

VOM LEBEN MIT DER «PHILOSOPHIE DER FREIHEIT»

E. A. KARL STOCKMEYER

INHALT

| | |
|--|----|
| <i>I. [Über die Absicht dieser Zeilen]</i> | 1 |
| <i>II. DAS STUDIUM DES BUCHES</i> | 5 |
| <i>III. DER WELTENWEITE UND UREWIGE MENSCH</i> | 9 |
| <i>IV. Die Krise der Gegenwart und die Entdeckung des Denkens.</i> | 15 |
| <i>V. VOM DENKEN</i> | 18 |
| <i>VI. Von den Begriffen</i> | 21 |

I. [Über die Absicht dieser Zeilen]

Nach einem durch viele Jahre betriebenen Studium von Rudolf Steiners »Philosophie der Freiheit« glaube ich ein Recht zu haben, über dieses Buch einiges zu sagen. Ich möchte versuchen, dies in Form einiger kleiner Aufsätze zu tun, zu denen das Folgende die Einleitung bilden soll.

Ich habe mir oft die Frage vorgelegt, ob überhaupt das, was man gewöhnlich Philosophie genannt hat und auch heute noch so nennt, noch einen lebendigen Sinn, einen Wert für das Leben hat. Die Philosophie ist ja der Versuch der Menschheit, sich über die Welt und über sich selbst Klarheit zu verschaffen, die Rätselfragen des Daseins zu lösen, zu lösen mit den Mitteln des systematischen Denkens. Sie strebt nach einem Weltensystem, sie tut es, weil die Menschen der Zeit, in der nun eben Philosophie geschaffen wird, ihre Erkenntniskräfte so geartet finden, daß ihnen nur ein einheitlich geschlossenes Begriffsganzes befriedigend und daher angemessen erscheint. So wird die Philosophie zu einem Zeugnis der Zeit und ihrer Kräfte. Sie kann so, wie sie einige Jahrhunderte lang auf der Erde gelebt hat, nicht in anderen Zeiten gedacht werden, in denen die Menschen ihr Erkenntnisleben anders geartet erlebt haben.

Die Philosophie muß Sehnsucht bleiben, sie ist gerade durch den Boden, auf dem sie erwächst, dazu verurteilt, dem Ziele fern zu bleiben, nach dem die Menschen durch sie hinstreben. Man kann ja nicht daran vorbeigehen, daß die Philosophie

gerade da, wo sie konsequent durchgeführt wird, ihre Vertreter zu der Anschauung führt, daß es dem Menschen unmöglich sei, Erkenntnis von dem Wesen der Welt und des Menschen zu haben. Zur gleichen Zeit, 1894, da Rudolf Steiner seine »Philosophie der Freiheit« schrieb, hat Richard Wahle sein Buch »Die Philosophie als Ganzes und ihr Ende« geschrieben, und dieses Werk ist wirklich eine Art von Schlußstein für das intellektuell gerichtete philosophische Streben, ein Schlußstein gesetzt von einem Menschen, der sich durch die Philosophie seiner Zeit durchgerungen hat. Was nach ihm gekommen ist, ist nicht mehr Philosophie im eigentlichen Sinne. Es bricht ja in unser kulturelles Leben, das Haltung und Meinungen noch ganz und gar bewahren will, wie es einem schön und verstandesmäßig geregelten philosophischen Systeme entspräche, mit elementarer Gewalt und von allen Seiten neues Erleben hinein, das der Intellekt des philosophischen Zeitalters nicht meistern kann. Philosoph im Sinne des neunzehnten Jahrhunderts mit einem schönen System kann heute wirklich nur der noch bleiben, der sich blind macht für all das Neue, das wir täglich erleben. Diese Philosophie ist endgültig vorbei. Wer nicht an dem Neuen vorübergehen will, der wird von ihm auf andere Wege gedrängt als die philosophischen, und sei es durch die Philosophie hindurch.

Diesen Weg zum nachphilosophischen Erkennen, durch das philosophisch strenge Denken hindurch, führt Rudolf Steiner in seiner »Philosophie der Freiheit«, und auf diesem Wege wird das nachphilosophische Erkennen zu einem überphilosophischen. Seine Ausgangspunkte sind die Thesen, zu denen die Philosophie bei ihren modernen Vertretern gekommen ist, über die sie aber als Philosophie nicht hinausgekommen ist, die These von der durchgängigen Determiniertheit unserer Willensimpulse, die Unbegreiflichkeit des menschlichen erkennenden Subjekts, die Grenzen der sinnlich-verstandesmäßigen Erkenntnis, überhaupt alle die Punkte, wo der moderne sinnenbegabte und verständig denkende Mensch sich an Grenzen gestellt findet. An diesen Stellen setzt Steiner ein und führt seine Leser zu einem Neuen, das nur zu erreichen ist, wenn das Denken mutvoll fortgesetzt wird, wo es stillstehen bleiben wollte. So wird in der »Philosophie der Freiheit« ein ganz neues Denken gelehrt, und indem es gelehrt wird, auch aufgezeigt.

Das Denken, von dem die »Philosophie der Freiheit« spricht, ist ja so grundverschieden von dem, was sonst Denken genannt wird. Sonst ist Denken nichts anderes als Gedanken haben und den Gedanken, die man hat, in ihrem wechselnden Spiel zuschauen. Wer kann behaupten, daß wir in diesem Spiel frei seien, daß wir es selbst seien, die dieses Spiel lenken? Je mehr wir uns darauf verlegen, in unsere Gedanken Ordnung hineinzubringen, desto mehr müssen wir erfahren, wie wir diesem Gedankenspiel gegenüber doch recht ohnmächtig sind.—

Steiner bekümmert sich um diese Ergebnisse der Philosophie gar nicht, wo er beginnt, vom Denken zu sprechen. Er weist aber den Leser auf ein intimes Erlebnis hin, das ihm etwas ganz anderes über das Denken sagt, als all die Ergebnisse der Assoziationstheorie des Denkens. Im Beginne des Kapitels III, »Das Denken im Dienste der Weltauffassung«, zeigt er, wie der Mensch denkend etwas tut, wodurch er zu dem Vorgang, über den er nachdenkt, einen zweiten hinzufügt, der nun aber auf einem andern Felde und unter anderen Voraussetzungen geschieht, wie jener, über den gedacht wird. Der erste Vorgang geschieht außerhalb von uns, unabhängig von uns.— Dies gilt sogar auch dann, wenn es ein Vorgang an uns selbst ist; für den erkennenden Menschen ist ja auch der Leib und die ganze Eigenwesenheit ein äußeres Objekt. — Von dem zweiten Vorgang aber sagt Steiner: »Mein Nachdenken hat den Zweck, von dem Vorgange

Begriffe zu bilden. Ich bringe den Begriff einer elastischen Kugel (es war vom Billardspiel die Rede) in Verbindung mit gewissen anderen Begriffen der Mechanik und ziehe die besonderen Umstände in Erwägung, die in dem vorkommenden Falle obwalten. Ich suche also zu dem Vorgange, der sich ohne mein Zutun abspielt, einen zweiten hinzuzufügen, der sich in der begrifflichen Sphäre vollzieht. Der letztere ist von mir abhängig. Das zeigt sich dadurch, daß ich mich mit der Beobachtung begnügen und auf alles Begriffesuchen verzichten kann, wenn ich kein Bedürfnis danach habe. Wenn dieses Bedürfnis aber vorhanden ist, dann beruhige ich mich erst, wenn ich die Begriffe Kugel, Elastizität, Bewegung, Stoß, Geschwindigkeit usw. in eine gewisse Verbindung gebracht habe, zu welcher der beobachtete Vorgang in einem bestimmten Verhältnisse steht. So gewiß es nun ist, daß sich der Vorgang unabhängig von mir vollzieht, so gewiß ist es, daß sich der begriffliche Prozeß ohne mein Zutun nicht abspielen kann«.

Da schaut der Leser auf den Vorgang, der sich vor ihm abspielt, so daß er ganz unbeteiligt daran ist, ein reiner Zuschauer. Und er wird aufmerksam darauf gemacht, daß er selbst dabei beharren kann, nur unbeteiligt anzuschauen, daß er aber auch etwas anderes kann, was nicht geschehen würde, wenn er es nicht wollte; er kann einen zweiten Vorgang geschehen lassen, der sich auf dem begrifflichen Felde abspielt. Hier kann man aber nicht Leser bleiben, denn als Leser würde man nur die Gedanken, die in die Schrift niedergelegt sind, so aufnehmen, wie ein gedankenloser Beobachter irgendeines Vorgangs die Einzelheiten eines Vorgangs aufnimmt. Hier muß man selbst das tun, wovon das Buch spricht, man muß einen begrifflichen Prozeß einleiten, der nur dadurch, daß man ihn will, überhaupt geschehen kann. Tut man das aber als Leser, erhebt man sich also gerade dem Lesen des Buches gegenüber von dem Standpunkte des Anschauens auf den Standpunkt des Denkens, dann wird man eben das gewahr, was der Verfasser des Buches zeigen will: man findet sich selbst als Hervorbringer des Denkens. Nun liest man weiter und findet: »Vorläufig wollen wir bloß die Tatsache feststellen, daß wir uns fortwährend gezwungen fühlen, zu den ohne unser Zutun uns gegebenen Gegenständen und Vorgängen Begriffe und Begriffsverbindungen zu suchen, die zu jenen in einer gewissen Beziehung stehen. Ob dies Tun in Wahrheit unser Tun ist oder ob wir es einer unabänderlichen Notwendigkeit gemäß vollziehen, lassen wir vorläufig dahingestellt. Daß es uns zunächst als das unsrige erscheint, ist ohne Frage... Daß ich selbst der Tätige bin, mag auf einem Schein beruhen; der unmittelbaren Beobachtung stellt sich die Sache jedenfalls so dar.«

Nur wer sich durchringen konnte zu dem Erleben des eigenen Willenswesens in der Denktätigkeit, weiß, worauf hier der Schwerpunkt liegt. Einem solchen ist es nämlich wirklich gleichgültig, wenn auch alle Psychologie beweist, daß wir im Denken einer »unabänderlichen Notwendigkeit« unterliegen, er weiß, daß die »unmittelbare Beobachtung« hier allein entscheidend ist. Wer diese »unmittelbare Beobachtung« hat machen dürfen, der weiß, daß er, indem er sie machte, in einem geistigen Erleben drinnen stand, das sich durch sich selbst als Wirklichkeit erweist. Da gibt es kein Beweisen und Widerlegen, da gibt es nur ein Drinnenstehen.

Wer das gewonnen hat, dem wird der weitere Verlauf des Buches zu etwas ganz anderem, als was es sich für das einfache Lesen darstellt. Da hat man eine Beweisführung vor sich, die Schritt für Schritt in strenger Logik gewisse Erkenntnisse über das Denken erbringt. Aber an dieser Beweisführung ist doch etwas Eigenartiges: Sie wird von einem Menschen gemacht, der selbst mit seiner ganzen Seele in demjenigen drinsteht, was er da beweist, der für sich diesen Beweis gar

nicht nötig hat, denn ihm ist das alles Wirklichkeit, die er, anstatt sie zu »beweisen«, auch einfach schildern könnte. Das tut er nicht, sondern er beweist Schritt um Schritt. Er geht von dem alltäglichen Bewußtsein des Gegenwartsmenschen aus und zeigt diesem Gegenwartsmenschen, wie er sein eigenes innerstes Willenswesen in dem Denken finden kann und wie er sich damit auf einen Standpunkt heben kann, wo ihm nun weitere Schritte des Erkennens möglich werden. Diese weiteren Schritte müssen aber ungetan bleiben, wenn der erste nicht getan ist, die Beweisführung vollzieht sich in der Realität, der Leser muß sie gewissermaßen selbst an sich vornehmen, wenn sie geschehen soll.

Etwas anderes kann an dem Buche auffallen: Die Leichtigkeit und Schlichtheit seiner Sprache, die den Leser verleiten kann, sich vorzutäuschen, daß er ganz glatt folgen könne, bis er bemerkt, daß er eigentlich noch nichts verstanden hat. Das Buch hat in seiner Sprache den Charakter der Natur, die sich vor uns so darlebt, daß wir uns mit ihr auch so befassen können, daß wir sie nur anschauen und uns an ihr freuen, wenn es uns nicht liegt, in ihre Geheimnisse einzudringen. Wie sich in der Natur, die wir nur anschauend erleben, der Geist des Naturgeschehens ganz auslebt und sich uns doch verbirgt, so verbirgt sich einem solchen Leser, der sich einfach sagen läßt, was das Buch ausspricht, der Geist, aus dem das Buch geschrieben ist. Den Geist der Natur findet ihr Betrachter erst durch ein wirkliches Denken, der Leser dieses Buches findet dessen Geist erst durch ein wirkliches Denken über die in ihm enthaltenen Gedanken.

Das mag auf der einen Seite beleuchten, wie es gemeint ist, wenn gesagt wurde, daß die »Philosophie der Freiheit« ein ganz neues Denken lehrt, mag aber auf der andern Seite auch als ein Hinweis genommen werden, was dieses Buch von diesem Verfasser für die Weltliteratur eigentlich zu bedeuten hat. Dieser Verfasser führt ja seine Beweise nicht, um selbst von ihren Ergebnissen sich zu überzeugen, sondern er steht ganz drinnen in diesen Ergebnissen und schreibt nun ein pädagogisches Buch, ein Führerbuch. Es ist nicht von einem Philosophen geschrieben, sondern von einem Menschen, der die Philosophie nur als Ausdrucksmittel benutzt, um etwas auszudrücken, was in seinem Wesen noch ganz andere Seiten hat. So will er mit diesem Buch zu den Philosophen sprechen, das heißt, zu den Menschen, die in der Philosophie den Weg suchen, die Rätselfragen des Daseins zu lösen. Aber er will zu diesen Menschen nicht nur sprechen, er will ihnen einen Weg zeigen, auf dem er sie mit den Mitteln, die philosophische Denkstrenge bietet, aus der Philosophie herausführen kann zu einem gedanklich ebenso strengen, aber nicht mehr abstrakt toten, sondern konkret und menschlich lebendigen Erkennen. Die »Philosophie der Freiheit« ist auch der Wegweiser zur Befreiung der Philosophie, man könnte auch sagen, zur Befreiung der Gegenwartskultur von den Fesseln, die ihr eine systematisierende Philosophie angelegt hatte.

Aus solchen Betrachtungen an der Hand der »Philosophie der Freiheit« beantwortet sich die am Anfang hingestellte Frage, ob es denn überhaupt noch einen Sinn habe, sich mit Philosophie zu befassen. Unbedingt hat es einen Sinn und einen hohen Wert, sich einzuleben in all die unendliche Mühe, die Menschen aufgewandt haben, um in der Zeit, da der Mensch sich abgeschnürt finden mußte vom Zusammenhang mit allen Geistesursprüngen, zu einem Verständnis ihres Wesens zu gelangen. Wir stehen in der Morgenröte eines hereinbrechenden neuen Geisteserlebens. Da kann es uns unzeitgemäß erscheinen, noch Erkenntnisinstrumente auszubilden, die einer abgelaufenen Epoche entsprechend waren.

Aber es muß auch etwas anderes beachtet werden, was die »Philosophie der Freiheit« wenige Zeilen nach der zuletzt zitierten Stelle ausspricht: »Es ist ein tiefgreifender Unterschied zwischen der Art, wie sich für mich die Teile eines Vorganges zueinander verhalten vor und nach der Auffindung der entsprechenden Begriffe. Die bloße Beobachtung kann die Teile eines gegebenen Vorganges in ihrem Verlaufe verfolgen, ihr Zusammenhang bleibt aber vor der Zuhilfenahme von Begriffen dunkel... Dieser Zusammenhang wird erst ersichtlich, wenn sich die Beobachtung mit dem Denken verbindet.«

Das gilt in vollem Maße auch für das geistige Erleben, das uns als Mitteilung der anthroposophischen Geistesforschung oder in anderer Weise zuteil wird. Durchdringen wir es nicht mit dem Denken, so wird es für uns nicht Erkenntnis, sondern Verwirrung bedeuten, wie jedes Erlebnis, das wir nicht denkend durchdringen können, uns verwirrt. Wir dürfen uns nicht dabei beruhigen, daß die Begriffe der Gegenwartskultur nicht ausreichen, um das neue Geisteserleben zu verstehen und uns nun damit begnügen, die Geisteserkenntnis uns erzählen zu lassen. Unser Ziel kann doch nur sein, unser Denken so zu schulen, daß es die Begriffe finden kann, mit denen wir alle Einzelheiten der Geisteserkenntnis zusammenfassen können zu einer wahren Geistanschauung. Die »Philosophie der Freiheit« führt diesen Weg. Sie spricht ihre wahre Sprache doch nur zu den Menschen, die aus ihr den Ansporn genommen haben, ihr Denken so in die Zucht zu nehmen, daß es den Gedankengängen dieses Buches Schritt für Schritt, Stufe für Stufe folgen kann. Diese Menschen führt die »Philosophie der Freiheit« durch die Mittel strengsten philosophischen Denkens aus der Enge der systematischen Philosophie heraus.

II. DAS STUDIUM DES BUCHES

Aufsätze über Rudolf Steiners »Philosophie der Freiheit« können, wenn sie etwas berechtigtes sein sollen, nicht den Zweck haben, das Studium dieses einzigartigen Buches zu ersetzen. Sie sollen zu diesem Studium anregen. Denn dieses Buch ist für unsere Gegenwartskultur geradezu ein Heilbuch, weil es denjenigen, der es wirklich in vollem Ernste entgegennimmt in rechter Weise vor den seelenlähmenden Denkgewohnheiten der Überkanterei befreit. Und in diesen Denkgewohnheiten stecken wir heute alle drin, auch diejenigen unter uns, die nie von Kant etwas gehört haben. So brauchen wir alle dieses Heilbuch. Und wir brauchen es im Original. Jeder muß dies Buch selbst — denken, denn es nur zu lesen, bedeutet es nicht zu lesen. Mit der ganzen Kraft die man überhaupt aufbringen kann muß es — gedacht werden.

Deshalb können aber auch Aufsätze über dieses Buch nicht Referate sein, in denen wiedergegeben wird, was man auch in ihm selbst nachlesen kann. — Diese Aufsätze sollen von der Arbeit mit dem Buche berichten. Sie sollen von dem erzählen, was einer, der es mit ihm ernst meinte, in vielen Jahren mit ihm erlebt hat. Das kann nur in einzelnen Skizzen geschehen, die die Gedankenerlebnisse darstellen sollen, die mir das Buch vermittelte, wenn ich mich seinen Gedanken mit aller Kraft hingeben konnte.

Wenn man sich nun heute, wo die ganze Fülle von Druckwerken und Vorträgen Rudolf Steiners vor uns liegt, die er auf die »Philosophie der Freiheit« hat folgen lassen und die die ganze Welt des Geistes im Konkreten und im Einzelnen vor uns ausbreitet, an dieses frühe Werk seines Geistes heranmacht, so liegt es ei-

gentlich sehr nahe, alles was in diesem frühen Buche gesagt ist, von vorn herein in Beziehung zu dem Inhalt der späteren Werke zu setzen, entweder indem man nach sogenannten Widersprüchen sucht und sie natürlich auch findet, weil man sie sucht, oder indem man als «Anhänger» das begrifflich und allgemein Gesagte sich auf «anthroposophisch» übersetzt. In beiden Fällen wird man dem Buche nicht gerecht; im ersten Fall natürlich, weil man ihm nicht gerecht werden will; davon will ich jetzt nicht sprechen; — im zweiten Fall wird man aber auch dem Buche nicht gerecht: Da hat man auf der einen Seite ein philosophisch formuliertes Führerbuch, die «Philosophie der Freiheit». Das zeigt dem Menschen Wege zu lebendigen Begriffen über sein Selbst und über die Welt und stellt ihn damit auf einen Weg, den zu gehen ein Leben im Geiste ist. Auf der andern Seite liegen da die unendlichen Offenbarungen aus der Welt des Geistes in den späteren Büchern und gedruckten Vorträgen Steiners. Aber zwischen beiden besteht ein tiefer Unterschied. Die «Philosophie der Freiheit» und die andern philosophischen Schriften Steiners sprechen zu dem Menschen ihrer Zeit von all dem, was dieser um sich und in sich erleben kann, wenn er nur aufmerksam ist auf alle Intimitäten dieses Erlebens. Wer nur recht um sich und in sich zu schauen vermag, der erlebt all das, wovon Steiner da spricht, wovon er aber so spricht, daß der Leser erleben kann, daß dieses, was er in sich und um sich findet, Geist ist. Die geisteswissenschaftlichen Bücher sprechen zu dem Leser von heute so, daß man dieses Sprechen mit dem Erzählen aus einem fremden Lande vergleichen kann, das dem, der die Erzählung anhört, verschlossen ist. Der Leser der geisteswissenschaftlichen Bücher muß schon in allem Ernste die Tatsache auffassen, daß er mit seinen Erkenntniskräften an das reale Erleben dessen nicht herankann, wovon der Schreiber der Bücher berichtet. Die Sinne können solche Erlebnisse, gar nicht haben, aber auch die Begriffe, die der Leser z u n ä c h s t der Darstellung entgegenbringen kann, müssen sich selbst dem Dargestellten ganz unangemessen erscheinen. Und die Begriffe, die die Bücher selbst vor den Leser hinstellen, erscheinen zunächst als Worte, hinter denen noch kein ganz bestimmter Sinn steht. Nur für denjenigen, der diese Darstellungen zum Gegenstande eines meditativen Nachdenkens macht, d. h. eines Nachdenkens, das in wiederholtem «Sich-damit-beschäftigen» sich von der Darstellung selbst sagen läßt, wie über sie gedacht werden soll, der also den Sinn des Dargestellten nicht an es von außen herantragen will, sondern ihn in demselben sinnend sucht, gewinnen sie Sinn. Ein solcher kann dann an sich erleben, wie er in das Dargestellte richtig hineinwächst, wie das, was zuerst wie ein fremdes, verschlossenes Land erschien, sich dem suchenden Sinnen immer mehr öffnet, weil das Denken nun Begriffe errungen hat, die dem über die Geisteswelt Dargestellten angemessen sind.

Das Denken ist ja im eigentlichsten Sinne unbegrenzt und unbegrenzbar. Es ist wirklich das gleiche Denken, das zuerst die unangemessenen, weil am sinnlichen Erleben gebildeten Begriffe dem Bericht vom Übersinnlichen entgegenbrachte und das nun diesem Berichte im sinnenden Suchen immer angemessenere Begriffe entringt. Aber das lehrt nun den Leser, daß er im sinnenden Suchen in eine Welt hineinwächst, die ganz und gar anders ist als diejenige, von der er sich für sein Sinnendasein umgeben findet. Zu beiden gehört er dazu, zu beiden findet er Zugang, wenn er das zu rechter Entfaltung bringt, was sich doch immer wieder als das innerste unbegrenzte und unbegrenzbar Menschenwesen erweist, das reine Denken. Aber er weiß: So wie die Begriffe, die dem Sinnensein entnommen sind, sich ganz unangemessen erwiesen haben, als er zuerst an die Berichte vom Übersinnlichen herantrat, wie er von diesen unangemessenen Begriffen erst den Weg zu den angemessenen Begriffen suchen mußte, so kann er auch nicht mit

den Begriffen, die dem Übersinnlichen angemessen sind, an das Erleben im Sinnen sein herangehen. Diese Begriffe vom Übersinnlichen geben dem Menschen eine Verständigung mit sich selbst, indem sie ihm sein Drinnenstehen in der Geisteswelt vermitteln, aber sie geben es ihm so, daß er mit ihnen wie vom Sternenhimmel her auf sich herabschauen kann und sich findet eingebettet in das, was von den Sternen kommt. Sie lassen ihn eine Welt denken, sie immer konkreter und konkreter denken, und er findet sich selbst zuletzt ganz real in dieser Welt.

Das ist ein wahrer, schöner und guter Erkenntnisweg. Er hebt an beim suchenden Sinnen über die Berichte aus der Geisteswelt. Damit aber ist er ganz dem andern entgegengesetzt, der bei dem ganz intimen Hinschauen auf die eigenen Erlebnisse in einem und um einen beginnt, wie er in der «Philosophie der Freiheit» gewiesen wird. Was der Mensch da unmittelbar erleben kann, ist zuerst eine ganz andere Welt wie die, von der die Berichte von der übersinnlichen Welt sprechen. Die eine ist konkret erlebbar und — wenigstens scheinbar — mit den dem Menschen zunächst zugänglichen Begriffen umfaßbar, die andere ist ganz unerlebbar und mit den überkommenen Begriffen gar nicht denkbar. Die zweite will ganz und gar erst errungen werden. In der ersten glaubt man wenigstens ganz drinzustehen.

Es kann daher gar nichts Unangemesseneres geben, als wenn man die Begriffe vom übersinnlichen Sein auf die Welt, von der die «Philosophie der Freiheit» spricht, anzuwenden versucht. Denn entweder sind diese Begriffe überhaupt nur Worte, mit denen man noch gar keinen bestimmten Sinn verbindet, dann werden sie das, was in uns und um uns gefunden wird und deshalb als unmittelbares Erleben gewonnen werden will, uns nur fremd machen — oder wir verbinden einen angemessenen Sinn mit den Begriffen vom Übersinnlichen, dann werden wir empfinden, daß wir mit ihnen, wenn wir sie unverwandelt lassen wollen, uns selbst und dem, was wir konkret in uns und um uns erleben können, nur fremd werden.

Die «Philosophie der Freiheit» weist Wege in die Reichtümer und die Intimitäten unseres Erdendaseins, aber sie führt diese Wege nur den, der auch hier den gehörigen Grad von Unbefangenheit des Denkens aufbringt. Es ist ja das gleiche Denken hier wie gegenüber den Berichten vom Übersinnlichen. Aber dieses Denken muß hier andere Begriffe bilden und muß sie anders bilden wie dort. Dort suchte das Denken den Weg in eine Welt, von der ihm erzählt wird, hier sucht es sich zurechtzufinden in einer Welt, in die es sich verstrickt findet. Dort tastet es fühlend hinein und ringt sich zur Helle durch, hier gewinnt es den Begriff aus dem festen Drinnenstehen mit der ganzen Kraft des Willens.

Wer in dieser Art die «Philosophie der Freiheit» zu denken sucht, der kann finden, daß sie ihm eine Welt zeigt, in der er sich selbst darin befindet, eine Welt, die alles in sich faßt, was nur genannt werden kann. Denn das was diese Welt umspannt und was sozusagen ihre Substanz ist, ist das Denken.

Das Denken, das der Mensch zuerst als ganz in ihm beschlossene Tätigkeit findet, wird zum kosmologischen Prinzip. Der Mensch als Träger des Denkens wird zu dem Organ, den die Welt aus sich hervortreibt, um sich selbst zu erkennen. Und doch ist das Denken ein Weben im Nichtseienden, in demjenigen, was stets außerhalb des Seienden sich halten muß, wenn es sich als Denken haben will. Widersprüche tun sich auf, aber nicht solche, die wegen der Unvollkommenheiten des Denkens als Widersprüche erscheinen, sondern solche, die sich als die Urgründe des realen Menschendaseins dartun. Widersprüche sind der Boden, auf

dem der Mensch im Geisteswesen steht. Nicht einen im trivialen Sinne realen Untergrund findet man für das Dasein des Menschen, nein man muß alles sogenannte Wirkliche zerrinnen fühlen und finden, wie für das eigne Wesen gar kein Grund mehr bleibt als der Wille etwas zu sein, was doch im Sinne des begrenzten Denkens nicht sein kann, ja als der Wille, gerade im Nichtsein das Wesen zu haben. Frei sein wollen findet man als innersten Impuls des Menschen, aber man findet auch, daß frei sein wollen nur bedeuten kann, nichts von all dem zu sein, was ist im Sinne dessen, das nicht frei ist, also nicht zu sein wie die Dinge, die man als notwendig bestimmte erkennt.

Hinausgeworfen wird der Mensch, der sich im Sinne der «Philosophie der Freiheit» denken will, aus der Welt, in der er sich eingebettet glaubte, als er an das Studium dieses Buches herantrat, und vernichtet wird ihm alles, was er als sein Wesen betrachten möchte. Halten kann er sich nur durch die Kraft des reinen Denkens, die sich aber erweist als die Kraft des Wollens, das dahin gerichtet ist, nichts selbst sein zu wollen, sondern die Welt in sich zur Erkenntnis kommen zu lassen.

Die Welt der «Philosophie der Freiheit» ist allesumfassend, sie umfaßt nicht nur die Welt der Sinne und des Verstandes, sie umfaßt auch alles was von übersinnlichem Sein je genannt werden kann; weil ihre Substanz das Denken ist. Aber sie ist eine dunkle Welt, eine Welt, die nach Licht verlangt. Das Licht kann ihr nur werden, wenn das, was der Leser der «Philosophie der Freiheit» an sich erleben kann, das Hinausgetriebenwerden aus der Enge der Sinneswelt, nun konkret gemacht wird, d. h. wenn der Weg angetreten wird zu einer solchen Seelenkultur, daß die Seele nicht nur weiß, sie hat ihre eigentliche Substanz im «nichts selbst sein wollenden» Denken der Welt, sondern, wenn sie nun auch diese Kraft so verstärkt, daß sie in ihr wirklich im Weltensein stehen kann. Dann aber wird sie sich in der gleichen Welt erleben, von der die geisteswissenschaftlichen Bücher Steiners so erzählen, daß das sinnende Suchen sich in ihren Sinn und in ihr Sein allmählich hineintastet, bis sie sich in der Helle findet.

Beide Wege führen in die gleiche Welt des Geistes. Aber Klarheit wird sich nur demjenigen ergeben, der mit ganzem Erkenntnisernste an sie herantritt. Der Erkenntnisernst aber verlangt, daß man eine Sache wirklich erst ganz für sich betrachtet, bevor man über sie hinwegschweift. Und ernsthafte Erkenntnis kann die Gewißheit gewinnen, daß gerade dann die Zusammenhänge sich ergeben, wem man die einzelne Sache mit der vollen Sachlichkeit angeschaut hat.

Nicht weil ich das hier gesagte damals so hätte denken können— das konnte ich nicht — sondern aus gefühlsmäßiger Abneigung gegen das Vermischen von Denkwegen, die sich von vorn herein als ganz verschiedenartig zeigen, habe ich vom Anfang meines Studiums der «Philosophie der Freiheit» alles Hinschielen auf die Berichte von der Geisteswelt vermieden. Nicht als ob ich diese Berichte nicht gelesen hätte, aber ich hielt sie getrennt von meinem Denken über die «Philosophie der Freiheit», und ich erlebte im Fortschreiten dieses Studiums, daß das so gut war, ja daß die Begriffskraft, die ich mir an der «Philosophie der Freiheit» erwarb, mich im Suchen des Sinnes in den Berichten von Geisteswelten außerordentlich förderte. Es sind zwei Wege in die gleiche Geisteswelt. Aber sie führen von ganz verschiedenen Seiten hinein. Und ihres Zusammenhangs wird man erst gewahr, wenn man jeden für sich in Wahrheit mit festen Schritten gegangen ist.

III. DER WELTENWEITE UND UREWIGE MENSCH

«Was heißt es, ein Wissen von den Gründen seines Handelns haben? Man hat diese Frage zu wenig berücksichtigt, weil man leider immer in zwei Teile zerrissen hat, was ein untrennbares Ganzes ist: den Menschen. Den Handelnden und den Erkennenden unterschied man, und leer ausgegangen ist dabei nur der, auf den es vor allen andern Dingen ankommt: der aus Erkenntnis Handelnde.

«Man sagt: frei sei der Mensch, wenn er nur unter der Herrschaft seiner Vernunft stehe und nicht unter der der animalischen Begierden. Oder auch: Freiheit bedeute, sein Leben und Handeln nach Zwecken und Entschlüssen bestimmen zu können.

«Mit Behauptungen solcher Art ist aber gar nichts gewonnen. Denn das ist ja eben die Frage, ob die Vernunft, ob Zwecke und Entschlüsse in gleicher Weise auf den Menschen einen Zwang ausüben wie animalische Begierden.»

Diese Sätze sind mir immer wie der eigentliche Ausgangspunkt des Erkenntnisweges erschienen, auf den die «Philosophie der Freiheit» führt. Mit ihnen lässt Steiner alle Ergebnisse zeitgenössischer Philosophie über das Problem der Freiheit hinter sich und formuliert das Problem zuerst einmal so, wie es sich auf dem Boden, der durch diese Philosophie geschaffen ist, stellen läßt.

Sie legen Zeugnis ab von der ungeheuren Selbstzucht, die der sich auferlegte, der selbst mit der Geisteswelt lebt, und der sich zur Aufgabe machte, sein Wissen von dieser Geisteswelt und ihrer Bedeutung für das irdische Menschenleben selbst an die Erkenntnis anzuschließen, die außerhalb der Geisteswelt auf dem Boden der Sinne und des Verstandes allein gewonnen werden kann.

In dem Entschlusse zu dieser Aufgabe liegt der Ausgangspunkt des Weges, durch den Rudolf Steiner der Erneuerer der modernen Kultur in des Wortes umfassendster Bedeutung wurde. Wer mit der Geisteswelt lebt, dem ist es ja in der Tat keine Frage, «ob die Vernunft, ob Zwecke und Entschlüsse in gleicher Weise auf den Menschen einen Zwang ausüben wie animalische Begierden.» Ein solcher weiß, daß die Vernunft den Menschen nicht zwingt.

Man vergleiche einmal, was Steiner in seinem Lebensgang schreibt, nachdem er sein Verhältnis zur Mystik dargelegt hat und nun von einer Frage sprechen muß, die sich ihm für sein Wirken auftat:

«Die Schwierigkeit ergab sich dadurch, daß ich die Ausdrucksformen für meine Anschauungen in meinen Schriften zu finden hatte. Man kann ja nicht sogleich eine neue Ausdrucksform für eine Beobachtung finden, die den Lesern ungewohnt ist. Ich hatte die Wahl: was ich zu sagen für notwendig fand, entweder mehr in Formen zu bringen, die auf dem Felde der Naturbetrachtung gewohnheitsmäßig angewendet, oder in solche, die von mehr nach dem mystischen Empfinden neigenden Schriftstellern gebraucht werden...

«Ich kam zu der Meinung, daß die Ausdrucksformen auf dem Gebiete der Naturwissenschaft in inhaltsvollen Ideen bestanden, wenn auch zunächst der Inhalt ein materialistisch gedachter war. Ich wollte Ideen bilden, die in ähnlicher Art auf das Geistige deuten, wie die naturwissenschaftlichen auf das sinnlich Wahrnehmbare. Dadurch konnte ich den Ideen-Charakter für das beibehalten, was ich zu sagen hatte...

«Aus solchen Untergründen heraus bildeten sich die Ideengestalten, aus denen dann später meine «Philosophie der Freiheit» erwuchs. Ich wollte keine mysti-

schen Anwandlungen in mir beim Bilden dieser Ideen walten lassen, trotzdem mir klar war, daß das letzte Erleben dessen, was in Ideen sich offenbaren sollte, von der gleichen Art im Innern der Seele sein musste, wie die innere Wahrnehmung des Mystikers.»

Man nehme auch noch hinzu, was in dem nächsten Kapitel des «Lebensgangs» steht, nachdem Rudolf Steiner sich über seine Arbeit über die Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung ausgesprochen hat:

«Meine <Philosophie der Freiheit> ist in einem Erleben begründet, das in der Verständigung des menschlichen Bewußtseins mit sich selbst besteht.»

Liest man diese Stellen in dem Zusammenhang, aus dem sie hier herausgenommen sind, dann kann man empfinden, wie es sich für Rudolf Steiner um eine Lebensentscheidung handelte. Aber diese Entscheidung, war eine geschichtliche Tat von unschätzbare Bedeutung, weil sie eben das einleitete, zu dem die «Philosophie der Freiheit» der Anfang ist, die Anthroposophische Bewegung. Denn gerade durch diese Entscheidung konnte das entstehen, was nun in seiner Gesamtheit als eine Geistesstat von ganz eminent europäischer Art dasteht.

* * *

Nimmt man noch einen Satz, der im «Lebensgang» fast unmittelbar auf den zuletzt angeführten folgt: «Während ich an meiner <Philosophie der Freiheit> arbeite, war meine stete Sorge, in der Darstellung meiner Gedanken das innere Erleben bis in diese Gedanken hinein voll wach zu erhalten. Das gibt den Gedanken den mystischen Charakter des inneren Schauens, macht aber dieses Schauen auch gleich dem äußeren sinnenfälligen Anschauen der Welt», dann beleuchtet das nun in bedeutsamer Weise den vorgelegten Ausgangspunkt der «Philosophie der Freiheit»: Das innere Erleben sollte bis in die Gedanken hinein voll wach bleiben. Man könnte stattdessen auch wohl sagen: Das innere Erleben soll in seiner ganzen Fülle in die Gedanken einfließen. Nicht Abstraktionen sollen sich in dem Gedankenfelde begegnen, sondern in den Gedanken, die sich begegnen, soll das ganze Leben vollinhaltlich darin sein. Es liegt darin ja nichts weniger als die Aufforderung zur Revision der gesamten Logik. Auf diese kann auch einmal eingegangen werden. An dieser Stelle soll es nicht geschehen. Hier soll versucht werden, die Aufgabe, die der Schreiber der «Philosophie der Freiheit» sich selber stellte, nun auch als Leser aufzunehmen, d. h. also das innere Erleben bis in die Gedanken, die eben hier an den Ausgangspunkt eines Erkenntnisweges gestellt sind, voll wach zu machen.

Was heißt es, ein «Wissen von den Gründen seines Handelns zu haben»? So schlicht und einfach dieser Satz aussieht, wer versucht, das innere Erleben in den in diesem Satze ausgesprochenen Gedanken voll wach zu machen, der muß sich sagen: Man kann diesen Satz gar nicht in Wahrheit denken, wenn man an der Hypothese festhalten will, daß der Mensch ein in seine Haut eingekerkertes Seelenwesen sei, das nur durch die Sinne eine recht schlechte Verbindung mit einer Außenwelt habe. Man muß da fühlen, daß diesen Satz in Wahrheit denken nichts anderes heißt als mit dem Denken frei von dem Organismus sein und ihn anschauen in seiner irdischen und geistigen unterschiedlichen Bestimmtheit. Man merkt: der «aus Erkenntnis Handelnde» kann niemals ein Mensch sein, der nur Sinne und den an die Sinne gebundenen Verstand hat. Es ist eben doch nicht ohne Grund, daß die zeitgenössische Philosophie über das Problem der Freiheit nur zu dem Resultat gekommen ist, daß jeder Willensakt durch Motive bestimmt ist, und daß die Frage nach dem Unterschied zwischen bewußten und unbewußten Motiven von der zeitgenössischen Philosophie gar nicht gestellt wurde, als

Steiner sich an die Ausarbeitung der «Philosophie der Freiheit» machte. Es liegt in der Tat für das sich auf Sinneswahrnehmung und Verstand beschränkende wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart hier eine reale Erkenntnisgrenze vor; und die Frage zu stellen, die ich hier aus der «Philosophie der Freiheit» herausgegriffen habe, bedeutet einen Schritt tun zu einem erweiterten Bewußtsein über eine reale Erkenntnisgrenze hinweg. — Es liegt mir daran zu betonen, daß ich hier nicht irgendeine billige Phrase aussprechen will. Ich habe mich genau geprüft und möchte auch jeden Leser bitten zu versuchen, ob er den hier an den Ausgangspunkt gestellten Gedanken denken kann, wenn er sich ganz in den Grenzen seiner Haut festhält, ob nicht dieser Gedanke, wenn er überhaupt ganz konkret gefaßt ist, einem sagt: Das Element, in dem Du bist, wenn Du diesen Gedanken fassst, ist der weite Bereich, in dem Du die Welt des Wahrseienden und Zu Denkenden weißt, und Wissen von den Gründen des eigenen Handelns kann nur der haben, der sich mit seiner innersten Wesenheit in diesen Bereich erheben kann.» Der «nur» Handelnde ist ganz in seinem Ziel, das ein bestimmtes ist, der Erkennende weiß von sich nichts, sonst würde er allerdings sich bewußt werden, daß er als Erkennender die Grenzen des Leibes überschreitet und ganz in dem weiten Bereich des Wahrseienden darinnen ist. Der «aus Erkenntnis Handelnde» aber kann nicht gedacht werden, wenn nicht so, daß er mit vollem Bewußtsein aus der Weltenweite des Wahrseienden in den Punkt seiner zeitlichen und räumlichen Weltstellung hineinwirkt.

So wird schon an dieser Stelle, die doch erst den Ausgangspunkt der ‚Philosophie der Freiheit« bildet, für den Leser, der das innere Erleben in den Gedanken voll wach zu machen versucht, der Mensch ein ganz anderes Wesen: Er wird zu einem Wesen, von dem man nur eine Seite hat, wenn man es als die durch die Haut begrenzte Gestalt ansieht, dessen andere Seite man erst findet, wenn man in die Weltenweiten schaut und dort das in sie ausgegossene in ihnen allein ganz real lebende Denken findet.

Für das wache Erleben ist der Mensch schon gleich am Anfang der «Philosophie der Freiheit» das Doppelwesen mit einer irdischen und einer «himmlischen» Seite.

* * *

Nun ist in den angeführten Sätzen das Problem hingestellt, das in der «Philosophie der Freiheit» gelöst werden soll.

Man kann sich sagen: Welche Bedeutung für den handelnden Menschen die Erkenntnis der Motive hat, das wird man erfahren, wenn man zuerst einmal das Erkenntnisleben des Menschen ganz unvoreingenommen betrachtet. Dann wird sich schon der Punkt finden, von wo aus die gestellte Frage zu beantworten ist. Gehe man also nur einmal aus von einer möglichst umfassenden Betrachtung der Weltensituation, in der man sich als Mensch befindet, und sehe zu, wie darin das Erkenntnisleben steckt.

Das ist nun in der Tat das Thema des Kapitels, das auf dasjenige folgt, in dem die am Anfang dieses Aufsatzes zitierten Sätze stehen, d. i. des Kapitels II: Der Grundtrieb zur Wissenschaft.

Dieses Kapitel beginnt mit der allerallgemeinsten Charakteristik des menschlichen irdischen Daseins, die sich denken läßt. Es heißt dort: «Der Überschuß dessen, was wir in den Dingen suchen, über das, was uns in ihnen unmittelbar gegeben ist, spaltet unser ganzes Wesen in zwei Teile; wir werden uns unseres Gegensatzes zur Welt bewußt. Wir stellen uns als ein selbständiges Wesen der Welt

gegenüber. Das Universum erscheint uns in den zwei Gegensätzen: Ich und Welt.»

«Diese Scheidewand zwischen uns und der Welt errichten wir, sobald das Bewußtsein in uns aufleuchtet. Aber niemals verlieren wir das Gefühl, daß wir doch zur Welt gehören, daß ein Band besteht, das uns mit ihr verbindet, daß wir nicht ein Wesen außerhalb, sondern innerhalb des Universums sind.»

Man kann nicht umfassender das Wesen des menschlichen Daseins charakterisieren, als wie es hier geschieht. In diesen Urgegensatz gliedert sich alles ein, was für mich da ist. Das Dasein des Menschen ist damit lebensvoll charakterisiert, nicht nur logisch richtig und zwar dasjenige Dasein, das überhaupt allein über sich selbst sich Rechenschaft geben kann, das bewußte tagwache Dasein. Denn im Schlafe unterscheidet sich der Mensch ja nicht von der Welt, da gilt diese Charakteristik nicht.

Der tagwache Mensch kann gar nicht anders als sich selbst von der Welt trennen — er wäre sonst nicht tagwach, er verliert aber ebensowenig das Gefühl, doch zu dieser Welt dazu zu gehören.

Versucht man auch hier das innere Erleben in dem Gedanken vollwach zu machen, dann kommt man wieder zu einem eigenartigen Ergebnis: Man schaue sich die beiden Glieder des Begriffspaars Ich — Welt doch einmal ganz genau an. Welt, das ist die große umfassende Gesamtheit von allem, was ich mir überhaupt als seiend denken kann. Ich kann nichts auf irgendeine Weise kennen lernen, von dem ich nicht würde sagen müssen: Es gehört zur Welt hinzu. Sie ist das alles umfassende, das gesamte Sein. Sie ist auch das Logische, denn alles, was zu ihr gehört, hängt so miteinander zusammen, daß da keine Widersprüche sein können. Sie ist dasjenige, was ich mit «Wahrheit» umfassen will.

Was aber ist das Ich, was bin «ich»? Diese Frage führt nun in die ganz entgegengesetzte Richtung. Wenn es nichts gab, was nicht als zur Welt hinzugehörig betrachtet werden muß, so gibt es wieder nichts, mit dem man das Ich so fassen kann, daß man sagt: Das Ich ist das und jenes. Nichts, das auf Sein, auf Realität Anspruch erhebt, läßt sich als Wesen des Ich ansprechen. Dadurch aber ist das Ich das logisch nicht greifbare, inhaltslose und nicht seiende, der volle Gegensatz zu dem Welt genannten logischen inhaltvollen Seienden. Und dieses merkwürdige Unwesen findet sich im Menschendasein in dieser Welt darin, als deren lebendiger Gegensatz und mit dem Gefühle behaftet, zur Welt dazu zu gehören, in der es doch durchaus keinen Platz finden kann.

Auch dies ist ein Ergebnis der modernen Philosophie. Die sog. Wertphilosophie unterscheidet das Ich als einen geltenden Wert von den seienden Realitäten der Welt. Und wieder ist ein letztes Ergebnis der modernen Philosophie, über das sie nicht hinwegkommen kann, der Ausgangspunkt des Geistesweges, den Steiner führt.

In der Tat kann man hier nicht stehen bleiben: Das Ich, das wir — nur als ein nicht seiendes Unwesen erkennen, kann man zwar nicht denken. Es läßt sich aber durch solch ein Urteil nicht hinwegdisputieren. Es behauptet seine Existenz der Logik zum Trotz. Es ist nicht, aber es will sein. Warum bin ich denn überhaupt als ein nicht zur Welt dazu gehöriges und doch wieder von ihr nicht trennbares Wesen-Unwesen in der Welt darin? Es gibt darauf an diesem Punkte des Gedankenganges keine andere Antwort als die: Weil ich will.

Und das gibt mir nun eigentlich schon die Gewähr der Freiheit. Weil ich ganz vom Dasein unbeschwert bin, nur reiner Wille ohne ein faßbares Etwas, das will, des-

halb allein kann ich überhaupt frei sein. — Das alles liegt voll in den Gedanken darin, die in den zitierten Sätzen der «Philosophie der Freiheit» ausgesprochen sind. Keine «Beweise» sind nötig, um es aus diesen Gedanken zu gewinnen, sondern nur das Vollbewußtsein der Gedanken selbst. Man kann weiter gehen und kann sagen: Das Ich-Wesen, das sich als nicht seiendes Nur-Willens-Wesen zeigte, muß als dieses aller Logik trotzende Wesen-Unwesen doch auch zur Welt dazu gehören. Man könnte den Begriff der Welt nicht zu Ende denken, wenn man denken wollte, daß das Menschen-Ich außerhalb der Welt wäre in einer Nicht-mehr-Welt.

Damit aber steht man erst an des Rätsels Abgrund. Das voll wach Machen des inneren Erlebens in dem Gedanken an den Gegensatz von Ich und Welt muß den Menschen an diesen Rätsel-Abgrund führen, wo ihm sein Eigenwesen als der volle Gegensatz der Welt erscheint, als das, was in der Welt nicht denkbar ist und doch zu ihr dazu gehören muß, und wo ihm klar wird: Nur weil ich dieses rätselhafte Wesen-Unwesen bin, kann ich frei sein. — Wer hat mich so gewollt? Wer hat mir denn den dornenvollen Weg zur Freiheit vorgeschrieben, der mich dahin führen mußte, daß ich mich nun einsam und heimatlos in der Welt fühlen muß? Auf diese Frage gibt es nur die eine Antwort: Ich selbst! Nur weil ich selbst ein freies Wesen werden wollte, stehe ich da in der Welt, wo ich stehe. Niemand kann ein Wesen zur Freiheit bestimmen als dieses Wesen selbst. Das liegt im Wesen der Freiheit. Ein «freies» Wesen durch Bestimmung von außen, das wäre ein Widerspruch. Fühle ich nur da mein eigentliches innerstes Menschentum vollendet, wo ich frei bin, dann muß ich sagen: Es mag andere Wesen geben, die mögen ihr Sein einem Schöpfer verdanken, der ihnen Ziel und Bestimmung ihres Seins verlieh, aber wenn ich auf mein innerstes Menschenwesen schaue, dann kann ich zu keinem Schöpfer aufblicken, der es mir verlieh. Mein innerstes Willenswesen kann ich nur mir selbst verdanken. Alles, was ich an mir finden, was ich nennen kann, verdanke ich der Welt, in der ich mich drinnen finde, aber das Innerste, dem ich mit der Logik nicht mehr beikommen konnte, das ist nur, weil es selbst sich wollte, Schöpfer und Geschöpf zugleich.

Ich habe diesen Gedanken oft geprüft und schreibe ihn nur hin, weil ich immer wieder finde, daß sich mir nichts zeigt, was gegen ihn spricht als die Furcht, daß er als Ausfluß menschlicher Überhebung erscheinen könnte. Das sollte nicht sein. Und wenn man diesen Gedanken zusammennimmt mit dem, aus dem er erwuchs, dann wird man ihn auch nicht als Ausdruck von Überhebung aussprechen: Was ist es denn, was der Mensch sich selbst verdankt? Ist's etwas anderes als das Nichtsein? Daß ich in dem Nichts, zu dem ich mich selbst gemacht, das All gefunden habe, das mich umgibt und in dem ich ein reiches Dasein habe, das verdanke ich nicht mir. Richtig gedacht kann aus einem solchen Gedanken wahrlich nicht menschlicher Hochmut entstehen, sondern nur tiefste Bescheidenheit.

Wenn man ihn so denkt, dann darf man wohl versuchen, das wache Erleben in ihm noch in eine andere Richtung zu lenken: Ich verfolge mein bewußtes Dasein, d. i. mein im Gegensatz zur Welt erlebtes Dasein in der Zeit rückwärts. Da komme ich an einen Punkt, wo dieses bewußte, also im Gegensatz zur Welt erlebte Dasein aus einem anderen Dasein auftaucht, das ich anders ansehen muß, ich komme an den Punkt, wo ich heute morgen erwacht bin. Ich finde mein bewußtes Dasein unterbrochen durch die Zeiten des Schlafs. Wenn nicht die Zeiten des Wachens sich in der Erinnerung zu dem Bilde meines ganzen bewußt durchgemachten Lebenslaufes zusammenschließen, dann müßte ich schon an dem Punkt des morgendlichen Erwachens die Frage stellen: Beginnt hier mein innerstes Willenswesen erst, oder besteht es schon vorher? Ich würde mir sagen müssen:

«Da taucht mein Wesen aus Nachtdunkel auf und indem es seinen Blick auf sein Dasein richtet, findet es in sich den Drang nach der Freiheit. Aber kann denn ein Wesen, das so wie es für mich beim morgendlichen Erwachen zutrifft, in ganz bestimmter Situation und Gestalt in bestimmter Zeit auf einmal erscheint, in Wahrheit frei sein?» Müßte ich die Überzeugung gewinnen, daß mein Dasein beim Erwachen erst beginnt, dann wäre meine Freiheit Illusion: Ein freies Wesen kann das nicht sein, das in der Zeit bestimmt ist.

Nun bin ich zwar nicht genötigt diese Betrachtung für den Zeitpunkt des morgendlichen Erwachens anzustellen, weil sich für meine Erinnerung die Zeiten des bewußten Tageserlebens zum ganzen Lebenslauf zusammenschließen, aber umso brennender tritt mir dieselbe Frage für den Anfang des irdischen Lebens entgegen: Beginnt mein Dasein mit der Geburt oder bin ich als das sich in mir anschauende Willenswesen schon vor der Geburt da? Die Antwort kann keine andere sein als diejenige, die schon oben gefunden wurde: Müßte ich die Überzeugung gewinnen, daß ich vor meiner Geburt kein Dasein hatte, dann ist die Freiheit eine Illusion, denn ein in der Zeit bestimmtes Wesen kann nicht ein freies Wesen sein. — Die Frage der Freiheit verknüpft sich eng mit einer andern, mit der Frage nach der Prae-Existenz des menschlichen seelischen Wesenskerns. Wenn man annehmen müßte, daß des Menschen Wesenskern irgend wann entsteht, dann wäre die Freiheit Illusion. Wenn aber der Nachweis zu erbringen wäre, daß der Mensch frei ist, dann muß man denken: Es gibt keinen Zeitpunkt, vor dem der Mensch in seinem innersten Willenskern noch nicht da war. Ich kann die Welt nicht denken ohne den Menschen darin.

Die erste Betrachtung führte uns zu dem Ergebnis: Das Menschenwesen lebt sich nicht voll aus in der von der Haut räumlich begrenzten Gestalt, es hat eine Seite in sich, die auch der äußerste Himmel nicht begrenzt. Und zu dieser räumlichen Unendlichkeit ergab sich nun die zeitliche: Will ich nicht den Menschen als unfrei betrachten, dann gibt es keine Zeit, in der er nicht ist.

* * *

Steiner hat in der «Philosophie der Freiheit» sich im Anschluß an die zuletzt betrachteten Sätze ausführlich mit den verschiedenen Versuchen auseinandergesetzt, die gemacht wurden, um das Rätsel Ich — Welt zu lösen. Mir lag in dieser Betrachtung daran, die von Steiner selbst hingestellten Gedanken einmal voll durchzudenken. Solches Durchdenken beleuchtet dann den weiteren Weg, den die «Philosophie der Freiheit» führt. Steiner weist diesem weiteren Wege die Richtung mit den Worten: «So wahr es ist, daß wir uns der Natur entfremdet haben, so wahr ist es, daß wir fühlen: wir sind in ihr und gehören zu ihr. Es kann nur ihr eigenes Wirken sein, das auch in uns lebt.

«Wir müssen den Weg zu ihr zurück wieder finden. Eine einfache Überlegung kann uns diesen Weg weisen. Wir haben uns zwar losgerissen von der Natur; aber wir müssen doch etwas mit herübergenommen haben in unser eigenes Wesen. Dieses Naturwesen in uns müssen wir aufsuchen, dann werden wir den Zusammenhang auch wieder finden.

«Die Erforschung unseres Wesens muß uns die Lösung bringen. Wir müssen an einen Punkt kommen, wo wir uns: sagen können: hier sind wir nicht mehr bloß «Ich», hier liegt etwas, was mehr als «Ich» ist.»

Dieser Weg ist noch nicht angetreten. Alles Vorgebrachte darf — im vollen Einklang mit der Philosophie der Freiheit — als ein Versuch angesehen werden, im

tagwachen Erleben voll wach zu sein, um den Ausgangspunkt des Gedankenwegs zu finden.

IV. Die Krise der Gegenwart und die Entdeckung des Denkens.

Das Kapitel II «Der Grundtrieb zur Wissenschaft» kann dem Leser das Vollbewußtsein davon geben, in welcher Lage sich der Mensch unserer Gegenwart vorfindet, wenn er sich Klarheit über sich und die Welt zu verschaffen beginnt. Ich habe in dem letzten Aufsatz dieser Reihe versucht, in aller Schärfe und ganz radikal diese Lage des Gegenwartsmenschen zu der Welt, der er sich gegenüberfindet zu schildern. Ich habe sie so zu schildern versucht, daß ich dabei alle Kraft des mutigen Denkens aufzurufen versuchte, die man aus dem Studium der Philosophie der Freiheit gewinnen kann, und so konnte ich zeigen, wie stark der Gegenwartsmensch sich durch die Erkenntniskräfte, die ihm eignen, in Weltenweiten und in Urewigkeiten verankert wissen kann.

Man muß aber auch die andere Seite sehen: Mit überwältigender Stärke prägt sich dem Menschen heute die sinnlich faßbare Welt mit ihrer Gesetzmäßigkeit ein. Sein Denken schult sich an dieser Gesetzmäßigkeit. Eine zwingende Macht wird ihm die Welt, der er sich beugen muß. Vor ihrer Unermeßlichkeit wird er zu einem Nichts, vor ihrer unendlichen Dauer wird sein Dasein zu einem flüchtigen belanglosen Hauch, seine Freiheit wird zu einer lächerlichen Illusion. Die Welt in seinem Bewußtsein im Bilde zu wiederholen scheint der einzige Inhalt seiner Daseinsaufgabe. Bewußtsein von der Welt zu entwickeln scheint alles zu sein, was für ihn in Betracht kommt. Das Ich wird sich zum reinen und bloßen Bewußtsein, zur «Bewußtseinsseele». Und damit erkennt es sich als das absolut Nichtseiende, dessen einzige Aufgabe, Bewußtsein von dem Seienden zu haben, zur Sinnlosigkeit verurteilt ist.

Auf dem Erkenntnisweg ist damit der absolute Nullpunkt erreicht, der Punkt, an dem der Mensch, wenn er sich seine Lage ganz klar bewußt macht, sich zum restlosen Aufgeben seiner selbst verurteilt sehen muß.

Zwei grundverschiedene Ergebnisse kann man gewinnen, wenn man auf die gleichen Tatsachen hinschaut: Verankerung des eigenen Wesens in Weltenweiten und Ewigkeiten findet man, wenn man mit kraftvollem Denken herangeht, Selbstvernichtung sieht man vor sich, wenn man das gleiche Denken auf die gleichen Tatsachen hinwendet, sich aber dabei von der zwingenden Macht der Naturwissenschaft leiten läßt.

Von sehr beachtenswerter Seite wurde mir zu meinem letzten Aufsatz der Einwand gemacht, was ich da über das Ich sage, das seine Bestimmung zur Freiheit sich selbst verdanke, sei unter Außerachtlassung des Christusimpulses gesagt. Solch ein Einwand ist mir durchaus verständlich, aber er trifft nicht zu:

Es wäre meiner Überzeugung nach durchaus unangemessen, über die Philosophie der Freiheit so zu sprechen, daß da in die Betrachtung Begriffe eingeführt würden, die man von anderswoher herbeiholt. Wenn dieses Buch richtig gelesen wird, dann müssen vielmehr gerade Begriffe, die sein Verfasser später entwickelt hat, aus ihm hervorwachsen. In der Tat kann man das an diesem Buche auch sehr oft erleben. Ich habe hier in diesem Aufsatz die Situation, in der der Gegenwartsmensch sich selber findet, aus der konsequent geführten Betrachtung heraus mit dem Ausdruck «Bewußtseinsseele» belegen können. Wer die anthro-

posophische Literatur kennt, dem springen mit diesem Worte unendlich viele Beziehungen ins Bewußtsein. Er weiß, daß mit diesem Worte unser Zeitalter charakterisiert werden kann, aber es ist doch unendlich viel wertvoller, eine Charakteristik dieser Zeit aus dem unmittelbaren Erleben zu gewinnen und zu sehen, wie diese Charakteristik in dem Worte Bewußtseinsseele einen wunderbaren Ausdruck gefunden hat, als einfach vor die These gestellt zu werden: Unsere Zeit ist die der Bewußtseinsseele.

Gerade jetzt nach dem Tode Rudolf Steiners ist es so unendlich wichtig, daß seine tiefen Erkenntnisse in den Herzen der Menschen eine solche Begründung finden, die die Tiefe und Weltbedeutung derselben voll und ganz umfaßt.

Und da ist es doch meine Überzeugung, daß es keine bessere wirklich im Leben stehende Begründung gibt als die aus der «Philosophie der Freiheit».

Die Begründung aus der Philosophie der Freiheit ist einfach eine solche, die in der Wirklichkeit des geistigen Lebens, in der Wirklichkeit des Seelen- [unleserlich: lebens?] selbst besteht:

Man schaue sich doch nur einmal an, was die sorgfältige Behandlung der Rätselfrage vom Ich und seiner Beziehung zur Welt gebracht hat: Zuerst hatte man zwei Worte: Ich und Welt, dann fand man logische Geschlossenheit und Notwendigkeit auf der Seite der Welt, Willkür und logische Unfaßbarkeit auf der Seite des Ich. Begriffe fand man, aber man konnte auch dabei nicht stehen bleiben. Denn dem Erkenntnisbedürfnis des Menschen kann nicht genügen, nur Begriffe zu haben für das was ihn umgibt. Begriffe werden allmählich zu [Schatten?]: Was bedeutet es denn, daß der Mensch sein eignes Wesen so findet, daß er Willkür, einen Urentschluß, der logisch unfaßbar ist an den Anfang seines Seins gestellt findet: Wo fasse ich den Urheber der Urwillkür? Man kann empfinden, daß man hier an das Geheimnis einer Weltenmacht herantritt, die in unserm Wesen waltet, und die ihr Wesen in dieser Urwillkür offenbart, in der der Mensch sich halten will. — Und auf der andern Seite die logische Notwendigkeit. Auch da rühren wir an das Geheimnis einer Weltenmacht, wenn uns der Begriff der Weltennotwendigkeit nicht mehr gefangen hält, so daß wir empfinden lernen: Da lebt eine Macht in uns, die treibt uns an überall die bleibende Gesetzmäßigkeit in allem Seienden zu suchen: Warum suchen wir denn diese Gesetzmäßigkeit?

Zwischen zwei Weltenmächte finden wir uns eingespannt; die eine zwingt unsern Blick nach außen und verbirgt sich hinter dem Dogma von der restlosen Bestimmtheit alles Geschehens und läßt unser Sein zu Stein erstarren. Die andere zeigt uns unsern eignen Ursprung in nichtiger Flüchtigkeit der willkürstolzen Urfreiheit.

So findet sich heute der Mensch, wenn er sich sucht, und zu diesem Finden hat Steiner seine Leser an dieser Stelle seines Buches aufgerufen. Der Leser kann hier, wenn er sich mit Geisteskraft umschaute, empfinden lernen, was es heißt, in der Gegenwart als Mensch zu leben zwischen den beiden Weltenmächten, die sich langsam seinem Blicke als die starken Antriebskräfte seines Lebens erweisen — aber als Antriebskräfte, denen gegenüber er fühlen kann: Ich darf mich ihnen nicht ohne Rückhalt überlassen, sonst verflüchtige ich mich in der einen, oder ich vernichte mich in der andern. Aber wo ist der Rückhalt, mit dem ich mein Sein durch diese Daseinskrise hindurchtragen kann? Gegenüber den verführenden und verlockenden Weltenmächten fühle ich mich innerlich haltlos und machtlos: Die Erkenntnis der Nichtigkeit des Ich führte zum ahnenden Erkennen der zwei verführenden und verlockenden Weltenmächte, deren eine in der Willkür des zur Freiheit strebenden Ich sich verbarg und dieses Ich zur Verflüchtigung führt.

Aber das Ich wird durch diese Erkenntnis nur noch leerer. Nichts bleibt ihm als das Suchen nach der helfenden Kraft, die es vor der doppelten Vernichtung bewahrt. —

Nur in dieser Weise kann an dieser Stelle der «Philosophie der Freiheit» von dem Christusimpuls gesprochen werden. So auch kann sich dem denkenden Menschen die Erkenntnis ergeben, daß er hinschauen muß auf eine dritte Weltmacht, die ihm die Kraft gibt, die er sucht, um den beiden anderen nicht zu verfallen. An einer späteren Stelle des Buches kann wieder anders von dem Christusimpuls gesprochen werden. Hier aber finde ich mich als das von aller Welt verlassene Unwesen, das sich nicht verloren geben will und das den Ruf zu sich dringen hört:

«Die Erforschung unseres Wesens muß uns die Lösung des Rätsels bringen. Wir müssen an den Punkt kommen, wo wir uns sagen können: Hier sind wir nicht mehr bloß «Ich», hier liegt etwas, was mehr als «Ich» ist.»

Hier beginnt nun die hingebungsvolle Untersuchung des eignen Wesens, die dann im nächsten Kapitel III: «Das Denken im Dienste der Weltauffassung» zur Entdeckung des reinen Denkens führt. In der Tat ist es ja gerade das Denken, das in dem eben angeführten Satz Steiners gemeint ist. Das Denken ist das in dem «Ich», das mehr als «Ich» ist. Wenn man sich das vom langen Studium des Buches auf diese Stelle zurückblickend sagt, dann muß man sich weiter sagen: Der Weg, den der Verfasser dieses Buches seinen Leser führt, ist viel tiefer in der Wirklichkeit verankert, als man zuerst ahnt. Da wird nicht ein beliebiger Ausgangspunkt genommen, sondern der Leser wird an den Punkt geführt, an dem sich die Gegenwart in einer erhabenen gewaltigen Charakteristik offenbart: Der Mensch zwischen den beiden verführenden und verlockenden Weltmächten suchend nach der Heileskraft. Und er wird darauf verwiesen, diese Heileskraft in sich selbst zu suchen, weil ihm keine Wahl bleibt als da zu suchen, wo ihm doch das leerste Nichts sich öffnete. Das ist kein bloßer Erkenntnisimpuls mehr, sondern ein ganz realer Lebensimpuls; wer ihn nicht ergreift, der kann die Krisis der Gegenwart nicht überwinden. Philosophie, wenn sie zur Philosophie der Freiheit wird, ist kein theoretisches Geschäft mehr, sie ist Seelenwanderung.

Und was wird denn nun im nächsten Kapitel von dem Leser verlangt: Er soll sich mit aller Sorgfalt in ein Studium versenken, das scheinbar ganz abseits von dem Punkte führt, zu dem er doch eigentlich hin will. Nicht von dem Wesen des «Ich» wird gesprochen, sondern von all den psychologischen Beobachtungen, die man an sich selber machen kann, wenn man einen Vorgang draußen wahrnimmt und über ihn nachdenkt. Aber gerade diese Hingabe ist es, worauf es ganz besonders ankommt. Denn in ihr allein können wahre Erkenntnisse erblühen.

Von dieser Hingabe an den zu betrachtenden Gegenstand ist dieses Kapitel nun in ganz einzigartiger Weise erfüllt. Das ganze ist eine in alle Feinheiten hineinleuchtende Beobachtung des Erkenntnisvorgangs und vor allem des Denkens. Ja, man muß eigentlich sagen: Das Denken beschreibt sich selbst und beweist alles, was über es gedacht werden kann, selbst, ja es spricht bei all dem nur immer wieder zu sich selbst. Ein Monolog des Denkens vor sich selbst. Und ein Monolog, der dahin führt zu erkennen, daß in diesem Denken die Welt in ihrer innersten Natur sich selbst ausspricht, so daß man zuletzt sagen muß: Die Welt spricht hier selbst über sich selbst zu sich selbst. Und wir dürfen an diesem Gespräch teilnehmen.

Ein anderes Menschenbild taucht damit vor uns auf als das war, was sich uns durch die ersten Betrachtungen dieses Aufsatzes ergab. Die Freiheit suchende

Willkür sah sich in die große Krise der selbstgewollten Weltenverlassenheit gestellt, ohne Kraft, den Zusammenhang mit der Welt wiederzugewinnen; die hingebende Erkenntnis findet in sich das Denken als die Aktivität, die nicht sich sondern die Welt will. Denn die hingebende Erkenntnis ist nichts anderes als der Wille, die Welt in ihrer Fülle in sich leben zu lassen. Und sie lebt in dem Monologe des Denkens, an dem die Seele teilnimmt. Die denkende Menschenseele überwindet die Krisis der Gegenwart, sie ist voll vereint mit der Fülle der Welt, und deshalb mag man, wenn man das Bedürfnis hat, Ausdrücke der Geisteswissenschaft hier anzuwenden auch sagen: Die Philosophie der Freiheit weist den Weg von der Bewußtseinsseele zum Geistselbst.

V. VOM DENKEN

Ich will hier nicht den Inhalt der Darstellungen Rudolf Steiners über das Denken wiedergeben, aber ich will von demjenigen Denken sprechen, das ich durch seine Philosophie der Freiheit zuerst habe kennen lernen dürfen.

Der rein beobachtende Mensch ist der Welt unterworfen. Anders der denkende: Wir können nicht nur denken, wir können es auch unterlassen. Diese Wahrheit in die Gedankenwelt der Gegenwartskultur hineingeworfen zu haben, ist allein schon eine Tat von größter Bedeutung. Der Mensch, der die Überzeugung gewonnen hat, daß er selbst dafür verantwortlich ist, daß er denkt, wie er verantwortlich ist, daß er irgend etwas anderes tut, hat seinem Leben einen ganz neuen moralischen Untergrund gegeben. Wenn ich die Überzeugung habe, daß ich nichts dazu tun kann, ob ich über ein Erlebnis nachdenke oder nicht darüber nachdenke, dann muß ich mir wie eine Drahtpuppe vorkommen, die ihre Bewegungen nicht selbst impulsiert, sondern von außen gestoßen und gezogen wird. Es ist das Denken dann ein Gebiet in meinem Wesen, in dem ich nicht selbst bestimme, sondern von dem aus ich ohne mein Zutun bestimmt werde. Moralische Ohnmacht ist die Wirkung dieser Überzeugung.

Rudolf Steiner fordert seine Leser dazu auf, sich durch psychologische Ergebnisse über die angebliche Bedingtheit im Denken nicht irreführen zu lassen, sondern in sich selbst den Punkt zu suchen, wo die Überzeugung, daß wir im Denken frei sind, einfach als Tatsache zu erleben ist.

Steiner führt keinen Beweis, er zeigt dem Leser einfach den Punkt, wo er die Überzeugung in sich finden kann, daß er seines Denkens Herr ist. Wenn mir jemand aus einem fernen Lande ein Tier mitbringt, von dessen Existenz ich bis dahin noch nichts wußte, dann genügt mir dieses Zeugnis, um von jetzt an überzeugt zu sein, dass dieses Tier existiert, weil ich meinen Sinnen genügend Vertrauen schenke. Der Denker in mir vertraut den Sinnen. Hat dieser Denker auch zu sich selbst genügend Vertrauen, so wird ihm das Erlebnis, das er durch sich haben kann, nicht weniger Vertrauen abgewinnen. Er wird dann keinen Grund sehen, an seinem eignen Erleben zu zweifeln, wenn er in sich die Überzeugung findet: ich kann denken, ich kann das Denken auch unterlassen, wenn ich keine Veranlassung dazu finde, ich bin meines Denkens Herr.

Wenn es heute eine Frage ist, ob wir dem Denken in dieser Weise vertrauen dürfen, dann ist das nur ein Hinweis darauf, daß unsere Zeit keine Kultur des Denkens hat, daß sie auf dem Erfahrungsgebiete, das uns durch das Denken erschlossen wird, nicht so heimisch ist wie auf dem Erfahrungsgebiete der Sinne. Die

Philosophie der Freiheit fordert uns dazu auf, das Erfahrungsgebiet des Denkens intensiv zu pflegen, das Denken und die in ihm verborgene Kraft der Erkenntnis erst einmal für die Gegenwartskultur zu entdecken.

Das scheint zunächst eine theoretische Angelegenheit, ist aber in viel höherem Maße ein moralischer Impuls. Das soll dieser Aufsatz zeigen:

Rudolf Steiner spricht von dem nur beobachtenden Menschen; von dem, der auf alles Begriffsbilden verzichtet. Will man sich ganz deutlich machen, was das Begriffsbilden für den bisher nur beobachtenden Menschen bedeutet, dann muß man damit beginnen, sich ganz in das Erlebnis der reinen Beobachtung zu versenken. Man wird dann gewahr, daß man da ganz und gar Wirkung ist, Objekt. Wenn ich darauf verzichte, zu denken, dann ist für mich das Erlebnis der Umwelt und Innenwelt einfach da, ich bin ihm ausgeliefert, es gestaltet sich die Welt in mir zum Erlebnis, an dem ich ganz und gar unbeteiligt bin, absoluter Zuschauer, Sklave, der mit den festesten Ketten gefesselt ist. Es kann gar kein härterer Zwang gedacht werden als der, den der nur beobachtende Mensch durch die Welt seiner Erlebnisse erfährt. Es ist der Zwang des Zusammenseins mit den eignen Sinnen, der Zwang der Inkarnation. Der Zwang der Kerkerzelle ist kein anderer als der des blauen Himmels. Aus beiden kann ich mich nur befreien, wenn ich es aufgebe, nur Beobachter zu sein.

Der Zwang, den ich hier meine, ist dadurch gegeben, daß der Beobachter auf den Ort seines Leibes und auf die Beschaffenheit seiner Sinnesorgane angewiesen ist. Er kann Erlebnisse nur haben, soweit dieser Ort und diese Beschaffenheit sie zulassen. Diese bestimmen die Qualität seines Erlebens. Wir sind uns dieses Zwangs der Sinne im Allgemeinen nicht bewusst, weil wir auch, ohne es zu wissen, im Denken Freiheit genießen. Wenn aber eine «wissenschaftliche» Weltanschauung ganz auf die Beobachtung der Naturtatsachen und ihre möglichst einfache Beschreibung aufgebaut werden soll, dann muß sie den Menschen, der es ernst mit ihr nimmt, doch schließlich dahin führen, daß er die Welt nur noch als das Gefängnis des Menschen betrachten kann, als das Dasein, das sich ganz ohne die Mitwirkung des Menschen abspielt, ihn aber als ein bedauernswertes Geschöpf gefangen hält, das dazu verurteilt ist, über alle Ereignisse, die um es herum und in ihm vorgehen, gewissenhaft ein großes Welten-Hauptbuch zu führen.

Der Denkende überwindet den Zwang der Sinne. Der nur beobachtende Mensch sieht sich ohnmächtig einer allmächtigen, einer ihn überwältigenden Welt gegenüber. Die Welt fließt in ihn ein, ohne daß er etwas dazu tun kann. Der denkende Mensch sucht sich über die Welt zu erheben. Denken ist die vom Menschen vorgenommene Anstrengung, die Welt für sich zu überwinden und sie zur Vorstellung zu machen.

So ausgesprochen, hat man aber doch nur die eine Seite der Sache berücksichtigt: Will man auch die andere sehen, dann muß man ins Auge fassen, wie des Menschen Wille im alltäglichen Leben sich auswirkt, und wie er im Denken wirkt: Wer ein Ziel verfolgt, das seinen Ort außer ihm hat, sei es die Gestaltung eines Kunstwerks oder eine andere Tat, der strebt danach, die Welt nach seinem inneren – nennen wir es einmal so – Belieben zu gestalten. Sein Eigenwesen gießt er in seinen Willen hinein und formt die Außenwelt. Ich will jetzt nicht die Unterscheidung machen zwischen den Fällen, wo dieses Eigenwesen nur Selbstsucht trägt und denen, wo das Eigenwesen sich zum Träger hoher moralischer Ideale gemacht hat, so wichtig diese Unterscheidung an sich auch ist, sondern ich will nur die Tatsache betrachten, daß in allem auf ein äußeres Ziel gerichteten Tun

doch das Eigensein das in letzter Linie bestimmende für den Willen ist, der danach in die Außenwelt umformend eingreift.

Auch im Denken lebt sich menschlicher Wille aus, aber er lebt sich so aus, daß nun das Bestimmende nicht das Eigensein des Denkenden ist, sondern die Welt, soweit über sie nachgedacht wird. Der Denkende opfert seinen Willen, er bestimmt von dem Moment an, da er sich in seinen Gegenstand versenkt hat, nicht mehr selbst über seinen Willen; er opfert sich dem Geiste seines Gegenstandes, der ihm dadurch zu etwas ganz anderem wird, als das triviale Wort <Gegenstand> ausdrücken kann. Der Gegenstand wird das Bestimmende des Willens, und dieser formt nun nicht die Außenwelt, sondern das Eigenwesen des Menschen zum Begriff. In jedem Denkakt liegt ein Opfer; der Mensch opfert seinen Willen dem Geiste der Welt, und der Geist der Welt zieht in den Menschen ein, ihn zu seinem Bilde formend.

Ich habe in dem letzten Aufsatz dieser Reihe versucht, die Tragik des Menschen zu schildern, der das Denken nicht hat. Vergleicht man das dort Ausgesprochene mit dieser Darstellung, dann mag man wohl fühlen, was für den Menschen im kosmologischen Sinne das Denken bedeutet. Ich kann an das hier Ausgesprochene nicht denken, ohne in ihm das Bild der Christus-Jesus-Tat wiederzufinden. Rudolf Steiner lehrte den Sinn der Geschehnisse von Palästina verstehen aus der Opfertat des Jesus von Nazareth, der seinen Leib dem Weltengeiste opferte, anstatt sein Eigenwesen in ihm auszuleben. Dieser Leib wird von der Johannaufnahme im Jordan an durch den Weltengeist geformt; nicht mehr wirkt sich ein individueller Menscheng Geist in ihm aus, der seinen Willen in die Welt ausgießt, sondern nun wird dieser Leib zum Träger des Weltengeistes, des Christus selbst.

Wenn wir denken, dann vollziehen wir alle immer das Opfer des Jesus von Nazareth und bitten in voller Wirklichkeit den Weltengeist Christus, unsern Leib hinzunehmen und ihn zum Bilde der Welt zu formen. Wenn auch diese Formung unseres Wesens sich nicht im sichtbaren Wesen vollzieht, so ist sie doch real, und sie ist die innerste Qualität des Denkens, erlebbar für jeden, der nicht stehen bleibt bei der Auffassung des Gedachten, sondern vorschreitet zur Erfassung des Denkens selbst.

Welche Bedeutung gewinnt doch von diesem Gesichtspunkt aus die Tatsache, daß das eigentliche Denken, das Denken in Begriffen, wie wir es heute üben, in der Menschheit erst erstanden ist, sechs Jahrhunderte vor dem Erscheinen des Christus auf der Erde: Rudolf Steiner hat in seinen «Rätseln der Philosophie» dargestellt, wie die griechischen Naturphilosophen sich losringen von dem bildhaften mythologischen Denken einer noch älteren Vergangenheit und das Wesen in umfassenden Begriffen zu denken versuchen. Ganz besonders imposant ist das ja bei dem, den Rudolf Steiner an die Spitze seiner dortigen Darstellung stellt, Pherekydes von Syros. Er formt ein Weltbild, das noch ganz durchtränkt ist von mythologischem, von Bilderbewußtsein, aber das Bild, das die Welt durch die drei Urmütter Chronos, Chthon und Zeus gestaltet sein laßt, genügt ihm nicht. Er sucht nach einem Tieferen, das nicht mehr im Bilde zu fassen ist, das ein wahrer, echter Begriff ist, er findet das Urgute als den tiefsten Urgrund der Welt. Da vollzieht sich in einer grandiosen Art die Geburt des Denkens; und der Begriff des Menschenziels ist es, der sich als erster Begriff in einem Menschenkopfe zum Dasein als Begriff durchringt. Das Moralische, das innerste Ziel des Menschenwesens – das ist ja doch die wirkliche Definition des Moralischen – kann Pherekydes, kann ein Grieche, der an der Spitze griechischen Lebens steht, nicht finden, wenn er sich der Kräfte der Vergangenheit, die im Bild-Erleben liegen, bedient;

dieses Ziel kann er nur fassen mit der Kraft, die er nun als erster in die Kultur der Griechen hineinträgt, mit dem begrifflichen Denken. Denn in dem Denken lebt ganz real das Menschenziel, das ist: Sich dem Weltengeiste zu opfern, zu sprechen: «Nicht ich, sondern der Christus in mir». Das Erscheinen des Denkens im Griechentum ist eine reale Prophetie, eine Vorbereitung des Ereignisses von Palästina, aber was sich in Griechenland nur im Schaffen des bildähnlichen, abstrakten Begriffes auswirkt, tritt in voller Realität in das Leben hinaus im Ereignis von Palästina. —

Aus dem Gefängnis, in dem sich der nicht denkende Mensch, wenn er sich seiner Lage bewußt wurde, fühlen müßte, rettet er sich auf keine andere Weise, als wenn er sich selbst aufgibt im Denken. — Aus der Nichtigkeit des nur wahrnehmenden Daseins-Nichtdaseins ringt er sich zum Dasein im Geiste der Welt nur hindurch, wenn er sich selbst aufgibt im Denken.

Und Begriffe, was sind sie nun? Als nicht denkender Mensch forme ich mein Sein zum Ich; in diesem Worte glaube ich meine Realität zu halten, die mir doch immer wieder als ein Krampf erscheinen muß, wenn ich recht über sie nachdenke. Als denkender Mensch aber lasse ich dasselbe Sein, mein Eigenwesen vom Weltengeiste formen und habe den Begriff in seiner Urgestalt.

Ein folgender Aufsatz soll verfolgen, was sich durch diese Anschauung vom Denken und vom Begriff für die Logik ergibt.

VI. Von den Begriffen

Dieser Aufsatz muß in schwieriger darzustellende Gebiete führen und ich kann mich daher nur deshalb dazu entschließen, ihn zu schreiben, weil ich aus den mancherlei zustimmenden Äußerungen, die ich zu den bisherigen Aufsätzen dieser Reihe zu hören bekam, vielleicht doch entnehmen darf, daß es einige Menschen gibt, die diese Art, an Rudolf Steiners Werk heranzutreten, für wertvoll halten: So hoffe ich, daß auch eine Betrachtung, die sich mit schwierigeren Problemen ernst auseinandersetzen soll, Leser finden wird. Es ist ja nun einmal so, daß wir zu den wahren Tiefen, Weiten und Höhen des Lebens doch nur gelangen, wenn wir tief und ernst in unser eigenes Innere schauen.

Die Begriffe erscheinen uns heute als etwas, was mit der vor den Sinnen auftretenden Welt gar keinen Zusammenhang hat, als eine Summe von Wesen-Unwesen, die ihre eigene Gesetzmäßigkeit haben, die ganz anders geartet ist als diejenige der Sinnenwelt. Man betrachtet die Welt der Begriffe in ihrer Abgeschlossenheit und findet die Logik als den Inbegriff der Gesetzmäßigkeit, die zwischen den Begriffen besteht. Man findet, daß man von Individualbegriffen sprechen kann; daß diese die sinnlichen Dinge gewissermaßen abbilden und so einen wenn auch losen Zusammenhang mit ihnen wahren. Dann aber findet man, daß man auf dem Wege der Abstraktion von den Individualbegriffen zu Art- und Gattungsbegriffen aufsteigen kann, indem man individuelle Merkmale auslöscht und dem Begriffe nur diejenigen Merkmale läßt, die einer Anzahl von Individualbegriffen gemeinsam sind. Dann hat man Begriffe, die an Inhalt ärmer sind als die Individualbegriffe, da sie aus diesen ja entstanden sind durch Weglassung der individuellen Merkmale, die aber an Umfang zugenommen haben, weil sie ja eine ganze Reihe von Individualbegriffen umfassen, soweit diese diejenigen Merkmale

haben, die man dem Artbegriff gelassen hat. Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn sind Einzelwesen, von denen ich mir Individualbegriffe bilden kann. Lasse ich alles, was diese Individualbegriffe von einander unterscheidet, weg, so gewinne ich den Artbegriff Planet; und wenn ich diesen vergleiche mit den auf ähnliche Art gewonnenen Artbegriffen Nebenplanet, Komet, Fixstern und von allem Unterscheidenden dieser verschiedenen Artbegriffe absehe, dann gewinne ich den Begriff des Sterns überhaupt. Dieser Begriff ist dann durch zweimalige Abstraktion entstanden und hat daher wieder einen kleineren Inhalt als die Artbegriffe Planet, Komet usw., aber einen größeren Umfang wie ein jeder von diesen. So ergibt sich eine Art von Gesetz: Durch fortgesetzte Abstraktion entstehen aus den Individualbegriffen die Art- und Gattungsbegriffe immer höherer Stufe, und dabei gelangt man zu Begriffen mit immer kleinerem Inhalt und immer größerem Umfang. Man würde zum Beispiel von den Planeten aus, indem man durch weitere Abstraktion zum Stern gelangt, schließlich zu dem ganz allgemeinen Begriff des Wesens kommen, dem man eigentlich schon keinen rechten Inhalt mehr zuschreiben könnte, dessen Umfang aber außerordentlich groß ist.

Es braucht nun nicht jede Abstraktionsreihe bei dem Begriff des Wesens endigen. Es gibt andere Endbegriffe, die man ja dann alle zusammenfaßt unter dem Namen der Kategorien. Und diese Kategorien sind das Grab der Begriffe. Denn der Weg, den man gehen muß, um zu ihnen zu gelangen, der Weg der Abstraktion ist der Weg der Tötung der Begriffe. Jede Abstraktion entreißt dem Begriff, von dem man ausgeht, etwas von seinem Inhalt, höhlt ihn aus, und so bleibt schließlich nichts übrig als leere Begriffshülsen, Definitionen und Worte, denen der Zusammenhang mit dem Weltganzen fehlt. Wenn man unter dem Worte Stern nur zusammenfasst, was allen Himmelswesen verschiedenster Art gemein ist, dann kommt etwas ganz Unwirkliches heraus, bei dem man empfinden muß: Es hat mit den wirkenden Kräften, mit dem wahren Sein der Himmelswesen, die man Sterne nennt, nichts zu tun. Dieser Begriff des Sterns gehört nur unserem Kopfe an und nicht dem Sternhimmel.

Das ist der Weg des Nominalismus im Sinne der mittelalterlichen Ausdrucksweise. Einen andern Weg geht der Realismus. Er sieht die Abstraktion nur als die eine Seite an, die durch den Denkkakt zu ergänzen ist, durch den wir darauf hinschauen, daß der Artbegriff zwar ärmer an verwirklichtem Inhalt ist, daß er aber alle Unterschiede der zu ihm gehörenden Individualbegriffe als Gestaltungsmöglichkeiten, als gestaltende Kraft in sich enthält. Der «Stern» ist dann nicht mehr nur der Inbegriff der Merkmale, die den Planeten, Kometen, Fixsternen usw. noch gemeinsam sind, sondern er würde sein der Begriff des Wesens, das sich zum Planet, zum Komet, zum Fixstern gestalten kann. Nun sieht man aber gerade an diesem Beispiel, daß da etwas Wichtiges zu beachten ist. Man muß sich nämlich fragen: Gibt es denn ein Wesen, das in dieser Weise sich zu all dem gestalten könnte, was man Stern nennen kann, oder sind vielleicht die verschiedenen Arten von Sternen gar nicht real zusammenzufassen, gar nicht so zusammenzufassen, daß man sie als der Kraft und Möglichkeit nach in einem real sich gestaltenden Wesen Stern enthalten denken kann? Man sieht auf jeden Fall, daß im Sinne des Realismus die Abstraktion nicht einfach bis zu den Kategorien fortgeführt werden kann. Jede Abstraktionsreihe findet vielmehr ein im Wesen der betrachteten Sache liegendes Ende. Geht man gedankenlos in der Abstraktion über dieses Ende hinaus, dann kommt man in den Bereich der leeren Begriffshülsen hinein. Einige Beispiele zeigen dies sogleich: Man kann die Pflanzen zurückführen auf eine Urpflanze, in der der Möglichkeit und der Gestaltungskraft nach alle denkbaren Pflanzen enthalten sind, die sich also zu all den verschiede-

nen Einzelpflanzen gestalten könnte. Zur Urpflanze kommt man durch eine ganze Reihe von Abstraktionen, indem man von der individuellen Pflanze bzw. deren Individualbegriff ausgeht, zur Spezies vorschreitet und durch alle Gattungen und Familien usw. schließlich zu der einheitlichen Urpflanze gelangt. Weiter zu gehen, hat nicht mehr den gleichen Sinn, denn wenn man nun von der Pflanze etwa zum lebenden Wesen als nächstem Oberbegriff übergehen wollte, dann müßte man ja Tiere und Menschen als die ebenfalls lebenden Wesen hinzunehmen, und man würde da nicht mehr einen Begriff haben, der ein einheitliches, real sich ausgestaltendes Wesen umfaßt, das aus der eignen Gestaltungskraft sich in unterschiedliche Einzelwesen ausgießt. Wieder anders gestaltet sich der Abstraktionsweg, wenn man Caesar, Alkibiades, Catilina, Napoleon als Individualbegriffe der betreffenden Menschen betrachtet. Da geschieht überhaupt nichts der Realität Entsprechendes, wenn man nun den Allgemeinbegriff Mensch durch Abstraktion von den Besonderheiten dieser Einzelmenschen ableiten will, wenigstens sofern man dabei an das Geistige im Menschen denkt. Die geistigen Unterschiedenheiten würde man niemals so zusammenfassen können, daß man auf einen Begriff käme, der dasjenige Wesen darstellt, das sich aus der eignen Kraft zu Caesar oder Napoleon oder einem beliebigen andern Menschen gestalten könnte. In bezug auf das sinnlich am Menschen sich zeigende könnte man das wohl: Man käme dann zu der Allgemeingestalt des Menschen, die in sich die Kraft hätte, sich zu den verschiedenen Menschen zu variieren. Aber da würde sich ja zeigen, daß diese Variation mindestens zum Teil von dem geistigen Menschen abhängt, der in dem leiblichen Menschen wohnt, also nicht eine Gestaltung aus der eignen Kraft des leiblichen Menschen ist. Das trifft in ähnlicher Weise auch für die Urpflanze zu, deren Variation in die individuellen Pflanzen ja auch von den nicht in der Urpflanze gelegenen Momenten, wie Standort, Klima und so weiter abhängt. Man sieht daraus zweierlei: Wenn man in einer an die Wirklichkeit sich haltenden Weise die Abstraktion durchführt, dann kommt man in jedem Fall an eine Grenze, jenseits der die Abstraktion sinnlos wird, weil man damit aus der Wirklichkeit herausfällt. Bei der Pflanze ist diese Grenze die Urpflanze, beim Menschen als leiblichem Wesen der Mensch allgemein, beim geistigen Menschen aber fällt diese Grenze der Abstraktion mit dem Einzelmenschen zusammen, solange man nicht in den verschiedenen Inkarnationen eines und desselben Menschenwesens eine höhere Einheit erblicken will. Doch braucht hiervon in diesem Augenblick noch nicht gesprochen zu werden, weil sich ein Weg zu diesem Gedanken in diesem Aufsatz noch in anderem Zusammenhang ergeben wird. Das andere, was sich aus einer solchen Betrachtung über sozusagen reale Abstraktionswege ergibt, ist, daß man damit immer wieder in die Wirklichkeit hineinverwiesen wird. Die Abstraktionsreihen laufen nicht beziehungslos nebeneinander her, um alle in dem gemeinsamen Begriffsgrab «Kategorien» zu enden, sondern sie offenbaren uns den wirklichen Zusammenhang der wirklichen Weltwesen.

Will man die hier obwaltenden Verhältnisse voll durchschauen, dann muß man darauf achten, wie verschieden die Charaktere dessen sind, was hier betrachtet wurde als Individualbegriff, als Abstraktionsbegriff im Sinne des Nominalismus und als Begriff im Sinne des Realismus: Was Individualbegriff genannt wurde, das muß man im Sinne der Ausdrucksweise von Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit Vorstellung nennen. Man hat es da einfach mit den subjektiven Repräsentanten der wirklichen wahrnehmbaren Einzelwesen zu tun.

Es sind Bilder, die der denkende Mensch sich von der erlebten Wirklichkeit macht. Mit ihnen zieht der Mensch sich von der Wirklichkeit zurück. Indem er sie bildet, abstrahiert er von der Wirklichkeit seines Erlebens und behält sich das

Bild. Was er da tut, ist eigentlich schon der erste Schritt des Abstrahierens überhaupt, und der Übergang zu Art- und Gattungsbegriffen im Sinne des Nominalismus ist nur die Fortsetzung dieses Abstrahierens, das schon unvermerkt in der Bildung der Vorstellung liegt.

Man hofft, auf dem Wege der Abstraktion zu den wahren Begriffen zu kommen, die allem Denken zugrunde liegen sollen, aber man sucht dabei in einer falschen Richtung. Denn das, was man als Ausgangspunkt nimmt, die individuelle Vorstellung oder der Individualbegriff, enthält schon den wahren Begriff nicht mehr, deshalb kann dieser auch nicht durch Abstraktion aus jenem Ausgangspunkt herausgelöst werden. Schon in der Bildung der Vorstellung ist der wahre Begriff verloren gegangen. Will man ihn finden, dann muß man den Weg der Erkenntnis, den man gewissermaßen unbesonnen bis dahin gegangen ist, wo die Vorstellung entstand, nicht weitergehen, sondern rückwärts zu gehen versuchen. Da gelangt man dann allerdings in das innere Chaos. In dieses hat Rudolf Steiner schon in der Philosophie der Freiheit hineingeleuchtet, indem er darauf hinwies, daß unser Erkenntnisprozeß darin besteht, daß wir zum unmittelbar vorliegenden Erlebnis den Begriff im Denken hinzufügen. Im Momente, da wir dieses tun, sind wir voll in der Wirklichkeit, mit unsern Sinnen in dem, was sinnlich erlebbar ist, mit unserm Denken in den gestaltenden Kräften, die wir als Begriff erfassen. Da wir aber in der Wirklichkeit unserm Menschenwesen nach nicht bleiben können — das Menschenwesen ist ja nur verständlich, wenn man in ihm den Willen sieht, aus der Wirklichkeit sich herauszulösen —, so kann das Drinstehen in der Wirklichkeit immer nur einen unmerkbar kurzen Augenblick dauern, dem dann das Aufwachen in die Vorstellung hinein folgen muß. — Der Weg ins innere Chaos spaltet sich also schon unmittelbar hinter der Vorstellung in zwei Wege, deren einer in die Welt der reinen Wahrnehmung führt, von der hier nicht weiter gesprochen werden soll, deren anderer aber in die Welt der wahren Begriffe und des Denkens führt. Die wahren Begriffe sind vor der Vorstellung vorhanden, sie werden vom denkenden Menschen ebenso durch die Intuition gewonnen wie die Wahrnehmungen durch die Sinne. Ohne sie könnten wir von der reinen Wahrnehmung doch nie zur tagesbewußten Vorstellung vorschreiten: Ohne den Begriff der Gleichheit könnten wir nie zwei erlebte Qualitäten als gleich erfassen, ohne den Begriff des Kreises könnten wir nie eine gesehene Form als Kreis auffassen. Und zwar geschieht das alles durchaus am einzelnen Erlebnis. Wir bilden nicht den Begriff des Dreiecks durch Abstraktion von den Verschiedenheiten der vielen von uns wirklich erlebten Dreiecke, sondern wir erkennen unsern Begriff Dreieck, den wir vorher schon haben, an allen Figuren wieder, die dreieckförmig sind, und wir bilden die ganze Reihe der verschiedenartigen Dreiecksformen, weil wir den Begriff des Dreiecks als eine gestaltungskräftige Potenz in uns tragen.

Damit gewinnen wir aber wieder den Anschluß an den vorhergehenden Aufsatz, in dem dargestellt werden sollte, daß die Begriffe durch die gestaltende Kraft des Denkens gebildet werden, daß wir selbst es sind, die die Begriffe gestalten, indem wir uns denkend der Welt hingeben und unser eignes Wesen von der Welt formen lassen.

Dabei muß aber beachtet werden, daß das, was da als Begriff zunächst entsteht, durchaus unvorstellbar, unanschaulich ist. Vorstellbar ist das einzelne bestimmte Dreieck, die einzelne bestimmte Pflanze, nicht aber der Begriff des Dreiecks, nicht die Urpflanze — falls man nicht eine ideale, besonders vollkommen ausgestaltete Pflanze gewissermaßen als sinnlichen Repräsentant der Urpflanze sich ausgestalten und betrachten will. In Wahrheit wird eben auch der Begriff der Urpflanze und ebenso alle andern wahrhaft realistischen Begriffe nicht durch Abs-

traktion gewonnen, man kann nur vielleicht auch einmal auf dem Wege der vorsichtigen Abstraktion in dem Sinne, wie das im ersten Teil dieses Aufsatzes beschrieben wurde, auf einen solchen Begriff kommen. Gebildet wird er aber auf alle Fälle aus dem gestaltenden Denken und kann durch das Zurückschauen auf das verflossene und im Erkenntnisakt zur Ruhe gekommene Denken gefunden werden. Da findet man dann aber auch, daß der Weg des Denkens, der schließlich in der vollbewußten Vorstellung endigt, ein Weg der Gestaltung ist, der Gestaltung aus wahrer Phantasie. Indem wir uns denkend mit einer Sache befassen, arbeiten wir in unserm Eigenwesen gewissermaßen plastisch, bis das, was wir als eigne Schöpferkraft des Denkens in uns tragen, aus der sachgemäß wirkenden Phantasie das ausgestaltet hat, mit dem sich der erlebte Inhalt vereinen kann. Und bei diesem Gestalten vollzieht sich gleichsam ein Kampf zwischen dem, was vor uns dasteht als Erlebnis und zwischen dem, was wir als Summe der verschiedensten Begriffe schon gewonnen haben. Was neu zu gestalten ist, muß der Welt und uns selbst in gleicher Weise angepaßt sein, denn wenn es nicht der Welt angepaßt ist, dann enthält es nicht Wahrheit, und wenn es nicht uns selbst angepaßt ist, dann können wir es nicht als Wahrheit erkennen. In diesem Kampfe aber wird nicht nur der Begriff gebildet, sondern wir selbst bilden uns durch ihn um, so lange, bis eben der Einklang hergestellt ist zwischen dem, was vor uns steht als Erlebnis und nicht verändert werden kann, zwischen dem Begriff, den wir in innerer künstlerischer Kraft gestalten und zwischen unserm Vergangenheitswesen, wie es in der Summe unserer Begriffe schon vorliegt, aber so vorliegt, daß es immer weiter gestaltungsfähig bleibt. Ist dieser Einklang da, dann verschmilzt der neu entstandene Begriff mit dem Erlebnis zur Wirklichkeit, und wir bilden uns als dauernden Repräsentanten der Wirklichkeit für unser Eigensein die Vorstellung.

So finden wir den Begriff in seinem eigentlichen Leben als ein unanschauliches Element unseres Geisteslebens, das wir im Erkenntnisvorgang zur Vorstellung im wahren Sinne künstlerisch gestalten. Das ist der wahre Begriff, der aus dem Denken stammende, noch nicht anschauliche, aber gestaltungskräftige, lebendige. Sein Weg zur Vorstellung hin ist der Weg zum Tode. Und nur in seinem Tode werden wir im gewöhnlichen Erkenntnisleben seiner gewahr. Und wenn wir abstrahieren, dann töten wir den schon toten noch weiter, bis wir nichts mehr als leere Hülsen in den Händen halten.

Der Weg aber, den wir von der Vorstellung ausgehend zur Erkenntnis des Wesens der Begriffe machen müssen, ist der Weg von dem schon Toten zu seinem lebendigen Ursprung. Und dieser Weg führt uns zunächst zum ausgestalteten Bilde, das wir als ein innerlich von uns geschaffenes auffinden, dann führt er zu dem unanschaulichen Elemente des wahren Begriffs und schließlich zu dem, was als wahres gestaltendes Wesen in diesem sich auslebt, dem reinen Denken, in dem wir unser mit dem ganzen Weltwesen vereintes Eigenwesen finden.

So könnte man wohl auch zu Urbegriffen gelangen, zu allerumfassendsten, gestaltungskräftigsten Ideen, aber da müßte man dann nicht sagen: Je größer der Umfang, desto kleiner der Inhalt, sondern: Je größer der Umfang, desto größer auch der noch als lebende Potenz in dem Begriff enthaltene Inhalt. Die Logik gewinnt selbst andere Form, wenn man übergeht von der Logik der Abstraktion, die eine Logik des Todes ist, zur Logik des wirklichen Denkens, die eine Logik des Lebens ist.

Die Begriffe, von denen hier zuletzt gesprochen wurde, bilden wir nur zum kleinsten Teil als vollbewußte Menschen aus dem Denken in willkürlicher Erkenntnisarbeit. Ja wir müssen uns gestehen, daß wir nur deshalb überhaupt an die Welt mit unserm Denken herankommen, weil wir nicht darauf angewiesen sind, alle Begriffe erst selbst zu bilden. Rudolf Steiner spricht in der Philosophie der Freiheit von dem hypothetischen Menschen, der mit voll entwickeltem Denkvermögen aus dem Nichts entstünde und der Wahrnehmungswelt gegenüberträte. Er würde sich einem ganz unübersichtlichen Chaos von Einzelheiten, die aber nicht zu unterscheiden wären, gegenübergestellt finden. Wenn er sein Denken in Tätigkeit setzen wollte, wo soll er ansetzen? Man kann sich, wenn man die Hypothese einmal weiter ausdenkt, nicht vorstellen, daß dieser Arme, wenn ihm nicht eine Hilfe kommt, überhaupt einen Weg zum begrifflichen Erfassen der Welt finden könnte, es sei denn dadurch, daß er in einem weltumspannenden Allbegriff in die Welt, die sich vor ihm auftut, untertaucht. Das ist einmal im weltgeschichtlichen Werden geschehen durch den Christus, der sich in der Johannestaufe im Jordan in den Leib des Jesus von Nazareth senkte. Denn da stand ja in der Tat ein vollentwickelter Organismus, der dem Geiste, der sich seiner bemächtigte, eine umfassende Wahrnehmungswelt bieten konnte, und der Geist, der dieser Wahrnehmungswelt gegenübertrat, war das Weltendenken selbst, das keine Begriffe mitbrachte, wohl aber die Liebe, sich ganz dem Leben hinzuopfern, das es durch den Leib, den es inne hatte, erlebte. Ohne diese unermeßliche Liebe zu dem Ganzen dieses Erdenlebens wäre die Inkarnation des Christus in den Leib des Jesus von Nazareth gar nicht zustande gekommen. Ja diese Liebe war nichts anderes als der umfassende Erkenntnisakt, durch den das Weltendenken in dem Christus die Sinneswelt, die Erdenwelt durch die Leibesorgane des Jesus von Nazareth mit sich verband, um nun in ihr zu leben. — Die in der Philosophie der Freiheit aufgestellte methodologische Hypothese hat in der Erdengeschichte einmal diese Lösung gefunden. Wollen wir aber von dieser Lösung absehen, indem wir uns wieder in den Zustand des Menschen versetzen, der ohne alle vorgebildeten Begriffe der Wahrnehmungswelt gegenüberträte, so werden wir uns immer wieder sagen müssen: Wenn er an das Wahrnehmungsleben herankommen soll, so braucht er eine Hilfe. Diese Hilfe zu suchen, ist eine der interessantesten Aufgaben, die man sich als auf dem Boden der Philosophie der Freiheit arbeitender Philosoph stellen kann. Ein solches Arbeiten bleibt ja nicht in abstrakten Gedankengebilden stecken, sondern führt mitten in die Lebensprobleme hinein. Nun kommt man aber gerade dann zu einem außerordentlich wertvollen Resultat, wenn man dem hypothetischen Menschen Begriffe zugesteht in dem Sinne der unanschaulichen Gestaltungskräfte, wie es weiter oben ausgesprochen wurde: Nun kann er den ersten Zugang zu dem Chaos finden, und dann kann sich all das vollziehen an Bildung neuer Begriffe, was geschildert wurde.

In diesem Falle sind wir aber doch als Menschen alle. Brächten wir nicht eine ganze Summe von Begriffen — im Sinne der unanschaulichen Denktendenzen — mit uns, wenn wir ins Leben treten, wir würden den Weg ins Leben nicht finden können. Warum können wir denn die Welt um uns herum als eine wirkliche, mit Wesen und Vorgängen erfüllte Welt ansehen? Doch nur, weil wir mit unseren Begriffen unser Eigenwesen zu ihr hintragen. Aber so ist es doch mit all unserm Erleben. Wir können es nur deshalb überhaupt als ein wirkliches Auffassen, weil wir mit Begriffen unser Eigenwesen in alles Erlebte hineinragen. Brächten wir nicht schon Begriffe als lebendige Denktendenzen in unser Leben mit, wir würden uns nicht in dies Leben hineinfinden. Die Begriffe als unanschauliche Denktendenzen sind die wahre Kraft der Inkarnation.

Dies ist eine Erkenntnis von überaus großer Tragweite. Denn in ihr liegt ein lebendiger «Beweis» für die wiederholten Erdenleben, gewonnen aus dem rein denkenden Betrachten des denkerischen Erlebens. Wer sich klar macht, daß er ohne eine Summe vorgebildeter Begriffe nicht an die Wirklichkeit heranfinden könnte und deshalb dauernd im Traumbewußtsein verharren müßte, der wird darin den klaren Hinweis darauf erblicken, daß die lebendigen Denktendenzen, die ihn heute den Weg ins Leben finden lassen, aus einem andern Dasein stammen müssen. Und sind es nicht gerade wieder diese mitgebrachten Begriffe, die durch ihre Art Ursache sind, daß ich das Leben in einer ganz bestimmten Weise anfasse. Nichts wird so stark mein Schicksal bestimmen, als die Art, wie ich das Leben ansehen kann. Alles andere, was um mich herum vorgeht, mag auch mein Denken in neue Richtungen lenken, mag dadurch wieder meine Art, die Welt anzuschauen, beeinflussen, die ursprüngliche Art, mich dem Leben hinzugeben, wird dadurch nicht ausgelöscht. Ihr bleibt es vorbehalten, mich ins Leben hineinzuschieben und mein Schicksal wirksam zu bestimmen. Damit aber finde ich mich selbst als den wichtigsten Bestimmer meines Schicksals, mich selbst aber nicht als dumpfes Willenswesen, sondern mich selbst als Denker.

Unzählige Fragen können hier aufschließen, wenn man nur etwa daran denkt, daß ja das kleine Kind etwa drei Jahre lang nichts tut, was dem Denken ähnlich genannt werden kann. In der Tat findet es aber auch am Ende dieser Zeit sich so weit in die Welt hinein, daß es nun sich als Ich von der übrigen Welt scheidet. Und das alles doch sicher nicht aus Begriffen, die es sich in dieser Zeit selbständig gebildet hat, sondern aus dem Schatz der mitgebrachten unanschaulichen Denktendenzen, die die wahren, lebendigen Begriffe sind. —

In eine andere Richtung möchte ich zum Schlusse die Gedanken lenken: Wer es fertig brächte, das Begriffebilden zu unterlassen, würde sich aus seinem Erdensein herausheben. Er würde die Erde verlassen, er wäre vom Geborenwerden erlöst. Das kann nicht der Weg des Menschen sein. Der kann nur darin seine Aufgabe sehen, sich fest ins Leben zu stellen, es mit der ganzen Kraft seines Denkens zu durchdringen und aus seinem Drinstehen sich die Inhalte seines Wollens zu holen, durch das er die Welt zum großen Menschheitskunstwerk gestaltet.

Geschrieben am Dreikönigstag 1926.

Quelle: Die Drei, Jg. 1924 /1926

- I. die Drei 8, 1924, Seite: 559
- II. die Drei 11, 1925, Seite: 802
- III. die Drei 1, 1925, Seite: 24
- IV. die Drei 2, 1925, Seite: 126
- V. die Drei 9, 1925, Seite: 687
- VI. die Drei 5, 1926, Seite: 450

www.menschenkunde.com