigend theoretisch zu deuten.» So ist damit der Punkt bezeichnet, in welchem unsere Auffassung den anderen Auffassungen überlegen ist. Weil diese den Realitätsunterschied einerseits und den Umstand andererseits übersehen, daß die Kontrastfarbe schon während des Anblickens der Primärfarbe da ist, von dieser aber eben wegen des Realitätsunterschiedes überleuchtet wird, geben sie nicht Einblick in die quantitativen Verhältnisse.

Weiter lesen wir a. a. O. bei v. Kries, S. 367/368: «Prüft man farbenermüdete Netzhautstellen mit andersfarbigen

⁹⁶ Handbuch der physiologischen Optik a. a. O. Bd. 11, S. 207.

reagierenden Lichtern, so findet man ihr Aussehen in dem Sinne verändert, daß sie der Komplementärfarbe des ermüdenden Lichtes angenähert erscheinen. In dieser Richtung verdanken wir Heß⁹⁷⁾ eine Reihe messender Bestimmungen, die lehren, daß diese Änderungen sehr beträchtlich sind.»

Daß diese sehr beträchtlichen Modifikationen wirklich von den subjektiven Kontrastfarben herrühren, mag zuletzt noch der Umstand belegen, daß dieselben schwinden in demselben Maß, in dem es gelingt, die Kontraste auszuschießen. Brentano⁹⁸⁾ sagt darüber

«Da die phänomenale Vereinigung von Blau und Gelb, die bei der Mischung blauen und gelben Lichtes nur als ein schwacher Stich ins Grüne sich zeigt, im spektralen Grün so ungleich gesättigter gegeben ist, so führte mich dies auf den Gedanken, noch im besonderen zu untersuchen, welcher Grad der Sättigung sich erzielen lasse, wenn man Blau und Gelb nicht objektiv durch Mischung von Strahlen, sondern objektivsubjektiv oder rein subjektiv (z. B. durch Mischung von einem im Kontrast aufgerufenen Blau mit einem im Kontrast aufgerufenen Gelb) verbinde. In der Tat fand ich dann die Verweißlichung minder groß, so daß das Grün als Komposition von Blau und Gelb hier noch mehr sichtlich wurde.»

[85] So ist also nicht die Kontrastempfindung eine modifizierte Empfindung der reagierenden Farbe, sondern die Empfindung der reagierenden Farbe wird modifiziert durch den Kontrast. So ist auch hier der Punkt, wo objektiv und subjektiv zusammentreffen, nicht richtig erfaßt⁹⁹⁾.

Vor allem Wahrnehmen lebt die wahre Ich-Wesenheit in derselben Welt, in welcher die Lebensprozesse des All-Lebens stattfinden. Das Ich drängt nun aus dem gewöhnlichen Bewußt sein nicht bloß die Lebensprozesse des Alls, sondern auch die eigenen normalen Lebensprozesse. Was bewußt wird, ist die Ablähmung eines Lebensvorganges, also eigent-

⁹⁷ Archiv f. Ophth. 39 (2), S. 45.

⁹⁸ «Untersuchungen zur Sinnespsychologie» S. 134. Leipzig 1907.

⁹⁹ Vgl. Zusatz zur Neuauflage No. 7, S. 113.

lich ein Zerstörungsprozeß. Dieser Zerstörungsprozeß offenbart dann für das gewöhnliche Bewußtsein dasselbe, was schon vorher auf unbewußte Art dem wahren Wesen des Ich verbunden war.

Es handelt sich daher, wie aus dem Vorangehenden hervorgeht, beim Wahrnehmen nicht um die Wirkung, welche als etwas Subjektives aus einer objektiven Ursache folgt, sondern um das Bewußtwerden eines Unbewußten, um ein Erscheinen eines verborgenen Wesens. Die Anschauung der geltenden Wissenschaft operiert also erstens mit den Begriffen Ursache und Wirkung, wo es sich vielmehr um das Begriffspaar Wesen und Erscheinung handelt. Und dadurch wird die eine Quelle möglicher Täuschung eröffnet. Zweitens aber wird von der geltenden Lehre der Punkt, wo objektiv und subjektiv zusammentreffen, zwar scharf, aber nicht ganz richtig gesondert, und damit die andere Quelle möglicher Täuschung eröffnet. Denn die geltende Lehre hält die Qualität der Empfindung für subjektiv.

«Was kann als subjektiv an der Wahrnehmung bezeichnet werden? Ohne da eine genaue Analyse des Begriffes von «subjektiv» zu haben, kann man überhaupt gar nicht vorwärtsschreiten. Die Subjektivität kann natürlich durch nichts anderes als durch sich selbst bestimmt werden. Alles, was nicht als durch das Subjekt bedingt nachgewiesen werden kann, darf nicht als subjektiv bezeichnet werden. Nun müssen wir uns fragen: Was können [86] wir als dem menschlichen Subjekt eigen bezeichnen? Das, was es an sich selbst durch äußere oder innere Wahrnehmungen erfahren kann. Durch äußere Wahrnehmung erfassen wir die körperliche Konstitution, durch innere Erfahrung unser Denken, Fühlen und Wollen. Was ist in ersterer Hinsicht als subjektiv zu bezeichnen? Die Konstitution des ganzen Organismus, also auch der Sinnesorgane und des Gehirns, die wahrscheinlich bei jedem Menschen in etwas anderer Modifikation erscheinen werden. Alles aber, was hier auf diesem Wege nachgewiesen werden kann, ist nur eine bestimmte Gestaltung in der Anordnung und Funktion der Substanzen, wodurch die Empfindung vermittelt wird. Subjektiv ist also eigentlich nur der Weg, den die Empfindung durchzumachen

hat, bevor sie meine Empfindung genannt werden kann. Unsere Organisation vermittelt die Empfindung und diese Vermittlungswege sind subjektiv; die Empfindung selbst ist es aber nicht.

Nun bliebe also der Weg der inneren Erfahrung. Was erfahre ich in meinem Innern, wenn ich eine Empfindung als die meinige bezeichne? Ich erfahre, daß ich die Beziehung auf meine Individualität in meinem Denken vollziehe, daß ich mein Wissensgebiet auf diese Empfindung erstrecke; aber ich bin mir dessen nicht bewußt, daß ich den Inhalt der Empfindung erzeuge. Nur den Bezug zu mir stelle ich fest, die Qualität der Empfindung ist eine in sich begründete Tatsache¹⁰⁰).»

Die Verwechslung der Begriffspaare Ursache-Wirkung und Wesen – Erscheinung geht auf Locke zurück und hat ihre unheilvollen Folgen in der modernen Physik aufzuweisen. Die unrichtige Bestimmung des Punktes, der subjektiv und objektiv in der Empfindung sondert, fand in Berkeley ihren klassischen Vertreter und hat ihre unheilvollen Folgen in der modernen Physiologie aufzuweisen¹⁰¹).

[87] Die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart hält demgemäß die Verdichtungen und Verdünnungen der Luft für eine Ursache und den Ton, den ich höre, für die Wirkung dieser Ursache. Aber von Ursache und Wirkung könnte man nur sprechen, wenn die Stelle zu finden wäre, wo die verursachende Bewegung der Luft in ihre Wirkung, die gehörte, erlebte Tonqualität übergeht. Diese Stelle ist aber weder im Ohr, noch im Nerv, noch im Gehirn auffindbar. Die Luft ist aber ein Medium, das überhaupt nur der Verdichtung und Verdünnung fähig ist. Was immer also durch die Luft vermittelt werden mag, die Luft kann es nicht

¹⁰⁰ R. Steiner in «Goethes Werke», Bd. XXXV, S. III-1V.

¹⁰¹ «Der Physiker drängt also die Farben und das Licht aus der Außenwelt heraus, weil er in ihr nur Bewegung findet; der Physiologe sieht sich genötigt, sie in die Seele hereinzunehmen, weil er der Ansicht ist, daß der Nerv nur seinen eigenen Zustand anzeigt, mag er von was immer erregt sein.» R. Steiner, «Die Rätsel der Philosophie», Bd. II, S. 86

anders denn als Verdichtung und Verdünnung vermitteln. Die Qualität ist das Wesen, die Luftschwingung die Erscheinung, dieses Wesens in Luft. Der Ton tritt aber auch in die Erscheinung, sobald die ihm entsprechende Luftbewegung vorhanden ist. Die Qualität wird aber durch den Bewegungsvorgang nicht erzeugt, sondern in ihm erscheint der Ton als dessen Wesen. Der Ton ist also etwas Geistiges, das sich als das, was es in Wahrheit ist, als Ton, nur in einem Bewußtsein ausleben kann. Im Medium, das bloß der Verdichtung oder Verdünnung fähig ist, kann es nicht als Ton, sondern nur als Bewegungsvorgang sich ausleben. Die Qualität Ton als Wesen verkörpert sich daher, sobald die ihm entsprechende Bewegungsform, seine Erscheinung, in der Luft auftritt. Die Tonqualität «ist an jedem Orte vorhanden vom Erreger bis zum Gehirn, aber nicht als solche, nicht expliziert, sondern so, wie es der Natur des Gegenstandes entspricht, der an jenem Orte sich befindet»... «Man hat also in den longitudinalen Schwingungen der Luft bei der Schallvermittlung ... nichts anderes zu sehen, als die Art und Weise, wie die betreffenden Empfindungen in einem Medium auftreten können, das seiner Natur nach der Verdünnung und Verdichtung ... fähig ist. Die Empfindung als solche kann ich in dieser Welt nicht finden, weil sie einfach nicht da sein kann. In [88] jenen Vorgängen habe ich aber durchaus nicht das Objektive der Empfindungsvorgänge gegeben, sondern eine Form ihres Auftretens¹⁰².)» Man muß sich den Vorgang des Tönens als einen übersinnlichen Vorgang vorstellen. Was im Raume vor sich geht, während ein Ton erklingt, das können wir als Verdichtung und Verdünnung der Luft beobachten. Die Vorgänge im «Wesen» sind uns erst dann gegeben, wenn wir den Ton durch die Vermittlung des eigenen Organismus hören. Wir hören ja nicht mit dem Ohr allein, sondern mit der Seele. Nicht das Ohr hört, sondern ich höre. Und zwar höre ich mit der ganzen

¹⁰² R. Steiner in «Goethes Werke», Bd. XXXV, S. XI-XII.

Seele¹⁰³). Wer weiß nicht, der je Musik voll erlebt hat, daß es die ganze Seele mit all ihren Tiefen und Weiten ist, die hört! Aber das gewöhnliche Bewußtsein vermag die Vorgänge des Obersinnlichen erst zu erfassen, wenn der eigene Organismus sie vermittelt, weil es mit seinem Lebensgefühl und mit seiner Empfindung die Grenze der eigenen Leiblichkeit nicht zu überschreiten vermag und alles Bewußtsein an den leiblichen Organismus gebunden ist. Wer den Ton als Ton im Raume erleben wollte, der müßte ein Organ haben, welches Geistig-Seelisch-Lebendiges objektiv, d.h. ohne Vermittlung des leiblichen Organismus erfassen kann. Man müßte mit der Schmerzempfindung in die ganze Welt so untertauchen können, wie man im gewöhnlichen Bewußtsein in den eigenen Leib untertaucht mit seiner Schmerzempfindung. Man müßte also, wenn man einem anderen Schmerz bereitet, nicht etwa die Gefühle und Empfindungen erleben, die man selbst dadurch hat, sondern den fremden Schmerz müßte man empfinden. In eine Welt müßte man untertauchen, die als fremde doch zugleich die eigene Leibeswelt wäre, die eigene Seelenwelt müßte voll eintauchen in ihre Umgebung, wie man das freilich in ganz unvollkommener Weise tut, wenn man beim Schmerzscrei eines Wesens, diesen miterlebend, erschauert.

[89] Dieses Untertauchen in das fremde Seelische ist dem gewöhnlichen Bewußtsein beinahe ganz versagt, weil es den Punkt, wo subjektiv und objektiv zusammentreffen, zwar scharf, aber noch nicht ganz richtig sondert. Und solange dies der Fall ist, behält die eine Quelle aller Täuschung ihre Macht über den Menschen.

Die andere Quelle aller Täuschung zeigt ihre Wirksamkeit da, wo man Einheiten aus solchen Besonderheiten bildet, denen eine Einheit, als Verborgene, nicht schon zugrunde liegt. Wenn man also realistisch verfährt, wo der Nominalismus am Platze ist. Denn was nicht schon seinem Wesen nach zu einer Einheit verbunden ist, das kann bloß

¹⁰³ Vgl. Richard Wahle, «Der Mechanismus des geistigen Lebens». Wien und Leipzig, W. Braumüller 1906, S. 358-361.

dem Namen und nicht der Sache nach zur Einheit verbunden werden.

Diesen Fehler begeht die moderne Naturwissenschaft überall da, wo sie sich verleiten läßt, allzuviel Vertrauen zu haben zur mathematischen Behandlung der Erscheinungen. Das Zahlgebiet ist das ganz qualitätsfreie Gebiet. Und wenn ich sage, ich habe sieben, so ist noch völlig unentschieden, ob ich sieben Äpfel oder sieben Nüsse habe. Überall, wo man eine Wissenschaft auf dem bloßen Messen aufbaut, geht einem daher das Qualitative verloren. Die Qualität geht der Naturwissenschaft aber beinahe überall verloren. So spricht sie von Bewegungsvorgängen in den kleinsten Gasteilchen, verliert aber darüber die Wärmequalität. Sie glaubt, es verwandle sich die Arbeit in Wärme. Oder die Wärme in Elektrizität. Der zahlenmäßige Zusammenhang der verschiedenen Entitäten, z. B. der Wärme, des Lichtes oder der chemischen Wirkungen liegt aber allein darin begründet, daß die Physik untersucht, was im Räumlich-Ausgedehnten vorgeht, während diese Entitäten vermittelt werden. Nicht die Entitäten selbst, sondern nur die Art, wie die Vorgänge im dreidimensionalen Raume ablaufen, während diese Entitäten vermittelt werden, stehen in einem zahlenmäßig ausdrückbaren Zusammenhang. Die Entitäten selbst sind reine Qualitäten. Indem man dies ungenügend beachtet, verbindet man rein nominalistisch ganz verschiedene Qualitäten und sagt, es sei ein Einheitliches, das bald als Licht, bald als Wärme, bald als etwas anderes erscheine.

[90] Aber wir wollten nicht eine erschöpfende Darstellung geben von der Wirksamkeit der beiden Quellen aller Täuschung auf dem Felde der modernen naturwissenschaftlichen Vorstellungsart, sondern wir wollten auf diese Quellen vorerst nur hinweisen, mit uns später über deren innere Natur ins Klare zu kommen. Positiv gewendet, enthalten die beiden Quellen aller Täuschung zwei Aussagen: Die eine sagt in ihrer positiven Wendung aus, wie das Ich seiner wahren Wesenheit nach in derselben Welt wurzelt, welche auch der Sinnenwelt zugrunde liegt; die andere behauptet die Priorität des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen.

Vom Genius der Sprache und was wir ihm danken.

War in dem vorangehenden Kapitel gezeigt worden, wie es notwendig erscheint, das Allgemeine als das Primäre und das Besondere als das Sekundäre, von ihm Abgeleitete, zu betrachten, sollte die eine der beiden dort besprochenen Täuschungsquellen wirksam bekämpft werden, so ist es nützlich, jetzt zu zeigen, welchen Dienst der Sprachgenius dem Denker leistet.

Es gibt Denker, welche das Allgemeine nur für einen zusammenfassenden Namen realer Einzelheiten halten. Wir wissen bereits aus einem früheren Kapitel, daß es Gebiete gibt, wo der Nominalismus nicht nur berechtigt, sondern einzig berechtigt ist. Wir sprechen aber an diesem Orte nicht von Denkern, welche den Nominalismus nur da vertreten, wo das Denkgebiet dies fordert, sondern wir wollen ein wenig uns mit dem Nominalismus schlechthin befassen, der zwar in seiner Sprache allgemeine Worte gebraucht, aber nicht anerkennt, daß diese etwas anderes meinen als eine praktische aber willkürliche Zusammenfassung der realen Einzelheiten¹⁰⁴).

[91] Wie entsteht eine solche nominalistische Denkweise? Sie entsteht durch ein Erlebnis, das der Denker mit dem Gedanken haben kann – mit Gedanken aller Art. Doch tritt das Erlebnis zumeist so an den Denker, daß er sich bewußt wird, wie er den mathematischen Gedanken so denkt, daß nichts in ihm darinnen ist, was er nicht selbst in ihn hineingedacht hat. Er weiß den mathematischen Gedanken als sein Geschöpf. Dieses Erlebnis stellte sich mit großer Schärfe in steigendem Maße ein, je mehr die naturwissenschaftliche Denkungsart Raum gewann. Aber zu diesem Erlebnis

¹⁰⁴ Auf nicht wissenschaftlich fundierte Auseinandersetzungen, die im Sinne eines Sprachnominalismus gehalten sind, wie z. B. Fritz Mauthners «Beiträge zu einer Kritik der Sprache» braucht wohl hier nicht eingegangen zu werden.

gesellte sich alsbald ein zweites. Was der Denker so in völliger innerer Freiheit sich erbildete, ohne hinzublicken auf irgendein Äußeres, das eben erwies sich als geeignet, die Sinnenwelt naturgesetzlich zu erklären. Was als allgemeines Gesetz den vielen Besonderheiten der sinnlich sichtbaren Welt das einheitliche Gepräge gibt, das erlebte der Denker immer mehr als Resultat seiner freischaffenden Tätigkeit. Wie diese Erlebnisse im Mittelalter dazu führten, den Nominalismus hervorzurufen, das hat Rudolf Steiner in seinem Buch: «Die Rätsel der Philosophie» ausgeführt.

Wohin dieses Erlebnis mit dem mathematischen Denken führt, das wird deutlich an Kant. Für seine Philosophie wird es das Grunderlebnis, das ihn zu dem Gedanken führt: Der Denker sehe die Welt durch die Brille seiner subjektiv freigeschaffenen Gedanken. So werden diese zu etwas, das Erfahrung erst möglich macht, und die Welt selbst, das eigentliche Wesen der Dinge. wird zum unerreichbaren «Ding-an-sich».

Worauf es hier nun ankommt, das ist das folgende: Man muß sich klar werden, daß man denkend nicht etwas zur Welt hinzuschafft, was ihr wesensfremd ist, sondern etwas aufdeckt, durch eine subjektive schöpferische Tätigkeit, was zwar schon da ist, zur Welt wesentlich gehört, aber durch die Denktätigkeit geoffenbart wird. Man muß also erkennen, daß der Denker den Gedanken erzeugt, insofern er Bewußtseinsinhalt, aber nicht insoferne er logischer Inhalt ist. Daß dies nicht erkannt wird, rührt daher, daß man sich nicht klar werden kann, wie es [92] etwas ganz anderes ist über das Denken zu denken und über einen beliebigen anderen Vorgang. Dadurch, daß ich über einen Vorgang denke, wird dieser zu keinem anderen. Indem ich zu dem, was die Sinne mir zeigen, die Begriffe subjektiv hinzufüge, hebe ich einen subjektiv vollzogenen Akt auf – den nämlich, durch welchen ich bewirkt habe, daß die Wahrnehmung allein, ohne die dazugehörigen Begriffe zunächst erscheinen. In der Aufhebung eines subjektiv vollzogenen Aktes beruht das Erkennen der Welt.

Denke ich aber über das Denken, so muß ich das Denken erinnern. Dadurch aber verändere ich es. Es wird

starr. Beim Denkprozeß (als Grundlage des Selbstbewußtseins) stelle ich durch meine Organisation die halbe Wirklichkeit das, was erkannt werden soll, vor mich hin, die andere, der begriffliche Inhalt, lebt in mir. Der Erkenntnisprozeß besteht in der Vereinigung dieser beiden Wirklichkeithälften. Aber hier, beim Denken über das Denken, vollzieht man einen Akt im Objekte, nicht einen, der das Objekt nichts angeht, wie sonst vor dem Erkennen. Sonst löscht man den Begriffsteil der Wirklichkeit aus – hier, wo man keine Wahrnehmungen hat, die übrig bleiben, wenn die Begriffe ausgelöscht sind, löscht man innerhalb der Begriffe einen Teil der Begriffe aus. Man vollzieht also einen Akt im Objekt. Durch Aufhebung eines subjektiv vollzogenen Aktes erreicht man die objektive Wirklichkeit erkennend. Durch Aufhebung eines objektiv vollzogenen Aktes erreicht man aber nicht die objektive Wirklichkeit, sondern ist in ihr untergegangen, man steht in ihr – man kann von ihr aus das Subjektive anschauen!

Dies eben erkennt der Nominalist nicht an. Er hält für unmöglich, daß der Mensch mit seinem Wesen in die lebendige Wirklichkeit untertauche. Der Nominalismus könnte allgemeine Begriffe überhaupt nicht als im menschlichen Erkenntnisprozeß gelegen anerkennen; ihm müßte es wie ein Wunder erscheinen, daß solche Begriffe vorhanden sind. Wer die Konstitution der menschlichen Sprache ins Auge faßt, wird ersehen, daß die [93] Sprache selbst es ist, welche verhindert, daß der Nominalismus praktische Denkweise werde und nur bei einer Theorie stehen bleibt, der eigentlich durch den schöpferischen Genius der Sprache fortwährend widersprochen wird.

Von der Selbstwahrnehmung als Weg in das Innere der Natur.

Nachdem wir in Goethes Weltanschauung so viel erkenntnistheoretisch Haltbares gefunden haben, befinden wir uns jetzt an dem Punkte, wo wir über Goethe hinaus müssen, wenn wir vorwärts kommen wollen. So wie Goethe sich der Natur gegenüber verhielt, indem er das Naturgeschehen

denkend miterleben wollte (nicht um ein bloßes Abbild der Natur zu schaffen, sondern um über sie hinaus das Erlebte zu steigern und Natur zu vollenden), so wie Goethe sich der Natur gegenüber also als einer stellte, der sie vollenden, nicht bloß nachdenken wollte, so müssen wir uns zu Goethe selbst stellen. Er wird noch für lange die Persönlichkeit sein, an deren Wirken derjenige anknüpfen muß, der ins Innere der Natur dringen will. Aber hat man das bis zu einem gewissen Grad getan, so kommt der Punkt, wo man über Goethe hinausschreiten muß.

Rudolf Steiner hat 1897 in seinem Buch «Goethes Weltanschauung» diesen Punkt durch die Worte bezeichnet: «Goethe hat zwar die höchste Erkenntnisart ausgeübt; aber er hat diese Erkenntnisart nicht an sich beobachtet. Gesteht er doch selbst:

«Wie hast du's denn so weit gebracht?
Sie sagen du habest es gut vollbracht;
Mein Kind! Ich hab' es klug gemacht:
Ich habe nie über das Denken gedacht¹⁰⁵).»

«Für die Betrachtung der innersten Menschennatur, für die Selbstbeschauung, fehlt Goethe das Organ. «Hiebei bekenne ich, daß mir von jeher die große und so bedeutend klingende Aufgabe: [94] erkenne dich selbst, immer verdächtig vorkam, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer inneren falschen Beschaulichkeit verleiten wollten. Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf.» Davon ist gerade das Umgekehrte wahr; der Mensch kennt die Welt nur insofern er sich kennt. Denn in seinem Innern offenbart sich in ureigenster Gestalt, was in den Außendingen nur im Abglanz, im Beispiel, im Symbol als Anschauung vorhanden ist. Wovon der Mensch sonst nur als von einem

¹⁰⁵ R. Steiner, «Goethes Weltanschauung», Weimar 1897, S. 69 (neue Auflage 1918, S. 66).

Unergründlichen, Unerforschlichen, Göttlichen sprechen kann: das tritt ihm in der Selbstanschauung in wahrer Gestalt vor Augen. Weil er in der Selbstanschauung das Ideelle in unmittelbarer Gestalt sieht, gewinnt er die Kraft und Fähigkeit, dieses Ideelle auch in aller äußeren Erscheinung, in der ganzen Natur aufzusuchen und anzuerkennen¹⁰⁶.)»

«Die Art nun, wie der Begriff (die Idee) in der Sinnenwelt sich auslebt, macht den Unterschied der Naturreiche. Gelangt das sinnenfällige wirkliche Wesen nur zu einem solchen Dasein, daß es völlig außerhalb des Begriffes steht, nur von ihm als einem Gesetz in seinen Veränderungen beherrscht wird, so nennen wir dieses Wesen unorganisch. Alles, was mit einem solchen vorgeht, ist auf die Einflüsse eines anderen Wesens zurückzuführen, und wie die beiden aufeinander wirken, das läßt sich durch ein außer ihnen stehendes Gesetz erklären. In dieser Sphäre haben wir es mit Phänomenen und Gesetzen zu tun, die, wenn sie ursprünglich sind, Urphänomene heißen können. In diesem Falle steht also das wahrzunehmende Begriffliche außerhalb einer wahrgenommenen Mannigfaltigkeit.

Es kann aber eine sinnenfällige Einheit selbst schon über sich hinausweisen, sie kann, wenn wir sie erfassen wollen, uns nötigen, zu weiteren Bestimmungen als zu den uns wahrnehmbaren [95] fortzugehen. Dann erscheint das begrifflich Erfassbare als sinnenfällige Einheit. Die beiden sind nicht identisch, aber der Begriff erscheint nicht außer der sinnlichen Mannigfaltigkeit als Gesetz, sondern in derselben als Prinzip. Er liegt ihr als das sie Durchsetzende, nicht mehr sinnlich Wahrnehmbare zugrunde, das wir Typus nennen. Damit hat es die organische Naturwissenschaft zu tun.

Aber auch hier erscheint der Begriff noch nicht in seiner ihm eigenen Form als Begriff, sondern erst als Typus. Wo nun derselbe nicht mehr bloß als solcher, als durchsetzendes Prinzip, sondern in seiner Begriffsform selbst auftritt,

¹⁰⁶ R. Steiner, «Goethes Weltanschauung», S. 75 (neue Aufl. 1918, S. 71).

da erscheint er als Bewußtsein, da kommt endlich das zur Erscheinung, was auf den unteren Stufen nur dem Wesen nach vorhanden ist. Der Begriff wird hier selbst zur Wahrnehmung. Wir haben es mit dem selbstbewußten Menschen zu tun¹⁰⁷).»

Wirklich erscheint das Ideelle, das auch allen äußeren Erscheinungen zugrunde liegt, der Selbstanschauung in seiner unmittelbaren Gestalt.

Die Weltanschauung Rudolf Steiners, die Anthroposophie.

Wenn man es dahin gebracht hat, die störende Sprache des eigenen Sinnes zu verbannen, also mit geläuterter Seele in völligem inneren Schweigen der Natur gegenüberzutreten, wenn man es dahin gebracht hat, und seinen Blick nun nicht auf die Natur, sondern auf sich selbst richtet, dann erlebt man, wie man Natur als geistiges Wesen in sich selbst findet. Das eigene Wesen bildet dann die Pforte, durch welche man ins innerste Wesen der Natur schreitet.

Weil dies das Grunderlebnis ist, auf welchem sich die Weltanschauung Rudolf Steiners aufbaut, deshalb hat er diese die «Anthroposophie» genannt. Sie ist die Wissenschaft vom wahren Wesen des Menschen, als Organ der [96] Welterkenntnis. Ihre Methode ist die der naturwissenschaftlichen Vorstellungsart. Aber sie wendet diese Methode, welche aus allem, was sie betrachtet, dasjenige ausschließt, was an dem Betrachteten durch das Innenwesen des Menschen erlebt wird, nicht auf die außermenschliche Natur, sondern auf das eigene menschliche Wesen an. Indem sie die Willensrichtung des Menschen, welche vom Innenwesen ausgeht und auf die Gegenstände sich richtet, umkehrt, macht sie aus dem Menschen durch die aller Selbsterziehung zugrunde liegende Willensrichtung, welche das Innenwesen des Menschen von außen lenkt, diesen zum Organ der Welterkenntnis; und macht so des Menschen See-

¹⁰⁷ R. Steiner in Goethes Werke», Bd. XXXV, S. 19-20.

le zum Spiegel, in dem geschaut werden kann, was geistig in der Außenwelt geschieht. Es gestaltet sich ihr das Bild der Natur als ein durchgeistigtes, so daß einerseits die selbstbewußte Menschenseele ihren Platz innerhalb des Naturbildes findet, andererseits die geistigen Tätigkeiten des Menschen, insbesondere seine Denktätigkeit sich nicht bloß als ein logisches, d.h. denkbares, sondern als ein wirkliches, beobachtetes Naturgeschehen erweist. Der Mensch selbst aber erscheint dadurch als Mikrokosmos, welcher dem Makrokosmos so entspricht, daß diese Entsprechung nicht bloß in allgemeiner Weise behauptet, sondern empirisch, d. h. als Erlebnis, in allen Einzelheiten aufgezeigt werden kann. Jede einzelne Wahrheit dieser Weltanschauung muß aber individuell erarbeitet werden. Während nämlich die Naturwissenschaft ihre Behauptungen durch Experimente rechtfertigt, welche jeder zu jeder Zeit wiederholen kann, sobald er sich intellektuell und manuell dazu reif gemacht hat, erfordern die Erfahrungen, welche das empirische Materiale der Anthroposophie ausmachen, wenn sie überprüft werden sollen, ein Reifmachen des Beobachters nicht nur in intellektueller und manueller Beziehung, sondern es muß der Beobachter alle seine seelischen und geistigen Anlagen für die Überprüfung jeder einzelnen Wahrheit durch einen besonderen Akt in besonderer Richtung entwickeln. Hat man es durch innere Seelenarbeit dahin gebracht, das eine nachzuprüfen, so kann man darum das andere noch nicht [97] erproben. Für jedes Erkenntnisobjekt muß auf diesem Gebiete gewissermaßen eine besondere Sinnesfähigkeit ausgebildet werden, so wie man, wenn man das eine denken gelernt hat, etwa das Juristische, das andere, z. B. das Mathematische, noch nicht denken kann, sondern erst besonders lernen muß. Man hat es also nicht so bequem, wie das gesunde, wohl ausgebildete Auge, das alle Farben sieht, wenn es eine zu sehen gelernt hat. Das aber ist ja eben der Unterschied zwischen dem Erkennen durch ein Sinnesorgan und dem Erkennen durch das Auge des Geistes. Jede einzelne Erkenntnis fällt dem Erkennenden als Resultat eines Prozesses der Selbsterziehung zu und damit erweist sich die Erkenntnis, die hier gemeint ist, in ihrem Endresultat als vollendete Er-

kenntnis, als die Kraft, durch welche der Mensch das aus sich selbst macht, was er werden kann. Die Anthroposophie läßt den Menschen nicht so, wie die Natur ihn produziert hat, oder begnügt sich, wie die moderne Naturwissenschaft die Anlagen und Fähigkeiten, welche der Mensch hat, auszubilden; sondern sie setzt das Werk der Natur da fort, wo diese es stehen ließ, sie vollendet Natur, indem sie dem Menschen Fähigkeiten einformt, welche außermenschliche Natur nicht, sondern nur des Menschen eigene am Selbst bildende Tätigkeit fertigen kann.

Die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart und die Weltanschauung Goethes, wie sie Rudolf Steiner vertritt.

Das für uns hier Wesentliche ist das Resultat von Steiners erkenntnistheoretischer Untersuchung¹⁰⁸), das sich so aussprechen, läßt: «Soll sich die Erkenntnistheorie wirklich aufklärend über das ganze Gebiet des Erkennens erstrecken, dann muß sie etwas [98] zum Ausgangspunkte nehmen, was von dieser Tätigkeit ganz unberührt geblieben ist, wovon die

¹⁰⁸ «Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichtes Wissenschaftslehre. Prolegomena zur Verständigung des philosophierenden Bewußtseins mit sich selbst.» Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der philosophischen Fakultät Rostock, vorgelegt von Rudolf Steiner. – Der Inhalt dieser Schrift ist in erweiterter Form übergegangen in das Buch «Wahrheit und Wissenschaft, Vorspiel einer Philosophie der Freiheit» (1891). Sie kann als erkenntnistheoretische Grundlage der Lehre Rudolf Steiners betrachtet werden, auf die er sich selbst auch gegenwärtig noch stellt. Man vergleiche z. B. Steiners Aufsatz: «Die Geisteswissenschaft als Anthroposophie und die zeitgenössische Erkenntnistheorie», der in der Halbjahrsschrift «Das Reich», Juliheft 1917, zu finden ist, wo er sich wieder und mit Recht auf dieses Buch beruft. Gegner Rudolf Steiners versuchen immer wieder nachzuweisen, Steiner habe seine Weltanschauung geändert, indem seine ersten Schriften mit keinem Wort etwas von einem übersinnlichen Bewußtsein erwähnen. Gerade dieses Kapitel wird in seinem Fortgang dartun, wie schon die Erkenntnistheorie Steiners, wie sie von uns in diesem Kapitel vertreten wird, und die noch vor 1891 zu datieren ist, so aufgebaut ist, daß aus ihr für den, welcher sachkundig ist, die Erkenntnistheorie der übersinnlichen Erkenntnis organisch herauswächst.

letztere vielmehr selbst erst den Anstoß erhält. Womit anzufangen ist, das liegt außerhalb des Erkennens, das kann selbst noch keine Erkenntnis sein. Aber wir haben es unmittelbar vor dem Erkennen zu suchen, so daß schon der nächste Schritt, den der Mensch von demselben aus unternimmt, erkennende Tätigkeit ist¹⁰⁹).» Dieser nächste Schritt zerreißt aber die bis dahin, wo die erkennende Tätigkeit einsetzt, vorhandene Einheit des Weltbildes; zwischen Wahrnehmen und Denken führt die erkennende Tätigkeit den Schnitt. Dieser Schnitt ist notwendig, um die Welt zu erkennen; ich kann sie nicht erkennen, ohne diesen Schnitt zu vollführen, aber was kümmert es die Welt, wie ich organisiert bin, sie zu erkennen. Alle weitere Tätigkeit wird also darin bestehen, die so künstlich hervorgerufene Spaltung wieder zu überbrücken. «Die Wahrnehmung ist der Teil der Wirklichkeit, der objektiv, der Begriff derjenige, der subjektiv (durch Intuition ...) gegeben wird. Unsere geistige Organisation reißt die Wirklichkeit in diese beiden Faktoren auseinander. Der eine Faktor erscheint dem Wahrnehmen, der andere der Intuition. Erst der Zusammenhang der beiden, die gesetzmäßig sich in das Universum eingliedernde [99] Wahrnehmung ist volle Wirklichkeit. Betrachten wir die bloße Wahrnehmung für sich, so haben wir keine Wirklichkeit, sondern ein zusammenhangloses Chaos; betrachten wir die Gesetzmäßigkeit der Wahrnehmungen für sich, dann haben wir es bloß mit abstrakten Begriffen zu tun. Nicht der abstrakte Begriff enthält die Wirklichkeit, wohl aber die denkende Beobachtung, die weder einseitig den Begriff, noch die Wahrnehmung für sich betrachtet, sondern den Zusammenhang beider¹¹⁰).»

Was die Wahrnehmung abgesehen davon sei, daß sie die eine Hälfte der Wirklichkeit ist, welche das Denken, als die andere Hälfte, zur vollen Wirklichkeit ergänzt – diese Frage stellte Goethe nicht. Er verlangt nicht mehr, als daß Wahrnehmung und Denken sich durchdringe und ergänze zu ei-

¹⁰⁹ «Die Grundfrage der Erkenntnistheorie» a. a. O. S. 20.

¹¹⁰ R. Steiner, «Die Philosophie der Freiheit», 1894, S. 236; 1918, S. 258.

nem durch das Denken geordneten Reich der Wahrnehmungen. «Das Höchste wäre, zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist ... Man suche nur nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre.» Auch über das Denken will Goethe nicht denken. Er will lediglich das Denken anwenden auf Phänomene – diese in eine hierarchische Ordnung bringen, an deren Spitze ein erstes höchstes Urphänomen steht.

Die Philosophen denken über das Denken. Die Naturwissenschaftler beobachten die Phänomene. Sie denken über die Beobachtungen. Aber das Denken führt nicht hinter die Phänomene. Weil aber die Naturwissenschaftler nicht befriedigt sind von der Welt der Phänomene, bilden sie Hypothesen über das, was den Phänomenen zugrunde liegen mag.

Der Naturwissenschaftler verfährt wie jemand, der eine Uhr findet. Dieser zerlegt sie, studiert das Ineinandergreifen der Räder. Er begreift den Zusammenhang der Teile. Alle Gedanken, welche der Uhrmacher in die Uhr gelegt hat, die findet er. Aber wie genau er auch die Uhr studiert, der Uhrmacher ist durch das Studium der Uhr nicht aufzufinden.

Die Uhr ist die Sinnenwelt. Die Zusammenhänge innerhalb der Sinnenwelt lassen sich auffinden. Über das, was der [100] Erzeuger der Sinnenwelt ist, gibt es nur Hypothesen. Diese Hypothesen sind aber so beschaffen, daß sie die Sinnenwelt als etwas vorstellen, das unwahrnehmbar sein müßte, wenn die Sinnenwelt wirklich wäre, als was sie der Naturwissenschaftler denkt. Denn er isoliert die Sinnenwelt vom Ich. Aber nur das kann Sinnenwelt heißen, was Ich-Erlebnis werden kann.

Will man nun wissen, was der Sinnenwelt selbst zugrunde liegt, so darf man dies nicht innerhalb der Sinnenwelt suchen, ebensowenig wie man den Uhrmacher durch Nachdenken über die Uhr suchen darf. Man muß also einsehen, daß man, wenn man die Sinnenwelt als Sinnenwelt in ihrer Entstehung begreifen will – also wenn man nicht innerhalb der Uhr das Ineinandergreifen der Räder begreifen will, sondern fragt, woher überhaupt so etwas kommt, wie die Uhr, die man gefunden hat – dann muß man

einsehen, daß dasjenige, was der Sinnenwelt, was dem «Gegebenen» zugrunde liegt, selbst nicht mehr gegeben sein kann. Dies wissen natürlich Philosophen so gut wie Naturwissenschaftler. Und eben deshalb, weil sie es wissen, sprechen die Philosophen hier von Erkenntnisgrenzen und die Naturwissenschaftler bilden hier ihre Hypothesen. Aber liegt in diesem Fall eine Erkenntnisgrenze vor? Keineswegs. Eine Grenze ist schon da, nämlich die Grenze der Erkenntnis des gewöhnlichen Bewußtseins, das an die Sinne und an das Gehirn als seine Instrumente gewiesen ist. Die Welt, welche der Sinnenwelt zugrunde liegt, erweist sich eben als eine für das gewöhnliche Bewußtsein unerlebbare, d. h. sie erweist sich als übersinnliche Welt.

Man steht, wenn man über das Unerlebbare Hypothesen spinnt, auf dem mehr oder minder durchschauten Standpunkt des Tastsinnes. Eine vorurteilsfreie Betrachtung der Tastwahrnehmung ergibt nämlich, daß die besondere Artung dieses Sinnes darin besteht, daß durch ihn nur Subjektives erlebt wird, und dieses Subjektive an der Grenze des äußeren Objektes seine eigene Grenze findet. Für sich liefert daher der Tastsinn nur Erlebnisse innerhalb des Leibes und alles, was durch ihn als [101] Inhalt des Wahrgenommenen erlebt wird, ist unbewußt erschlossen. (Durch unberechtigtes Ausdehnen dessen, was für den Tastsinn richtig ist, auf die anderen Sinne, sind eben die mangelhaften Erkenntnistheorien Lockes der modernen Physiologen usw. entstanden.) Indem man an die Erkenntnisgrenze anstößt, tastet man die übersinnliche Welt¹¹¹). Nun aber entsteht die Frage, ob man die übersinnliche Welt bloß tasten kann. Solange man darüber nicht hinauskommt und an der Erkenntnisgrenze rückwärts muß, wie ein Krebs, solange kommt man aus dem gewöhnlichen Bewußtsein nicht heraus und in die übersinnliche Welt hinein. Daß es eine übersinnliche Welt gibt, das kann man jetzt wissen, denn man stößt sich ja an ihr. Aber

¹¹¹ R. Steiner, «Von Seelenrätselfn», S. 29. «Das Gewährwerden solcher Grenzen wird der Seele zu einem Erlebnis, das sich vergleichen läßt mit dem Tast-Erlebnis auf dem sinnlichen Gebiete.»

weil sie einen nicht aufnimmt, kann man nicht wissen, wie sie ausschaut. Jetzt kann man sich irgendwie über ihre Schwelle drängen, sich mit der Gottheit ,vereinigt glauben – und auf diese Weise erlebt man vielleicht etwas. Wissenschaft aber kommt auf diese Weise keine zustande. Hier aber handelt es sich um Wissenschaft des Übersinnlichen. Wissenschaft aber gründet sich auf Erkennen und Erkennen auf Erkenntnistheorie. Hier soll gezeigt werden, daß es Erkenntnistheorie des übersinnlichen Bewußtseins gibt, daß sie erfließt aus der richtig verstandenen Erkenntnistheorie, die Rudolf Steiner für das gewöhnliche Bewußtsein aufgestellt hat. Diese ist nämlich so beschaffen, daß aus ihr wie von selbst die Erkenntnistheorien der übersinnlichen Erkenntnisweisen sich ergeben, wenn man nur die Unterschiede der verschiedenen Bewußtseinsstufen richtig kennt. Einer dieser Unterschiede liegt darin, daß beim Übergang vom Wahrnehmen durch ein Sinnesorgan zum Wahrnehmen im Übersinnlichen, die empfangende und die aktive Haltung sich vertauschen. Das erste übersinnliche Organ ist demgemäß kein Gegenstand wie das Auge oder das Ohr, sondern eine Tätigkeit: das Denken. «Der Ideengehalt der Welt ist auf sich selbst gebaut, in sich vollkommen. Wir [102] erzeugen ihn nicht, wir suchen ihn nur zu erfassen. Das Denken erzeugt ihn nicht, sondern nimmt ihn wahr. Es ist nicht Produzent, sondern Organ der Auffassung¹¹²).» Man muß ja unterscheiden: Das Erfassen der Gedanken; das Bilden von Begriffen durch die Denktätigkeit; und den Inhalt der Gedanken oder Begriffe, den Ideengehalt der Welt, der völlig auf sich selbst beruht.

Beim Denken ist die Aufmerksamkeit nun entweder auf den Inhalt des Denkens gerichtet, auf die Ideen und Begriffe, oder auf die eigene Denktätigkeit, welche die Gedanken bildet. Letztere sind nicht bloß gegeben, sondern werden im Erkenntnisprozeß hervorgebracht. Ihr begrifflicher Inhalt aber, der auf sich selbst beruht, ist ein bloß Gegebenes. Er leuchtet im Erkenntnisprozeß auf, wird aber als das, was er

¹¹² R. Steiner in «Goethes Werke», Bd. XXXIV, S. XXVI.

ist, nicht hervorgebracht. Während also für die gewöhnliche Erkenntnis die Wahrnehmungshälfte der Wirklichkeit das bloß Gegebene und die Denkhälfte das nicht bloß Gegebene ist, ist im Obersinnlichen die Wahrnehmungshälfte das nicht bloß Gegebene, sondern aktiv Hervorgebrachte – nämlich die durch Denktätigkeit gebildeten Gedanken –, und die sie ergänzende Hälfte, der Inhalt der Gedanken, ein bloß Gegebenes. Im Übersinnlichen ist daher das Wahrnehmen ein nicht bloß Gegebenes, d.h. aktiv. Als Ausgangspunkt für eine Erkenntnistheorie des Übersinnlichen ergibt sich daher nicht das Auftreten eines nicht bloß Gegebenen innerhalb des Gegebenen, sondern vielmehr müssen wir innerhalb des nicht bloß Gegebenen ein bloß Gegebenes suchen. Wo also finden wir innerhalb des nicht bloß Gegebenen, d.h. innerhalb der Denktätigkeit ein bloß Gegebenes? Offenbar im Inhalt des Denkens.

Es erfüllt sich mein Denken, das ganz auf meiner eigenen Tätigkeit beruht und von mir deshalb im gewöhnlichen Bewußtsein in seiner wahren Wesenheit nicht mit erlebt werden, sondern nur nachträglich, aber seiner übersinnlichen Lebendigkeit entkleidet, erinnert werden kann, es erfüllt sich dieses mein Denken mit einem Inhalt, der ganz auf sich selbst beruht.

[103] Nehmen wir nun ein Wesen an, welches ein so geartetes Bewußtsein entwickelt hätte, wie es in seiner keimhaften Veranlagung im menschlichen Denken vorliegt, so ergibt sich für ein solches Wesen das Folgende.

- I. Dasselbe hat nicht wie ein Mensch Denken und Wahrnehmen. also nicht bloß Gegebenes und bloß Gegebenes nebeneinander, sondern es kann immer nur entweder das bloß Gegebene oder das nicht bloß Gegebene erleben. Es würde also dieses Wesen nicht wie der Mensch unabhängig voneinander ein Erleben einer Außenwelt und daneben ein Erleben einer Innenwelt haben, sondern in abwechselnden Zuständen entweder das eine, oder das andere. Es entspräche der menschlichen Wahrnehmung das nicht bloß Gegebene, wegen der Umkehrung, die eintritt beim Übergang von einem sinnlichen in das übersinnliche Bewußtsein, die ja bewirkt,

daß sich aktive und empfangende Haltung vertauschen. Das angenommene Wesen würde also sich erleben, im Vollzuge der Tätigkeit, welche dem Wahrnehmen entspricht, d. h. es wäre dies nicht ein bloß Gegebenes; während es dasjenige, was dem Denken entspricht, als eine Erfüllung mit einem geistigen Inhalt, der auf sich selbst beruht und also bloß gegeben ist, erleben müßte.

II. Ginge man nicht vom Denker aus, der die eigene Denktätigkeit nur nachträglich erlebt, sondern von einem solchen, der das aktuell gegenwärtige Denken als lebendiges erlebte und nicht es erst als abgetötetes durch die Erinnerung erkannte, so könnte man sich ein Wesen denken, welches dieses so im Menschen keimhaft veranlagte Bewußtsein voll entfaltet hätte. Für dieses Wesen wäre nicht bloß Gegebenes und bloß Gegebenes gleichzeitig vorhanden, wie Wahrnehmen und Denken für den Menschen, doch entspräche wegen der im Übersinnlichen vorhandenen Umkehrung das nicht bloß Gegebene der Wahrnehmung, das bloß Gegebene dem Denken. Dieses Wesen würde sich in seiner nach außen gerichteten Tätigkeit erleben und gleichzeitig diese seine Tätigkeit als ein bloß Gegebenes für sein Innenleben haben. Es müßte also dasselbe bloß Gegebenes und nicht bloß Gegebenes sein. Dieses Wesen würde also seine eigene Tätigkeit, [104] insofern sie ihm Innenerlebnis ist, als bloß Gegebenes, d. h. als etwas erleben, an dessen Zustandekommen es nicht beteiligt ist. Seine Tätigkeit würde also nicht den Charakter einer Tätigkeit dieses Wesens, sondern eines objektiven Vorganges haben. Wir hätten also ein Wesen, dessen nach außen gerichtetes Selbsterlebnis im Innern als objektiver Vorgang erlebt wird.

III. Schließlich könnte man ein drittes übersinnliches Bewußtsein sich dadurch klar machen, daß man zum Ausgangspunkte die Umkehrung des Willens nimmt. Von diesem dritten Bewußtsein ergibt sich eine Vorstellung, wenn man den Willen einer besonderen Behandlung unterwirft. Gemeint ist nicht eine ideell-moralisierende, sondern eine solche Behandlung, die durch eine Umkehrung des Willens in die realen Untergründe des menschlichen Subjektes hineinführt. Steiner gibt über diesen Willensprozeß das Folgende

an: (Vom Menschenrätsel, S. 237f.) «... Der Wille muß in anderer Art und in anderer Richtung gewissermaßen eingestellt werden, als er eingestellt ist für das Erleben in dem bloßen Sinnesdasein. Im gewöhnlichen Leben fühlt man sich selbst im Mittelpunkte dessen, was man will oder was man wünscht. Denn auch im Wünschen ist ein gleichsam angehaltener Wille wirksam. Der Wille strömt von dem Ich aus und taucht in das Begehren, in die Leibesbewegung, in die Handlung unter. Ein Wille in dieser Richtung ist unwirksam für das Erwachen der Seele aus dem gewöhnlichen Bewußtsein. Es gibt aber auch eine Willensrichtung, die in einem gewissen Sinne dieser entgegengesetzt ist. Es ist diejenige, welche wirksam ist, wenn man, ohne unmittelbaren Hinblick auf ein äußeres Ergebnis, das eigene Ich zu lenken sucht. In den Bemühungen, die man macht, um sein Denken zu einem sinngemäßen zu gestalten, sein Fühlen zu vervollkommen, in allen Impulsen der Selbsterziehung äußert sich diese Willensrichtung. In einer allmählichen Steigerung der in dieser Richtung vorhandenen Willenskräfte liegt, was man braucht, um aus dem gewöhnlichen Bewußtsein heraus zu erwachen. Eine besondere Hilfe leistet man sich in der Verfolgung dieses Zieles dadurch, daß man mit innigem Gemütsanteil [105] das Leben in der Natur betrachtet. Man sucht z. B. eine Pflanze so anzuschauen, daß man nicht nur ihre Form in den Gedanken aufnimmt, sondern gewissermaßen mitfühlt das innere Leben, das sich in dem Stengel nach oben streckt, in den Blättern nach der Breite entfaltet, in der Blüte das Innere dem Äußeren öffnet usw. In solchem Denken schwingt der Wille leise mit, und er ist da ein in Hingabe entwickelter Wille, der die Seele lenkt, der nicht aus ihr den Ursprung nimmt, sondern auf sie seine Wirkung richtet. Man wird naturgemäß zunächst glauben, daß er seinen Ursprung in der Seele habe. Im Erleben des Vorganges selbst aber erkennt man, daß durch diese Umkehrung des Willens ein außenseelisches Geistiges von der Seele ergriffen wird.

Wenn ein Wille nach dieser Richtung erstarkt ist und das Gedankenleben in der angedeuteten Art ergreift, so wird in der Tat aus dem Umkreise des gewöhnlichen Bewußtseins ein anderes herausgehoben, das sich zu dem gewöhnlichen

verhält, wie dieses zu dem Weben in den Traumbildern. Und ein solches schauendes Bewußtsein ist in der Lage, die geistige Welt erlebend zu erkennen. (Der Verfasser dieser Schrift hat in einer Reihe von Schriften in ausführlicher Art dargestellt, was hier gewissermaßen wie eine Mitteilung in Kürze angedeutet ist. Es kann in solch kurzer Darstellung nicht auf Einwände, Bedenken usw. eingegangen werden; in den anderen Schriften ist dies geschehen und man kann dort manches vorgebracht finden, was dem hier Dargestellten seine tiefere Begründung gibt. Die Titel meiner diesbezüglichen Schriften findet man am Schlusse dieser Schrift angegeben.) – Ein Wille, der nicht in der angegebenen Richtung liegt, sondern in derjenigen des alltäglichen Begehrens, Wünschens usw. kann, wenn er auf das Gedankenleben in der beschriebenen Art angewendet wird, nicht zu dem Erwachen eines schauenden Bewußtseins aus dem gewöhnlichen, sondern nur zu einer Herabstimmung dieses gewöhnlichen führen, zu wachendem Träumen, Phantasterei, visionsgleichen Zuständen und ähnlichem. – Die Vorgänge, die zu dem hier gemeinten schauenden [106] Bewußtsein führen, sind ganz geistig-seelischer Art und ihre einfache Beschreibung müßte schon davor behüten, das durch sie Erreichte mit pathologischen Zuständen (Vision, Mediumismus, Ekstase usw.) zu verwechseln. Alle diese pathologischen Zustände drücken das Bewußtsein unter den Stand herab, den es im gewöhnlichen wachenden Menschen einnimmt, der seine gesunden physischen Seelenorgane voll brauchen kann.»

Im gewöhnlichen Bewußtsein geht der Wille vom Ich aus und richtet sich nach außen. Tritt jetzt die Umkehrung ein, so geht der Wille von außen nach innen, d. h. er lenkt die eigene Wesenheit. Nicht bloß Gegebenes wäre für dieses Wesen die von außen betrachtete und bearbeitete eigene Wesenheit, bloß Gegebenes das durch die Umkehrung des Willens erlangte höhere Selbst, in welchem die angenommene Wesenheit sich nun darin erfüllte. Insofern dieses ein bloß Gegebenes wäre, würde dieses Wesen sein wahres Selbst empfangen, auf sein niederes Selbst, aus dem es sich entfernt hat, als auf sein Produkt, eben als auf ein nicht bloß Gegebenes, blicken. Denn das angenommene Wesen erlebt ja

die wahre Wesenheit der Außenwelt als sich und weil das niedere Selbst sich als ein Produkt der Außenwelt erweist, so würde es als Geschöpf jener höheren Wesenheit erscheinen. Die Außenwelt, d.h. die Welt, welche der auf dem Standpunkt des Tastsinnes Stehende erschließt, erwiese sich in ihrer geistigen Umwendung als die organisierende Kraft der eigenen Wesenheit.

Diese Betrachtungen zeigen, daß im menschlichen Bewußtsein die höheren Bewußtseinsarten keimhaft veranlagt sind; und wie das gewöhnliche Bewußtsein seine Wirklichkeit in der Durchdringung der Wahrnehmungen mit Begriffen und Ideen findet, so finden die drei Stufen übersinnlicher Erkenntnis in anderer Art ihre Wirklichkeit. Daß es von diesen drei Stufen übersinnlicher Erkenntnis Wissenschaften gibt, sollte durch das Aufzeigen der Erkenntnistheorien dieser Wissenschaften hier erhärtet werden.

[107]

Zusätze zur Neuauflage.

Zu S.38 **Nr. 1:** Man könnte fragen: Wie soll eine Physik sich mit dem beschäftigen, was als Wärme vom Menschen empfunden wird? Eine Antwort findet man dieser Frage, wenn man bedenkt, was das folgende Experiment eigentlich dartut:

Man fülle drei Gefäße mit Wasser. In das links stehende gieße man heißes Wasser, in das mittlere laues, in das rechts stehende kaltes Wasser. Nun tauche man die linke Hand ins heiße Wasser und die rechte Hand ins kalte Wasser. Nach einer Weile tauche man beide Hände in das mittlere Gefäß. Die Hand, die aus dem heißen Wasser kommt, empfindet nun kalt, die Hand, die aus dem kalten Wasser kommt, empfindet heiß. Ein und dasselbe Wasser wird von der einen Hand kalt, von der anderen heiß empfunden. Man ersieht aus diesem Versuch, daß es nicht wahr ist, daß die Hand die Wärme empfindet, daß vielmehr das Empfinden miterlebt das Ansteigen resp. Abfallen der Temperatur. Die Hand, die aus dem heißen Wasser kommt, hat in diesem Augenblick eine höhere Eigenwärme, wie die Hand, die aus dem kalten Wasser kommt. Die Wärme wird also nicht von der

Hand wahrgenommen, sondern das Wärmeerlebnis kommt im objektiven Niveauunterschied der beiden sich ausgleichenden Wärmen zustande. Der Mensch ist mit seinem Erleben eingespannt in den Niveauunterschied der objektiven Qualitäten. Eine Wärmelehre, die von diesem Ausgangspunkt aus das Gesamtgebiet der Wärmephänomene umfaßt, wurde von Dr. Rudolf Steiner für die Lehrerschaft [108] der Freien Waldorfschule in Stuttgart und geladene Fachleute vom 1. März 1920 bis 14. März 1920 in vierzehn Experimentalvorträgen entwickelt. Er zeigte in diesen Vorträgen, wie nicht durch Ausschließen der Menschenwesenheit, sondern durch Einbeziehen derselben in die physikalischen Betrachtungen das Wärmewesen sich enthüllt.

Zu S.38

Nr. 2: Auch hier könnte man fragen: Was hat Physik mit dem zu schaffen, was als Farbe erlebt wird. Aber auch dieser Frage liegt die irrije Vorstellung zugrunde, daß die Farbwahrnehmung etwas bloß Subjektives, und die Ursache derselben im Objektiven das sei, was den Physiker zu beschäftigen habe. Aber was als Farbe wahrgenommen wird, oder überhaupt alles, was von außen auf das Auge einwirkt, das ist erlebt im Niveau-Unterschied der objektiven Qualitäten. Beim Zustandekommen des Gesichtserlebnisses findet ein objektiver Vorgang statt, der räumlich sich so abspielt, daß er zum Teil innerlich des menschlichen Organismus liegt; wesentlich jedoch so, daß sein gesamtes Ablaufen für das seelische Erleben ein objektives ist. Ohne die Annahme einer vom Auge aus wirksamen (physikalisch-chemisch wirksamen) «Visierkraft» kann man die optischen Phänomene nicht erklären. Man verkennt heute den Unterschied der objektiven Versuche, bei denen das Licht durch die Versuchsanordnung geleitet wird, und der subjektiven Versuche, bei denen das Auge einen Gegenstand durch die Versuchsanordnung betrachtet. Was in dem ersten Fall am Licht vorgeht, geht im zweiten Fall an der Visierkraft des Auges vor, und dies letztere ist ein objektiver Vorgang. Überall, wo der Physiker genötigt ist zu sagen «das Auge projiziere etwas in der Richtung, aus welcher das ins Auge fallende Licht zuletzt gekommen sei», redet er – er kann ja nicht anders – versteckterweise von der Visierkraft

des Auges. Dieses «Projizieren» ist nicht nur eine Redewendung, sondern ein objektiver Vorgang. Diese Aktivität des Auges ließ die Optik bisher unberücksichtigt, weil sie den Menschen ausschaltete. Wie eine Optik sich gestaltet, die voll [109] mit dem Menschen rechnet und die Aktivität des Auges als objektiven Tatbestand berücksichtigt, das konnte man überschauen durch den naturwissenschaftlichen Kurs, den Dr. Rudolf Steiner vom 23. Dezember 1919 bis zum 3. Januar 1920 für die Lehrer der Freien Waldorfschule und für geladene Fachleute hielt. In zehn Vorträgen, die von Experimenten begleitet waren, entwickelte er im Anschluß an Goethes Farbenlehre, aber diese korrigierend und ergänzend, eine im angeführten Sinne aufgebaute Optik und noch manches andere. Wie die Berücksichtigung der Aktivität des Auges in einem Einzelfalle bisher Unerklärliches erklärt, zeigt das Seite 83 dieser Schrift Dargestellte.

Zu S. 41

Nr. 3: Daß das Menschenwesen der Schauplatz ist, auf dem Natur ihre sonst verborgene Gesetzmäßigkeit offenbart, das wird man gerade durch Rudolf Steiners Neugestaltung der Physik und Physiologie erkennen.

Man betrachte so etwas, wie das archimedische Prinzip. Es besagt, daß ein Körper, der in eine Flüssigkeit getaucht ist oder in ihr schwimmt, so viel an Gewicht verliert, als die von dem Körper verdrängte Flüssigkeit wiegt. Man hat es hier mit zwei polaren Gegensätzen zu tun: mit Schwere und Auftrieb. Die Schwere offenbart sich durch den Druck, den jeder schwere Körper auf seine Unterlage ausübt. Druck wird vom Menschen, wenn er ihn erlebt (z. B. als Druck auf irgendeine Stelle seines Körpers) zunächst als Schmerz, weiter als das erlebt, was ihm das Bewußtsein raubt. «Schwere» ist also für den Menschen innerhalb einer bestimmten Grenze Bewußtseinstrübung mit Aufrechterhaltung des seelischen Erlebens, und erst über dieser Grenze Bewußtseinstrübung mit Lähmung des seelischen Erlebens. «Auftrieb» hingegen ist Bewußtseinserhellung innerhalb einer bestimmten Grenze; über diese Grenze hinaus: Herausgehen des Seelischen aus dem Leibe mit Bewußtseinsverlust. Man erkennt dies, wenn man das archimedische Prinzip bis dahin verfolgt, wo es im Menschen wirksam wird. Dies ist der Fall

beim menschlichen Gehirn. Dieses schwimmt auf dem Gehirnwasser, einer Flüssigkeit, welche mit der Rückenmarksflüssigkeit [110] (Cerebrospinalflüssigkeit) in Verbindung steht. Diese Flüssigkeit vibriert auf und ab. Durch die Erhöhung bzw. Erniedrigung des Blutdruckes, wie er hervorgerufen wird durch Senken und Heben des Zwerchfelles beim Ein- und Ausatmen, steigt und sinkt auch die Rückenmarksflüssigkeit und mit ihr das Gehirnwasser. Das Gehirn schwimmt auf der auf und ab vibrierenden Flüssigkeit. Es lebt im Auftrieb. Dadurch ist es das Organ der Intelligenz, der Bewußtseinserhellung. Natur offenbart ihre Geheimnisse erst, wenn man sie bis in den Menschen hinein verfolgt. Die eben angeführte physiologische Tatsache zeigt indes noch etwas anderes: Sie zeigt nämlich, daß nicht nur das Wärme- und Gesichtserlebnis, sondern auch das musikalische Erlebnis durch einen Niveau-Unterschied der objektiven Qualitäten sich ergibt. An das Ohr schlägt die Vibration der Luft. Diese Vibration überträgt sich auf die Gehörflüssigkeit, diese kommuniziert mit dem Gehirnwasser und dieses ist, wie schon gezeigt, durch Cerebrospinalflüssigkeit und Blutdruck rhythmisch angeschlossen an den Atemvorgang, der wieder eine Luftbewegung ist. Man sieht: der rhythmisch bewegte Flüssigkeitsmensch vibriert zwischen dem Niveau-Unterschied der Luftvorgänge, wie sie einerseits im Atmen, andererseits im Ohrprozeß vorliegen. Das musikalische Erlebnis kommt nun durchaus zustande, indem der Mensch mit seinem Seelischen eingespannt ist in diesen Niveau-Unterschied. Beim musikalischen Hören ist nicht bloß das Ohr, sondern auch der Atemprozeß beteiligt. Spannung: Anhalten des Atems, – Lösung: Ausatmen. Organ des musikalischen Erlebens ist der rhythmisch bewegte Flüssigkeitsmensch, der eingespannt ist in den objektiven Niveau-Unterschied der Ohr- und Atemluftvorgänge. Wieder kommt das Erlebnis im Objektiven, im Niveauunterschied der objektiven Qualitäten zustande. (Vgl. R. Steiner «Von Seelenrätseln» 1917, S. 234f.)

Zu S.44

Nr. 4: Steiners Neugestaltung der Physik, wie er sie in den Stuttgarter Vorträgen gab, zeigte, wie der Blick sich auf das menschliche Innenwesen richten muß, wenn

man die Naturphänomene in ihrem tieferen Zusammenhang so überschauen will, [111] daß die Menschenwesenheit voll in der Naturbetrachtung mit umfaßt wird. Er zeigte, wie das Erleben von Licht, Schall und Wärme in einem hohen Grade in das Feld gehört, das wir mit unserem Sinnesvorstellungsleben umfassen. Besonders stark ist das ja bei den Lichterscheinungen der Fall. So daß sich zeigt, wenn man unbefangen den Menschen studiert, daß dies alles verwandt ist mit unseren bewußten Seelenkräften. Wenn wir aber von da fortschreiten zu allem, was «Masse»artig ist, wenn wir zum Materiellen vorschreiten, so sehen wir dies Materielle, Ponderable verwandt mit dem, was unser Tiefschlafbewußtsein ist, denn Masse, Druck, Gewicht wirkt bewußtseins-auslöschend. Die elektrischen Erscheinungen erweisen sich als verwandt dem menschlichen Willen. Denn wir erleben unsere Willenserscheinungen nicht direkt, sondern dasjenige, was wir von ihnen vorstellen können. Und wir erleben die elektrischen Erscheinungen nicht direkt, sondern dasjenige, was sie heraufliefern in das Gebiet des Lichtes, des Schalles, der Wärme usw. Während alles das, was Licht, Schall und Wärme ist verwandt ist mit unserem bewußten Leben, ist innig verwandt alles dasjenige, was auf dem Gebiet der Elektrizität und des Magnetismus sich abspielt unserem unbewußten Willensleben. Und das Auftreten der physiologischen Elektrizität bei gewissen niederen Tieren, das ist nur ein Symptom, ein sich an einer bestimmten Stelle der Natur äußerndes Symptom für eine sonst nicht bemerkbare, aber allgemeine Erscheinung: überall, wo Wille durch den Stoffwechsel wirkt (vgl. «Von Seelenrätseln», S. 235), wirkt ein den äußeren elektrischen und magnetischen Erscheinungen Ähnliches. Steiner wies auch noch darauf hin, daß man, indem man Elektrizität und Magnetismus studiert, in die Materie hinuntersteigt. Man kann natürlich in einem solchen Zusatz zu einer Neuauflage nicht mehr tun als eine Richtung weisen, und dies ist ja wohl hier auch geschehen. Die Bewährung solcher Gedanken wird wohl erst die Zukunft unwiderleglich bringen, wenn nicht nur Steiners Forschungen in weitem Umfang veröffentlicht, sondern auch die Einzelarbeiten [112]

seiner Schüler es sein werden, deren Aufgabe es ja sein muß, das Einzelne zu bewahrheiten.

Zu S.47

Nr. 5: Die hier angeführten Lebensvorgänge legt Steiner seinen physiologischen Lehren zugrunde. Er unterscheidet:

1. Atmen: In diesem Vorgang berührt sich das Leibesleben mit der äußeren Welt. Es stellt sich gewissermaßen in einer Art, in welcher es nicht weiter bestehen kann der Außenwelt gegenüber, um von dieser die Kraft zu empfangen, sich fortzusetzen.

2. Wärmung: Sie bewirkt den Wärmegrad des Leibesinneren.

3. Ernährung: Durch sie tritt das Leibesleben mit der Außenwelt in eine solche Beziehung, daß die Substanzen, welche von ihm verbraucht werden, sich wieder ersetzen.

4. Absonderung: Gemeint ist die Absonderung, welche der Verdauung dient. Sie bewirkt die Umbildung der Nahrung bis zur Aufnahmemöglichkeit.

5. Erhaltungsprozeß: Umbildung der Nahrung bis zum Aufbau des Leibes. Der Leib wird so erhalten, wie er ist.

6. Wachstum.

7. Hervorbringung: Ihren Abschluß erreichen der Erhaltungs- und Wachstumsprozeß damit, daß in dem Menschen der fertige Leib in einer ganz bestimmten Form sich darstellt. Diese Gestaltung des Menschen von innen heraus zu einem ganz bestimmten Formgebilde nennt Steiner «Hervorbringung».

8. Fortpflanzung: Sie ist kein besonderer Lebensvorgang, sondern stellt sich als eine Wiederholung der. «Hervorbringung» dar.

Zu S.60

Nr. 6: Wennman versucht, zu einem Einteilungsprinzip der Naturreiche vorzudringen, das geeignet ist, vom Menschen aus die Natur zu erfassen, so ergibt sich, sofern man den Menschen denkt als eine aus Leib, Seele und Geist bestehende Wesenheit, daß das Mineralreich die Signatur des Leiblichen, das Pflanzenreich die Signatur des Geistigen und das Tierreich die Signatur des Seelischen zur Schau trägt. Der Geist muß begriffen werden durch Bewußtseinszustände, wie z. B. «Wachen» und «Schlaf» und deren Nuan-

cierungen. Das Seelische wird [113] ergriffen durch «Sympathie» und «Antipathie», d. h. durch Lebenszustände, in denen man sich befindet. Das Leibliche wird wahrgenommen durch Formzustände, in denen es auftritt. Wer die Tiere bloß nach der Leibesgestalt ordnet, verfährt daher mit ihnen so, wie eigentlich nur im Mineralreich verfahren werden darf. Die Pflanzen weisen in ihrem Bau eine Verwandtschaft auf mit dem Nervenorganismus des Menschen, der das Instrument des Bewußtseins ist. Die Tiere aber sind verwandt den einzelnen menschlichen Organsystemen, deren Zusammenhang mit den Lebenszuständen des Menschen noch nicht genügend erforscht ist. Ich bin aber überzeugt, daß eine wahre Naturgeschichte in den hier angemarkten Richtungen suchen muß. Aus der Organgliederung des Menschen, wie er sich z. B. gliedert in Sinnesnervensystem, Rhythmussystem (Lunge, Herz), Stoffwechselsystem (vgl. Steiner «Von Seelenrätseln») wird man zu einer ersten Gliederung des Tierreiches kommen, das dann im selben Sinne weiter gegliedert werden wird. In einem pädagogisch-didaktischen Kursus, den R. Steiner für die Lehrer der Freien Waldorfschule in Stuttgart vom 21. August 1919 bis zum 5. September 1919 in Stuttgart gehalten hat, zeigte er an konkreten Beispielen diesen Weg. Ihn zu beschreiten und die Einzelheiten zu bewahrheiten, wird die Aufgabe seiner Schüler sein müssen.

Zu S.85

Nr. 7: Eine wesentliche Ergänzung zu dem hier Dargestellten ergab sich durch den Hinweis Steiners in seinen optischen Vorträgen auf den Zusammenhang, der besteht zwischen dem Phänomen der farbigen Schatten, mit der im Augorganismus physisch vorhandenen komplementären Kontrastfarbe. Das Auge ist ja ein physikalischer Apparat und die Vorgänge, durch welche innerhalb des Auges ein komplementäres Blau zustande kommt, wenn das Auge Gelb wahrnimmt, sind physikalischer Natur. Was aber nicht draußen im Raum, sondern innerhalb des Augorganismus sich abspielt, das nimmt nur das Traumbewußtsein wahr. Das Wachbewußtsein merkt die Vorgänge im Augorganismus nicht unmittelbar, sondern mittelbar, durch Modifikation der Wahrnehmung der draußen befindlichen Farbe.

[114] Hat man vor einem weißen Schirm einen Schatten werfenden Stab aufgestellt, der von zwei Lichtquellen beleuchtet wird, so bekommt man zwei graue Schattenbilder des Stabes auf dem Schirm. Färbt man eine Lichtquelle durch Vorhalten einer Glasplatte, so wird der Schatten, der durch diese nun gefärbte Lichtquelle und den Stab geworfen wird, komplementär gefärbt. Man kann also sagen, der Schatten eines Stabes im roten Licht erscheint bei weißer Seitenbeleuchtung grün. Der Schatten eines Stabes im gelben Licht blau, im violetten Licht orange. Genau dasselbe physikalische Phänomen ergibt sich, wenn ich mein Auge erst einer roten Lichtquelle zuwende und dann beim Abwenden des Auges auf einen weißen Schirm: das grüne Nachbild erlebe. Dieses Grün ist ein farbiger Schatten innerhalb meines Auges.

Linse, Glaskörper, Flüssigkeit zwischen Linse und Hornhaut ergeben in ihrer Gesamtwirkung ein Zusammenspiel von Helligkeit und Dunkelheit, das genau der Versuchsanordnung entspricht beim Auftreten der farbigen Schatten. Der einzige Unterschied ist, daß das eine Mal der Vorgang räumlich, das andere Mal zeitlich ist. Da das Auge aber ein lebendiger physikalischer Apparat ist, so bewahrt es den Zustand, in den es gebracht ist, eine Zeit lang, so daß die zweite Lichtquelle nicht gleich da sein muß, sondern nachher wirksam wird in der Gestalt des weißen Schirmes, dem sich das Auge zuwendet.

Wie aber kommt die modifizierende Wirkung der im Auge erzeugten Farbe auf die reagierende Farbe zustande, wenn das Auge sich nicht abwendet, sondern im Betrachten einer Farbe verharrt? Dann tritt ja Verweißlichung, d. h. Erhellung der Farbe ein. Dann ist im Auge noch nicht farbiger Schatten, (denn der tritt ja erst auf bei Belichtung durch eine zweite Lichtquelle), sondern bloß Schatten. Dieser hat allerdings eine – noch nicht genügend studierte – Eigenfarbe. So ist z. B. der Schatten roten Lichtes leicht bläulich gefärbt.

Jedenfalls ist aber im Auge Schatten. Das Sehen erfolgt daher von einem dunklen Raum aus ins Helle. (Vom Augin-

nern [115] nach der Farbe.) Helles durch Dunkles gesehen ist aber gelb oder gelb-rötlich. Das heißt, die Farbe wird mit einem Schimmer von Gelb oder Gelb-Rot überstrahlt, d. h. erhellt. Diese Wirkung muß aber verschieden sein je nach der Eigenfarbe der Schatten, was experimentell erforscht werden muß.