

Rudolf Steiner und der deutsche Idealismus

Zum Inhalt dieses Heftes

Die wesensmäßige Verbundenheit des anthroposophischen Kulturimpulses mit der Geistesströmung des deutschen Idealismus findet in den Schriften und im Vortragswerk Rudolf Steiners vielfältigen Ausdruck. Der 200. Geburtstag Hegels am 27. August 1970 gibt uns Anlaß, an der Spitze dieses Heftes einen bisher ungedruckten Vortrag über den großen Philosophen, gehalten in Hamburg am 26. Mai 1910, zu veröffentlichen. Es wird an diesem Vortrag besonders anschaulich, daß es nicht das Inhaltliche der gerade in unserer Gegenwart weithin unverstandenen oder mißdeuteten Lehre Hegels ist, sondern die strenge Denkdisziplin, in der seine hohe Bedeutung sowohl für die spirituelle Forschung selbst wie für das Studium ihrer Ergebnisse liegt.

Überhaupt hat Rudolf Steiner wiederholt aufgezeigt, daß das eigentlich Bedeutsame der drei Großen der idealistischen Philosophie weniger im Gegenständlichen ihrer Systeme zu sehen ist als in dem Geistig-Wesenhaften, das sich in ihrer Gedankenwelt entfalten will. Um mit dem in Kant gipfelnden Rationalismus der Aufklärung zu brechen, bedurfte es einer gewissen Einseitigkeit, wie sie sich bei Schelling, Fichte und Hegel jeweils anders ausprägt und im einzelnen auch Irrtümer bedingt. Darauf bezieht sich eine im Faksimile wiedergegebene Notiz Rudolf Steiners (Nz 5835), die er wahrscheinlich im Jahre 1916 im Zusammenhang mit seiner Arbeit an dem Buch «Vom Menschenrätsel» aufgezeichnet hat.

Dem deutschen Idealismus eng verbunden ist Friedrich Hölderlin, dessen 200. Geburtstag am 20. März 1970 in der deutschen Kulturwelt gedacht wurde. Die innige Freundschaft, die den Dichter mit Hegel – wie auch mit Schelling – seit ihren Jünglingsjahren verknüpfte, klingt in dem Hölderlin gewidmeten Gedicht Hegels «Eleusis» an. Zum ersten Mal zitiert Rudolf Steiner dieses Gedicht in einem bisher unveröffentlichten Vortrag vom 7. Mai 1906, den wir, soweit er die Mysterien Griechenlands und das Hegelsche Gedicht betrifft, auszugsweise wiedergeben.* Welche Bedeutung Rudolf Steiner der Hegelschen Dichtung beimaß, geht daraus hervor, daß er sie in das Programm der öffentlichen Eurythmie-Vorstellung in Dornach vom Sonntag, den 1. Februar 1925, aufnahm, nachdem er die Formen für die eurythmische Darstellung geschaffen hatte. Das Programm kündigte er in folgender Weise an: «Klassisches und Romantisches in Dichtung und Musik. Im zweiten Teil *ELEUSIS* von Hegel, durch das auf die erste Anregung Rudolf Steiners hin Marie von Sivers (Marie Steiner) ganz im Anfange der anthroposophischen Bewegung unsere *Rezitationskunst* inaugurierte.»

* Der gesamte Vortrag erscheint in dem in Vorbereitung befindlichen Band «Ursprungsimpulse der Geisteswissenschaft», Bibl.-Nr. 96. Das Gedicht «Eleusis» ist auch in «Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie», Bibl.-Nr. 115, GA 1965, enthalten.

Den abschließenden Teil bildet das Fragment des im «Lebensgang» Kap. III erwähnten Manuskriptes zu Fichtes «Wissenschaftslehre» und eine auf Fichte bezügliche Fragebeantwortung aus dem Jahre 1906.

Die in diesem Heft abgebildeten Büsten von Hegel, Fichte und Schelling befinden sich im Archiv der Nachlaßverwaltung. Sie waren auf dem Münchener Kongreß zu Pfingsten 1907 vor der Bühne aufgestellt, auf der erstmals in größerem Rahmen eine vom Spirituellen her neubelebte Sprach- und Bühnenkunst dargeboten wurde. Die Geschichte der Hegelbüste erzählt Rudolf Steiner im «Lebensgang» Kap. XXI. Wie er weiter berichtet, gehörte diese Büste zu dem Wenigen, was ihn an viele Orte begleitete. «Ich sah immer wieder gerne nach diesem Hegelkopfe (von Wichmann aus dem Jahre 1826) hin, wenn ich mich in Hegels Gedankenwelt vertiefte. Und das geschah wirklich recht oft. Die Züge des Antlitzes, die menschlichster Ausdruck des reinsten Denkens sind, bilden einen vielwirkenden Lebensbegleiter.» Bei dem von Rudolf Steiner genannten Schöpfer der Büste handelt es sich um Karl Friedrich Wichmann (1775–1836), den älteren von zwei Brüdern, die beide Schüler des berühmten Bildhauers Gottfried Schadow waren und nach längerem Aufenthalt in Rom ein gemeinsames Atelier in Berlin unterhielten. Die Schellingbüste wurde 1852 von dem Münchener Bildhauer Johann Halbig (1814–1882), einem Künstler von europäischem Ruf, geschaffen. Aus seiner Werkstatt stammt vermutlich auch die Fichtebüste, deren Herkunft sich bisher jedoch nicht mit Bestimmtheit ermitteln ließ. Alle drei Darstellungen, im Stil der Neuromantik gehalten, sind idealisiert und offenbaren gerade dadurch etwas vom innersten Wesen der großen Denker. Spiegelt sich bei Hegel das Einswerden mit dem reinen Gedanken wieder, so wird Fichte als der willensdurchdrungene Tatmensch gezeigt, der nach einem Wort seines Biographen Fritz Medicus «um des Lebens willen philosophierte»* und dessen stärkste Wirkung nicht vom geschriebenen, sondern vom gesprochenen Wort ausging. Und Schelling erscheint ganz so, wie ihn Rudolf Steiner einmal charakterisiert hat:** der kühne Wahrheitsucher, der sich mit echt deutschem Gemüt in die Geheimnisse der Natur hineinlebt.

8

* Fritz Medicus «Fichtes Leben», 2. Auflage Leipzig 1922, S. 233.

** Siehe Vortrag, gehalten in München, 28. November 1915, in «Aus schicksaltragender Zeit», Bibl.-Nr. 64, Gesamtausgabe 1959.

Rudolf Steiner: Hegel

Vortrag, gehalten in Hamburg am 26. Mai 1910

Keine anthroposophische, sondern eine rein philosophische Betrachtung soll heute angestellt werden. Aber sie kann in einem anthroposophischen Kreise deshalb gepflegt werden, weil zwar der Gegenstand der Geisteswissenschaft aus den Erfahrungen in der übersinnlichen Welt herausgeholt werden soll, weil aber bei der Zusammenarbeit dieser Erfahrungen zu einem umfassenden systematischen Weltbild notwendig ist: ein scharfes und in jedem einzelnen Punkte gewissenhaftes, wohl auch geschultes Denken. Und wenn schon ein nicht geschultes Denken in der äußeren Wissenschaft recht viel Unheil anrichtet, so wird gerade in der anthroposophischen Bewegung mehr noch als durch unrichtige Beobachtungen dadurch Unheil angerichtet, daß bei vielen das Interesse für die übersinnlichen Dinge nicht Hand in Hand geht mit einem gleich starken Interesse für das logische Denken. Und dieses rein logische Denken kann gerade durch eine Betrachtung des Denkens von *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* ganz besonders geschult werden. Von einer solchen Betrachtung aus wird auch ein gewisses Licht verbreitet werden können über unsere Gegenwart, in der man zwar ab und zu von einem Zurückgehen auf Hegel spricht, von der man aber nicht sagen kann, daß die denkerischen Voraussetzungen, die sie hat, einem Verständnis für Hegel entgegen kämen. Hegel ist mit seinem ganzen Denken herausgewachsen aus jener Zeit, die das intensivste Interesse daran hatte, die Grundlagen aller Erkenntnis und alles Seins aus gewissen höchsten Gesichtspunkten herzuleiten. Und es ist kein Zufall, sondern eine tiefe Notwendigkeit, daß Hegel in einer Zeit lebte, in der auf den verschiedensten Gebieten diese höchsten Grundlagen gesucht wurden.

Hegel ist geboren am 27. August 1770 in Stuttgart. Er trat als Zögling ein in das für die Entwicklung des deutschen Geisteslebens in dieser Zeit so besonders wichtige Tübinger Stift (1788–1793), wo er ein Mitschüler war des ihn lange, lange Zeit weit überragenden, überleuchtenden *Schelling* und des tief veranlagten und bald – wenn auch nicht gerade durch seine tiefe Veranlagung veranlaßt – in geistige Umnachtung sinkenden *Hölderlin*. Sie bildeten gewissermaßen ein Kleeblatt: der tief veranlagte, in mystischem Helldunkel suchende Hölderlin, der mit einer scharfen, denkerischen Energie und einer übersprudelnden Phantasie begabte Schelling und der etwas schwerfällige, seine Gedanken schwer aus der Seele bohrende Hegel. Schelling und Hegel wirkten später wieder zusammen an der Universität in Jena, die gerade damals eine Blütestätte geistigen Lebens war. Schelling riß seine Zuhörer hin durch den gewaltigen geistigen Schwung, mit dem er die denkerischen Probleme behandelte, er riß auch die hin, die nicht aus Gefühl und Gemüt heraus einzudringen suchten in die Fragen des Daseins. Schelling wies hin auf etwas, was in der menschlichen Erkenntnis über alles Denken hinausgeht,

auf die, wie er sagte, intellektuelle Anschauung, die ein ursprüngliches Vermögen sein sollte, in die Untergründe des Daseins hineinzuschauen. Hegel war sein Genosse als Dozent (1801–1806). Auch damals noch war sein Denken schwerfällig, weil jeder Gedanke von ihm so geprägt sein sollte, daß er nie mehr umschloß, als er bedeuten sollte. Und wegen dieser langsam bohrenden Schwerfälligkeit des Denkens wird Hegel anfangs gar nicht leicht verstanden.

Es kam nun die traurige Zeit von 1806. In dieser Zeit unternahm Hegel wie er sich selbst ausdrückte, die eigentlichen großen Entdeckungsreisen seines Geistes. Unter dem Kanonendonner von Jena hat er dann sein erstes aus einer eingehenden, ungeheuer tiefen Sammlung des Geistes hervorgehendes Werk, die «Phänomenologie des Geistes», abgeschlossen. Es ist dies ein Werk, wie es die gesamte Weltliteratur sonst nicht aufzuweisen hat. Hegel wollte dadurch sich vor allem selbst klar machen, welche Erlebnisse die Seele haben kann, wenn sie von den sozusagen untergeordneten Gesichtspunkten hinaufsteigt zu dem Höchsten, zu dem, was Hegel die Selbsterfassung des Geistes in sich nennt. Man lebt zunächst in einer dumpfsten Verbindung mit der Außenwelt, wo einem jedes Dieses oder Jenes, jeder Baum und jedes Haus etwas ist, mit dem man zusammenlebt, jede Meinung etwas ist, in dem man lebt. Erst wenn man nachdenkt über das Dieses und Jenes, dann entsteht die Wahrnehmung. Von der Wahrnehmung kommen wir dann durch das Denken zu einem Selbstgefühl zunächst, zu einer dunkeln Ahnung des Selbst. Dann erst kommen wir zum ersten Aufleuchten eines wirklichen Bewußtseins. Aber das Ich ist hier sozusagen noch verzaubert mit seiner Umgebung. Es arbeitet sich heraus aus dieser Verzauberung durch den Inhalt, den es nur aus sich haben soll, dadurch daß es immer mehr das wegläßt, was mit der Außenwelt zu tun hat, was mit ihr zusammenhängt. So kommt dann das Selbstbewußtsein zustande und damit die Durchwirkung, die Durchwebung des Selbstbewußtseins mit dem Geiste. Es wird selbst Geist, der sich in sich erfaßt, wird, in sich selbst bewußtwerdender Geist. Und wenn der Mensch nun zurückblickt, so erkennt er, was sich da als Geist in sich erfaßt, er erkennt die Idee, die er gleichsam aus der Verzauberung der Außenwelt herausgeholt hat. Er erkennt, daß er früher in dem Widerspruch von Subjekt und Objekt steckte, daß er aber jetzt in der Überwindung von Subjekt und Objekt in der sich selbst erfassenden Idee, die nicht nur Subjekt ist und nicht nur Objekt ist, das erfaßt, was Hegel die absolute Idee nennt. So war Hegel durch eine ungeheure Anstrengung des Denkens zur Begründung des sogenannten absoluten Idealismus gekommen.

Mannigfach waren nun Hegels Lebensschicksale nach seiner Jenaer Dozentur. Er wirkte eine Zeit lang als politischer Redakteur in Bamberg (1807–1808), dann als Gymnasiallehrer und Gymnasialdirektor in Nürnberg (1808–1816) und wurde so durch mannigfache äußere Erfahrungen der realistisch denkende Geist, als der er uns später entgegentritt. Von Nürnberg wurde Hegel für kurze Zeit an die Universität Heidelberg berufen, wo er 1817 seine «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» herausgab. Über die Aufnahme des Werkes hätte Hegel

wohl das sagen können, was ihm die Legende als Ausspruch, den er kurz vor seinem Tode getan haben soll, zugeschrieben hat: Von allen meinen Schülern hat mich nur ein einziger verstanden, und der hat mich mißverstanden.

Es ist in der Tat ein höchst merkwürdiges Gefühl, etwas so ungeheuer Tiefes in den Strom der Welt versenkt zu haben und gleichzeitig zu sehen, wie so völlig alle Vorbedingungen zur Aufnahme des Tiefen fehlten. Nur von Hegels Standpunkt aus kann etwas wie ein Gerippe dessen gezeichnet werden, was diese «Enzyklopädie» sein sollte. Ich bitte aber nun, wenn ich jetzt im Sinne Hegels spreche, mich nicht etwa als einen Hegelianer anzusehen. Hegel handelte es sich darum, den in der «Phänomenologie des Geistes» gewonnenen Standpunkt, den er erreicht hatte, durch ein: sich jenseits von Subjekt und Objekt auf den Standpunkt der Idee stellen, – diesen Standpunkt nun auszuführen, wenn ich so sagen darf, um von ihm aus den ganzen Umfang menschlichen Denkens und Wirkens einmal zu überschauen.

In der absoluten Idee dürfen nach Hegel die Begriffe von Subjekt und Objekt, von Erkennen und Meinen und dergleichen nicht enthalten sein. Über alle diese Gegensätze ist die Idee hinaus. Hegel will diese Idee so erfassen, als ob sie in ihrer Reinheit dargestellt werde, diese Idee, die zwar in Subjekt und Objekt wirkt, aber über beide hinausgeht. Diese Idee ist wohl im Menschen, in der äußeren Welt, in Geist und Natur zu finden, aber sie ist eben über beide hinaus, sie liegt jenseits von Geist und Natur. Man darf also im Sinne Hegels die Idee nicht zunächst abstrakt fassen, etwa wie einen abstrakten Punkt. Sie ist vielmehr ein in sich Volles, was aus sich als Idee einen reichen Inhalt herausprießen läßt, so wie etwa im Pflanzenkeim implicite die ganze Pflanze mit all ihren einzelnen Teilen liegt. So soll nach Hegel die Idee aus sich einen Inhalt sprießen lassen, der unabhängig von Geist und Natur ist, der also, wenn er angewendet wird, auf beides angewendet werden muß. Man gewinnt also, bevor man sich auf die Bedeutung von Geist und Natur einläßt, einen Standpunkt über beiden und sieht dann in der Natur eine Manifestation der Idee und sieht ebenso ein Ausleben der Idee im Geistigen. Wir müssen also einen Standpunkt gewinnen, auf dem die Idee so entwickelt wird, als ob der Mensch gar nicht dabei wäre. Der Mensch überläßt sich dann dem ureigenen Prozeß der sich in sich selbst und aus sich selbst entwickelnden Ideenwelt. Dieser Standpunkt ergibt das, was man in Hegels Sinne die Wissenschaft der Logik nennen kann. Da hat man es dann nicht mit einem Subjekt und Objekt zu tun, wie die aristotelische Logik, sondern mit einer Selbstbewegung der über Subjekt und Objekt stehenden Idee.

Für jedes Denken, das sich nur den Dingen der äußeren Welt überlassen will, ist es schwer, sich in die streng geschlossenen Kolonnen der Hegelschen Begriffe einzuleben. Man fühlt dann etwas wie Gewalt, die einem angetan wird, man fühlt sich hineingesteckt in ein Ideensystem, das so ganz und gar nichts mit dem sonstigen alltäglichen Vernunftraisonnement gemein hat. Die Idee soll denken, nicht ich: das ist das Gefühl, das man hat. Darum lassen sich die Menschen auch meist

gar nicht ein auf die Hegelsche Ideenwelt. Tut man es aber doch, nun, so mag man Hegel vielleicht da und dort korrigieren – das ist gerade bei Hegel besonders leicht –, aber darauf kommt es nicht an; sondern es kommt darauf an, daß der Mensch durch das Studium Hegels eine ganz ungeheure Selbstzucht des Denkens durchmacht, weil man an nichts so sehr wie gerade an der Hegelschen Logik lernen kann, wo ein System menschlicher Begriffe, überhaupt ein Begriff auftreten darf. Ein Begriff kann in seiner ganzen Tragweite nur erkannt werden, wenn man ihn nur denken kann an einer bestimmten Stelle eines ganzen Begriffsgewebes. Um sich das nun klar zu machen, beginnt Hegel mit dem leersten Begriff, dem Begriff des Seins der gewöhnlich hingestellt wird, ohne daß man sich eigentlich bewußt wird, wo man ihn eigentlich hinstellt. Nun soll dieser Begriff bei Hegel ganz leer sein. Wir müssen also schon hier gleich beim Eintritt in Hegels Logik absehen von allen späteren Inhalten, die dieser Begriff bekommen hat, also schon hier eine große Selbstzucht des Denkens anwenden. So wird also der Begriff des Seins eigentlich nicht vom Menschen aufgestellt, er stellt sich vielmehr vor den Menschen hin, nachdem der Mensch alle anderen Begriffe aus ihm herausgeworfen hat.

Nun will Hegel die Methode der Begriffsentwicklung finden, das heißt der eine Begriff muß sich aus einem anderen entwickeln. So muß der Begriff des Seins, wenn wir ihn recht betrachten, sich sofort über sich erheben. Wenn wir den abstrakten Begriff des Seins auf ein Ding anwenden, so ist er schon nicht mehr rein. Er bezieht sich dann schon auf ein Dieses oder Jenes. So kommen wir dazu, zu erkennen, daß das Sein ein Nichts ist, wohlgemerkt nur innerhalb des Begriffs. Durch die in sich selbst lebende Dialektik hat man so aus dem Sein herausgezogen den Begriff des Nichts.

Hat man sich nun selbst diszipliniert im Denken, so erzieht man sich schon an dieser Stelle der Hegelschen Logik ein Denken an, das in Hegels weiteren Erörterungen über Sein und Nichts nur stets so angewandt wird, wie es sich eben jetzt ergeben hat. Sein und Nichts bringen nun ein drittes hervor, das ist das Werden. Damit wir aber das Werden erfassen können, muß es zum Stillstand gebracht werden. So sprießt an vierter Stelle aus dem Begriffe des Werdens der Begriff des Daseins hervor. Nur so darf in der weiteren Hegelschen Logik der Begriff des Daseins gebraucht werden, als ein Sein, das sich in ein Nichts umgekehrt hat, das mit diesem zusammen das Werden hervorgebracht hat, welches, zum Stillstand gebracht, das Dasein erzeugt hat. Und in dieser Methode geht Hegel weiter. Er kommt zum Begriff des Einen und Vielen, er kommt zum Begriff der Quantität und Qualität, des Maßes und so weiter.

So haben wir im ersten Teil der Hegelschen Enzyklopädie einen Organismus der Idee. Nur wenn wir alles andere vorher erfaßt haben, können wir dann zum Begriff des Zweckes kommen, der am Ende der Hegelschen Logik steht. Durch eine solche absolute Logik wird in der Tat eine ungeheure Selbstzucht des Geistes erreicht, die wenigstens als Ideal einmal vor unsere Zeit hingestellt werden

muß. Dadurch lernt man, nur dann einen Begriff auszusprechen, wenn man seinen Inhalt vollständig im Bewußtsein hat. Man darf dann in seinen Begriffen nichts haben, als was man sich irgendeinmal im Leben als Entwicklung des Begriffes klar gemacht hat. Innerhalb der Hegelschen Logik tauchen dann wieder als spätere Begriffe auf Subjekt und Objekt, Erkennen, Wesen, Kausalität, die man nun eben klar bewußt hat.

Nachdem Hegel so das vollständige System der Begriffe aufgestellt hatte, konnte er darstellen, wie sich die Begriffe sozusagen in der Verzauberung zeigen. Der Begriff kann nicht nur im Subjekt sein, denn dann hätte alles Reden über die Natur keinen Sinn. Unsere Begriffe liegen vielmehr den Naturerscheinungen zugrunde, sie haben diese gemacht. So ist es beim Begriff unwesentlich, ob er außen oder innen auftritt. Uns verbirgt er sich draußen. Die Natur ist der Begriff oder die Idee in ihrem Anderssein, wie Hegel sagt. Wer von der Natur etwas anderes aussagt, überschreitet das, was er sicher weiß. Es ergibt sich also eine solche Naturphilosophie, eine solche Naturwissenschaft, die die Entwicklung der Idee draußen sucht, nachdem sie zuerst an sich selbst, in ihrem reineren Dasein, in der Logik gesucht worden ist.

Die Idee lebt sich zunächst in den untergeordneten Erscheinungen aus, da, wo der Begriff sich am meisten verbirgt, so daß wir versucht sein könnten, überhaupt von ideenlosen Naturerscheinungen zu sprechen. So etwas geschieht in der Mechanik. Aber auch schon innerhalb der mechanischen Erscheinungen bringt Hegels Denkdisziplin ein Doppeltes zur Unterscheidung. Er unterscheidet die gewöhnliche Mechanik, wie sie den Erscheinungen von Stoß, Kraft, Materie zugrundeliegt, die, wie er sagt, relative Mechanik, von der absoluten Mechanik; das heißt, er hält es für unzulässig, die gewöhnlichen Begriffe der relativen Mechanik auf die Himmelskörper anzuwenden. Erst wenn man den Begriff der absoluten Mechanik ausbildet, findet man die Idee, die in der Himmelsmechanik liegt. Von dieser Unterscheidung aber findet man in der heutigen Wissenschaft nichts. Daher die Polemik Hegels gegen *Newton*, der gerade am meisten die Begriffe der relativen Mechanik ohne weiteres auf die Begriffe der absoluten Mechanik übertragen hat.

Vom Begriff der absoluten Mechanik geht Hegel fort zum Begriff des wirklichen Organismus. Drei Glieder des Organismus erkennt er:

Erstens den geologischen Organismus. Damit darf in seinem Sinne das ganze Erdengebilde nicht so begriffen werden, daß die Gesetze eines kleinen Gebietes auf den ganzen Erdkreis ausgedehnt werden, wie das die heutige Geologie tut. Hegel sieht in jedem Gebirge, in jeder geologischen Form gleichsam einen starr gewordenen Organismus.

Zweitens den pflanzlichen Organismus, an dem der Begriff gleichsam in Gleichgültigkeit für die Idee, in Gleichmäßigkeit für die Idee sich zeigt.

Drittens den tierischen Organismus, der schon in gewissem Sinne das Dasein der Idee in der Außenwelt darstellt.

Damit ist das Scheinen der Idee, gleichsam die verzauberte Idee, im Erdendasein erschöpft. Aus diesen verzauberten Ideen wächst nun der Mensch heraus. Er muß zunächst aus seinen natürlichen Merkmalen begriffen werden. Damit beschäftigt sich die Anthropologie. In seiner Wahrnehmung findet sich der Mensch gleichsam dumpf im äußeren Dasein, aber wenn er zum Bewußtsein kommt, von da zum Selbstbewußtsein, so entreißt er sich in einer gewissen Beziehung dem äußeren Dasein. Hier tritt nun nach der Anthropologie die «Phänomenologie des Geistes» ein. Innerhalb dieser Phänomenologie erfaßt sich der Mensch endlich selbst als Geist. Damit erkennt er sich als subjektiven Geist, indem er sich zunächst aus der Naturverzauberung losringt. Nach und nach erscheint ihm wieder die Idee selbst. Das, was sie war im ersten, allerersten Begriff des Seins, springt jetzt hervor. Nachdem so der Mensch die Idee in ihrem An-sich-Sein in der Logik, in diesem Außer-sich-Sein in der Natur erkannt hat, begreift er sie jetzt da, wo sie an und für sich ist.

Nun macht dieser zunächst subjektive Geist sich zum objektiven Geist. Die Idee stellt heraus, was sie an sich ist, in dem, was die geistigen Einrichtungen sind, Ehe, Familie, Recht, Sitte. Das alles schließt sich zusammen im Staat. Was sich im Staate als objektiver Geist herausstellt, als Realisierung der Idee, was sich im Wechselspiel von Staat zu Staat findet, das ist Weltgeschichte. So ist die Weltgeschichte das Dasein der Idee nach ihrem Durchgang durch den subjektiven Geist.

Und es erhebt sich die Frage: Können wir am Ende den Kreis schließen wie eine sich in den Schwanz beißende Schlange, das heißt können wir wieder zur absoluten Idee kommen, zu einer Realisierung der Idee, wo sie subjektiv und objektiv wieder überwindet? Die absolute Idee kann in ihrer absoluten Realität zunächst vorbereitend erscheinen, so daß sie nicht verzaubert, verborgen ist wie in der Natur, sondern so, daß sie durch die Erscheinung hindurchleuchtet. Das ist der Fall in der Kunst. Jenseits der Weltgeschichte schafft sich also Hegel in der Kunst die erste Realisierung der absoluten Idee. Aber hier hat sie noch etwas von objektiver, von äußerer Nuance an sich. Sie kann aber auch so wirken, daß sie nicht mehr eine Nuance des Äußerlichen, aber eine Nuance des Innerlichen hat. Das ist der Fall in der Religion. Sie ist also die Realisierung der absoluten Idee auf der zweiten Stufe.

Aber die Idee kann auch die Nuance der Äußerlichkeit, die sie in der Kunst, die Nuance der Innerlichkeit, die sie in der Religion noch hat, überwinden. Das tut sie im Erfassen von sich selbst, da, wo sie sich selbst in sich fängt, in der Philosophie im Hegelschen Sinne.

So ist denn der Kreis in sich geschlossen. Es gibt auf dem ganzen Gebiet der Geschichte nichts, was so in sich geschlossen ist wie das Hegelsche System.

Einzelne Teile führte er nun später wieder besonders aus; wie die Rechtsphilosophie (1821), ein Gebiet, auf dem ganz besonders wohlthätig ein streng diszipliniertes Denken wirkt. Und in der Vorrede zu den «Grundlinien der Philo-

sophie des Rechts» tut nun Hegel einen merkwürdigen Ausspruch: Wenn die Vernunft die Idee erfaßt, muß alles begriffen werden dadurch, daß man die Idee, das heißt das Wirken der Vernunft in den Dingen sieht. Alles Wirkliche ist also vernünftig im Hegelschen Sinne. Dieser Satz ist natürlich mit der Willkür des gewöhnlichen Raisonnements sofort zu widerlegen, wenn man nicht Rücksicht nimmt auf Hegels Gedankenzusammenhang.

Wenn wir uns so Hegels Philosophie skizzenhaft vor die Seele stellen, haben wir den Grundnerv seiner Philosophie in dem ganz ungeheuer disziplinierten Denken erkannt.

Hegel lehrte dann diese Philosophie von 1818–1831 in Berlin, wo er am 14. November 1831 starb, dem Todestage von Leibniz, der einmal die gerade entgegengesetzte Philosophie hingestellt hatte. Bei Hegel steht im Mittelpunkt der Philosophie die Idee, die ganz bei sich selbst bleibt. Bei Leibniz zerstreut sich die Idee in die ungeheure Summe der Monaden. Nur eine einzige Monade aber, welche die prästabilisierte Harmonie enthält, müßte, wenn sie sich entwickelt, den Weg der Hegelschen absoluten Idee nehmen. So liegt Hegels System in der Entwicklung einer einzelnen Monade. Hegel hat das strengste monistische, Leibniz das strengste monadologische System aufgestellt. Solange wir nun in Hegels Gedankenkolonnen bleiben, sind wir in einem streng geschlossenen Kreislauf des Geistes. Wir kommen über ihn hinaus, wenn wir Hegels System an der Monadologie messen. Es ist in der Tat einem Denker so gegangen, daß bei ihm Leibnizens Monadologie den Monismus Hegels sprengte. So ging es *Schelling*.

Nachdem er seit 1815 verstummt war, wurde er 1841 nach Berlin berufen, zehn Jahre nach Hegels Tod, und versuchte nun über Hegel hinauszugehen, mit dem er früher zusammengearbeitet und 1802–1803 das «Kritische Journal der Philosophie» herausgegeben hatte. Es waren eigentümliche Vorlesungen, die er nun in Berlin hielt.

Nur auf eine Weise ist es möglich, über Hegel hinauszukommen, nur, indem man da von außen ein Loch bohrt, wo bei Hegel sich das Ich erfaßt in der «Phänomenologie des Geistes». Aber auch in Leibnizens Monade bleibt man stecken, wenn man da nicht auch an der selben Stelle das Loch bohrt. Wenn man hier einsetzt, dann kommt man hinaus über das Ich, das nur sich selbst erfaßt, dann kommt man zu übersinnlichen Erfahrungen, die wirklich über das hinausgehen, was Hegel in seinem System begreift. Und so machte es in der Tat Schelling. Er begann Theosophie zu lehren, wirkliche Theosophie, allerdings in abstrakter Form, und er hatte denselben Erfolg, den heute ein Mensch haben würde, der Theosophie an einer Universität lehren wollte.

Eine Triplizität des Weltgrundes, eine dreifache Potenz, lehrte Schelling: erstens das Sein-Können; zweitens das reine Sein; drittens die Zusammenfassung. So bildete er das vor, was heute im dreifachen Logos gesucht wird. Und nun suchte Schelling die Geheimnisse der alten Mysterien zu erkennen in seiner «Philosophie der Mythologie». Er suchte das zu lehren, was wir heute – bereichert

durch seither mögliche übersinnliche Erfahrungen – erforschen, etwa das, was in meinem Buche «Das Christentum als mystische Tatsache» über die antiken Mysterien gesagt ist. Dann erstrebte Schelling eine Würdigung der christlichen Mysterien in seiner «Philosophie der Offenbarung», die das Christentum in theosophischem Sinne zu erhellen sucht. Diese Vorlesungen konnte Schelling überhaupt nur deshalb halten, weil er früher mit anderen Anschauungen schon einmal auf einem Katheder gestanden hatte. Um so mehr wurde jetzt gegen Schelling gewütet. Mit großem Horror wird heute in allen Lehrbüchern und sonstigen Geschichten der Philosophie diese letzte «theosophische Periode» Schellings dargestellt, wo er, nachdem er schon früher die Verrücktheit seiner «intellektuellen Anschauung» aufgestellt hatte, nun ganz und gar verrückt wurde, – wie sie meinen.

Mit diesem Übergang von Hegel zu Schelling war nun aber gleichzeitig ein Zeitalter heraufgekommen, das ganz unter dem Banne der Naturwissenschaft lebte. Und seitdem erleben wir ein merkwürdiges Schauspiel, durch dessen Beobachtung wir erkennen werden, warum Theosophie, Geisteswissenschaft, gerade heute so aufgenommen werden muß, wie sie aufgenommen wird.

Keiner kann gewiß die Tatsachenergebnisse mehr bewundern als ich, und doch muß das folgende gesagt werden. Die Entdeckung der pflanzlichen und tierischen Zelle durch *Schwann* und *Schleiden* in den dreißiger Jahren war eine große Errungenschaft, aber kleine Meinungen schlossen sich an. Es kam die Kraft- und Stofflehre, die alles Geistige nur als Schaumblasen physischer Vorgänge ansah. Die schlimmste Blüte dieser Denkart war das strenge System, in das *Büchner* in seinem Buche «Kraft und Stoff» den theoretischen Materialismus faßte. Zu bewundern bleibt dabei freilich der kühne Mut Büchners. Die anderen Forscher haben eben einfach nicht den Mut gehabt, ihre Gedanken so zu Ende zu denken.

Aber auch feinere Geister gingen andere Wege als Hegel und Schelling, unter dem Zwange der Naturwissenschaft, so zum Beispiel *Hermann Helmholtz*, der sich wirklich große Verdienste auf dem Gebiete der Psychophysik, der Sinnesphysiologie, der physiologischen Optik, der Tonlehre erworben hat. Seine Entdeckungen führten ihn durch die Eigenart, mit der experimentiert wurde und durch die suggestive Gewalt der Experimente, nicht etwa durch das Denken dazu, Hegel abzulehnen, so daß er sagte: Wenn ich Hegel aufschlage und lese ein paar Sätze von seiner «Naturphilosophie», so ist das ja der reine Unsinn.

Und wiederum wurde ein feiner, auch denkerisch geschulter Geist in seinen Gedanken nicht verstanden, *Julius Robert Mayer*, der das Gesetz von der Erhaltung der Kraft entdeckte. Sein Gesetz hatte in der Tat eine gewaltige physische Bedeutung, und diese wurde auch gewürdigt. Aber Mayers Gedankengänge über das mechanische Wärmeäquivalent in seiner Schrift über «Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel» (1845), wurde nie verstanden. Helmholtz las man lieber, er war viel leichter verständlich. So las man lieber seine Schrift von den «Wechselwirkungen der Naturkräfte» (1854),

in der er, ausgehend von der Unmöglichkeit des Perpetuum mobile, die Berechtigung des Mayerschen Gesetzes nachwies.

Dazu kamen nun die Errungenschaften des *Darwinismus*, und ein so kühner Geist wie *Haeckel*, der aber jeder denkerischen Kultur abgeneigt ist und der in der Hegelschen Philosophie daher nichts wie ein Begriffsgestrüpp sehen konnte, ein so mutiger Geist war also dazu berufen, die naturwissenschaftlichen Tatsachen auszubauen im Sinne der äußeren, materiellen Entwicklungsgeschichte. So ward er der Begründer des materialistischen Darwinismus der sechziger und siebziger Jahre. Dagegen erhob sich keine philosophische Denkrichtung. Die Welt konnte damals nicht mehr von der Philosophie erfaßt werden, für sie gab es nichts als ein Wechselverhältnis zwischen Philosophie und Naturwissenschaft.

So wurde ein so bedeutender Denker wie *Eduard von Hartmann*, der in seiner «Philosophie des Unbewußten» (1869) den materialistischen Darwinismus sozusagen vor das Forum einer geistigen Philosophie zog, als Dilettant, der von Naturwissenschaft keine Ahnung habe, verschrien. Viele Gegenschriften erschienen, darunter auch eine höchst geistvolle anonyme: «Das Unbewußte vom Standpunkte der Philosophie und Deszendenztheorie» (1872). *Haeckel* sagte von dieser Schrift, sie sei so vortrefflich und zeige so gründlich die Fehler der Philosophie *Eduard von Hartmann*, daß er selbst (*Haeckel*) sie geschrieben haben könnte, und *Oskar Schmidt*, der Biograph *Darwins*, bedauerte lebhaft, daß der geschätzte Kollege nicht aus seiner Anonymität heraustrete. Da erschien eine neue Auflage dieser Schrift, und als Verfasser nannte sich *Eduard von Hartmann* selbst.

So hatte die Philosophie in der denkbar größten Weise einmal den Tatsachennbeweis geliefert, daß sie sehr wohl die Naturwissenschaft verstehen kann, wenn auch ein geschultes Denken sie zu ganz anderen Ergebnissen als denen des Materialismus führt. Es handelt sich in diesem Kampfe eben durchaus nicht nur um Satz gegen Satz, sondern um Kulturkräfte, die sich einander gegenüberstehen.

Feinere Geister bewahrten sich immer das Verständnis für beide, für Philosophie wie für Naturwissenschaft. Aber sie konnten durch die herrschende Suggestionsgewalt der Naturwissenschaft nur im engsten Kreise gehört werden. So konnte die außerordentlich feine, große Gesichtspunkte gebende Geschichte der Philosophie, «Die Hauptprobleme der Philosophie», von *Vincenz Knauer* nur in engstem Kreise verstanden werden. Ja, sogar nicht einmal das, was die enge *Herbartsche* Philosophie vorbrachte gegen den äußeren Materialismus, vermochte zu wirken. So kam es denn, daß ein streng logischer, wenn auch an der Scholastik geschulter Geist, der in sich selbst die Brücke zur naturwissenschaftlichen Methode bauen wollte, das nicht einmal in sich selbst konnte. So ging es *Franz Brentano*, der die naturwissenschaftliche Methode mit streng logischem Denken verbinden wollte in seiner «Psychologie vom empirischen Standpunkte», deren erster Band 1874 erschien. Aber seine Gedankenselbstzucht drang nicht durch, er stand selbst innerlich doch zu sehr unter dem Zwange des naturwissenschaftlichen Materialismus. Er wurde mit sich selbst nicht fertig, und so erschien der

für den Herbst angekündigte zweite Band zunächst nicht. Und heute lebt Brentano als alter Herr in Florenz und der zweite Band ist noch immer nicht erschienen.

Wie furchtbar kämpfend dieser Zwiespalt in der einzelnen Seele wirken konnte, davon war ich selbst Zeuge. Ich sah, wie das Methodische in der Denkschulung geradezu seine Macht verlor durch die Suggestion der Naturwissenschaft. Es war bei einer feierlichen Sitzung der Wiener Akademie in den achtziger Jahren, bei der ich anwesend war, als *Ernst Mach* einen Vortrag über die Ökonomie in der Auffassung der Naturerscheinungen hielt. Er fand in der Tat keinen Weg, die Naturerscheinungen in seiner Methode zu fassen. Man fühlte bei jedem Satze schmerzlich, wie alle Denkmethode verschwand, wie alles zusammenschumpfte zu dem Prinzip der kleinsten Kraftaufwendung auf das Naturerkennen. So wurde das Denken aus der Herrscherstellung, die es bei Hegel hatte, zu der denkbar geringsten ökonomischen Bedeutung hinabgedrückt.

So blieb Hegel gleichsam selbst ein verzauberter Geist, und auch ein *Kuno Fischer* konnte ihn nicht erlösen. Es bewährte sich die Wahrheit dessen, was *Rosenkranz* in der Einleitung zu seiner Hegelbiographie gesagt hatte: Wir Philosophen der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts sind im besten Falle nur die Totengräber der Philosophen der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Und damit meinte er – Biographen.

Einen neuen Aufschwung in der Methode des Denkens schienen dann die auf *Kant* zurückgehenden Arbeiten von *Otto Liebmann*, *Zeller* und so weiter zu bringen. Liebmann schrieb eine der scharfsinnigsten Abhandlungen, die auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie überhaupt geschrieben worden sind. Er versuchte mit allen Mitteln eine transzendente Erkenntnistheorie zu begründen, aber er kam schließlich doch zu einer Art Erkenntnistheorie, die man grob bezeichnen kann als etwas, was dem Hunde gleicht, der sich um sich selbst dreht. Er kam nicht über den Anfangspunkt seiner Erkenntnistheorie hinaus.

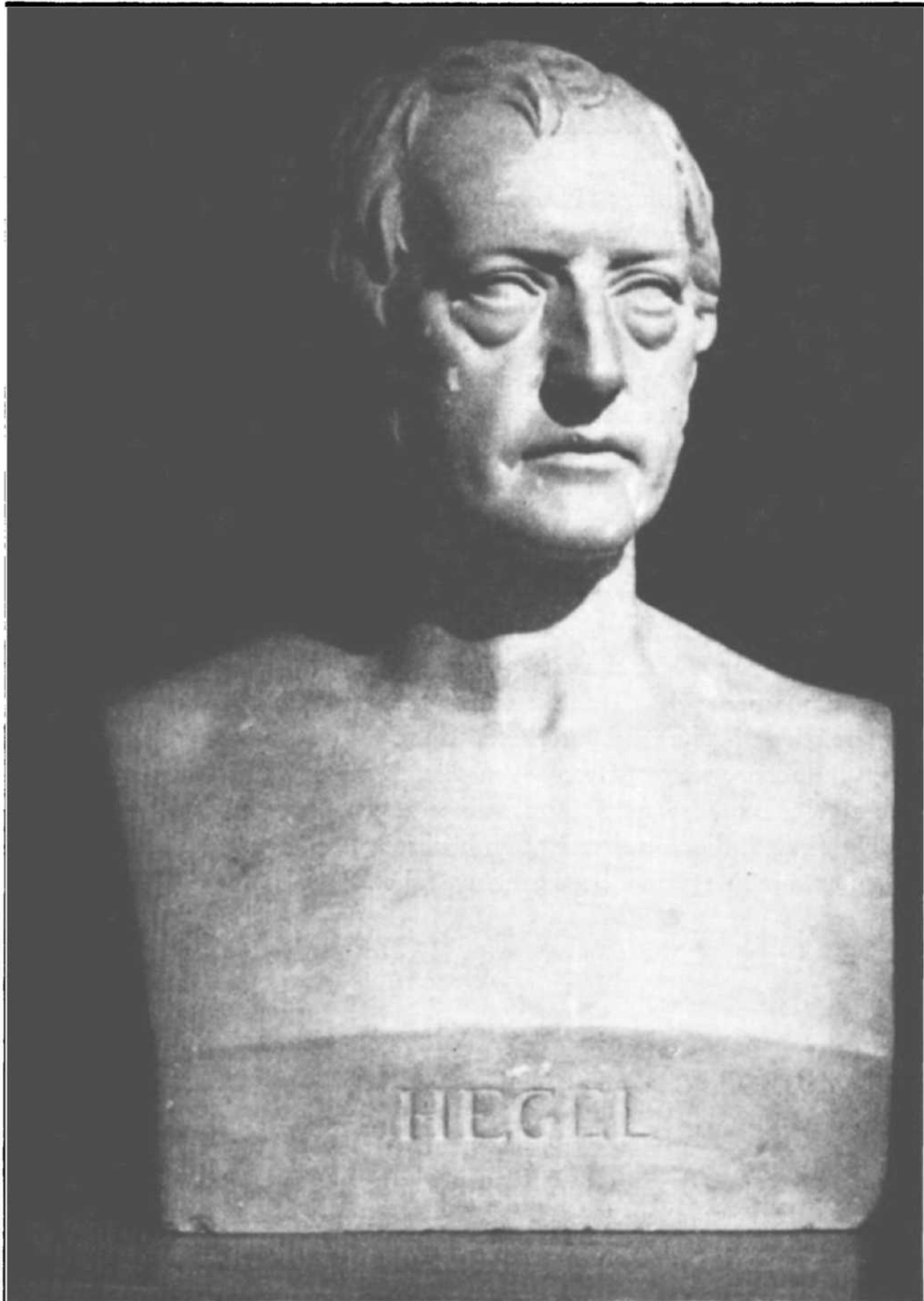
Und so wuchs dann herauf der heutige Zustand. Es kam die bedeutende Aufstellung der Wärmetheorie durch *Clausius*, die zurückwirkte auf die Sinnesphysiologie, und diese letztenendes wieder auf die Erkenntnistheorie. Auch hier also wieder ein Bann der Philosophie unter die Naturwissenschaft.

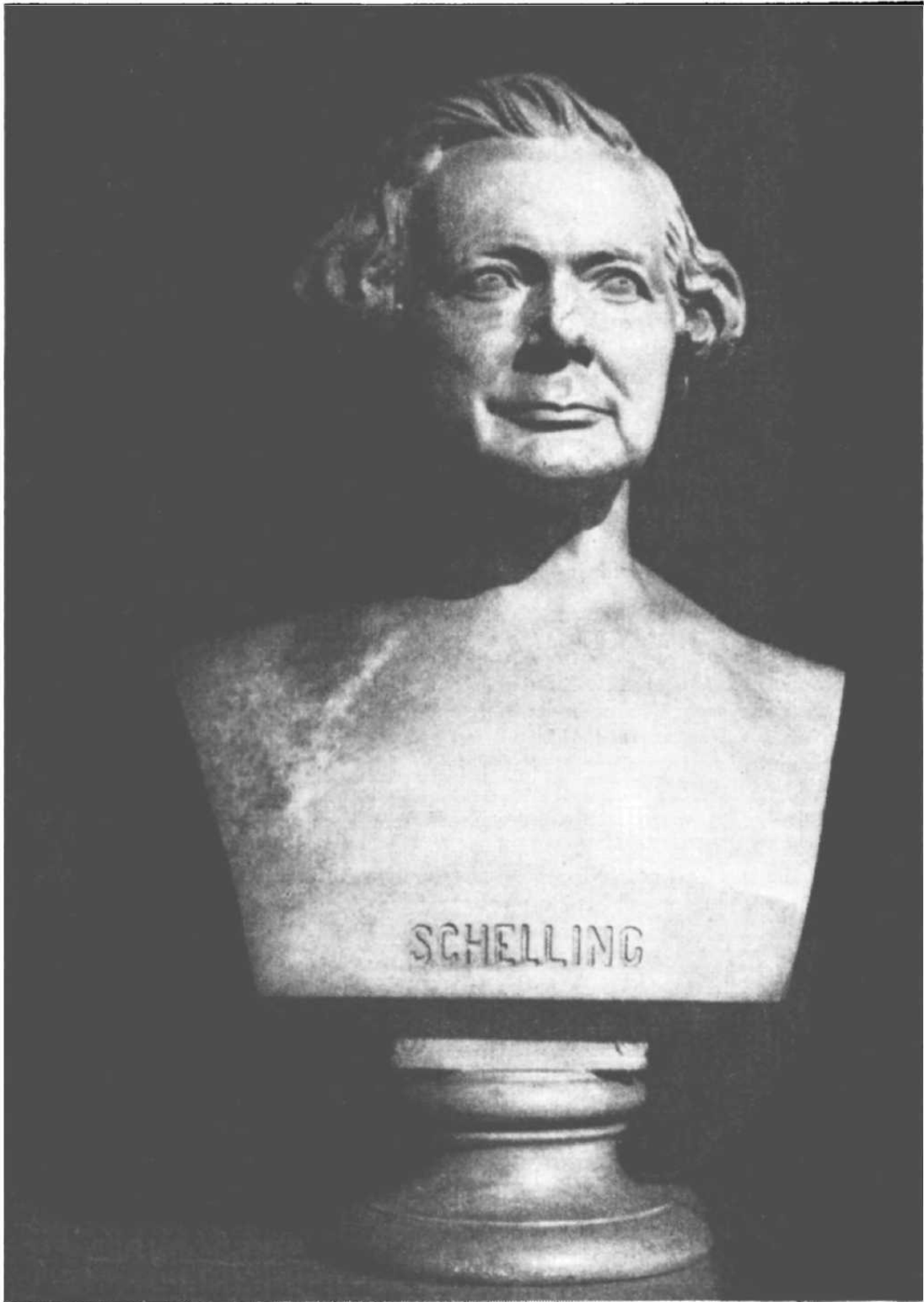
So kamen nicht zu Worte diejenigen, die in Anknüpfung an die alte Denkschulung sprachen. Wohl versuchte in den achtziger Jahren ein Forscher, ausgehend von *Kant*, die Erkenntnistheorie wirklich weiterzuführen, aber man hörte ihn nicht. So ließ er unter dem Zange der Verhältnisse dies Gebiet ganz liegen und ging zur Ästhetik über. Erst 1906 veröffentlichte er – es ist *Johannes Volkelt* – wieder eine kleine erkenntnistheoretische Arbeit über «Die Quellen der Gewißheit unserer Erkenntnis». Die Bedingungen für eine wahre Erkenntnistheorie waren so wenig wie für ein wahres Verständnis Hegels vorhanden.

Unsere Zeit findet sich weit mehr befriedigt etwa durch eine *Spencersche* Enzyklopädie, die um ganz wenig und ganz äußerlich über die Naturwissenschaft hinausgeht. Und als da gar die Anschauung vom kleinsten ökonomischen Maß,

wie sie Mach aufgebracht hatte, wieder zurückkam von der neuen Welt im Pragmatismus eines *William James*, wurde sie begeistert als etwas Neues aufgenommen. Allerdings geben die strengen Kolonnen der Hegelschen absoluten Logik und das gänzlich unphilosophische Raisonement des Pragmatismus eine recht merkwürdige Zusammenstellung.

Aber das Gute kann nicht ganz, es kann nur zeitweise unterdrückt werden. Da, wo ein mißverständener Kantianismus sich nicht wie Mehltau auf das Denken legen konnte, sozusagen aus den Kräften des Volkes heraus, regte sich ein gesundes Denken. So brachte der russische Philosoph *Solovjeff* in der Tat neue bedeutende methodologische Ansätze dadurch, daß er auf einer jungen Volkskraft fußt, die, wenn Sie wollen, es nicht einmal zu einer rechten Kultur gebracht hat, nicht aber auf einer alten wie Franz Brentano. Auch der Franzose *Boutroux* führte in die Entwicklungsgeschichte einen neuen brauchbaren Begriff ein. Aber solche Bestrebungen bleiben unberücksichtigt. Unter der Asche glimmt das Wahre gleichsam fort. Es kann überwuchert werden durch Vorurteile und Impotenz, aber als Selbstzucht des Gedankens wirkt es doch heimlich fort. Und gerade derjenige, der die Geisteswissenschaft vertreten zu müssen glaubt, muß darauf hoffen, daß diese Selbstzucht des Denkens der Geisteswissenschaft den Weg bahnen wird. Er muß den Weg finden zur Hegelschen strengsten Logik und kann nur so fest fundieren auf dem Fundamente des Gedankens das, was er in oft lockeren Gebilden aus höheren geistigen Welten herunterholen muß. So gibt es dann auf dem Gebiete des Übersinnlichen, wenn wir so sagen dürfen, nichts, was ein streng geschultes Denken ablehnen müßte. Schärfere, selbsterzogenes Denken wird den Übergang, die Brücke finden, die von dem letzten höchsten Produkte des physischen Planes, dem Denken, hinüber zum Übersinnlichen führt.





Hinweise zum Vortrag vom 26. Mai 1910

zu Seite

- 3 *intellektuelle Anschauung*: Siehe Schelling, *Gesammelte Werke*, Stuttgart und Augsburg 1856–1858, 4. Band S. 368 ff.
- 7 *wie Hegel sagt* (wörtlich): «Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Anderssein ergeben.» «Vorlesungen über die Naturphilosophie», § 247.
- 8 *einen merkwürdigen Ausspruch* (wörtlich): «Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz eintritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor . . .» *Hegels Werke*, 8. Band, Berlin 1833, S. 17 f.
- 9 *Alles Wirkliche ist also vernünftig* (wörtlich): «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.» aaO. S. 17.

was heute im dreifachen Logos gesucht wird: Vgl. Rudolf Steiner «*Zeichen und Entwicklung der drei Logoi in der Menschheit*» in Heft 14 der «*Nachrichten der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung*».

- 10 *Entdeckung der pflanzlichen und tierischen Zelle*:
Theodor Schwann, 1810–1882. «*Mikroskopische Untersuchungen über die Übereinstimmung in der Struktur und dem Wachstum der Tiere und der Pflanzen*», Berlin 1839.
Matthias Jakob Schleiden, 1804–1881. «*Beiträge zur Phylogenesis*» im «*Archiv für Anatomie, Physiologie und wissenschaftliche Medizin*», Jahrg. 5, 1838.

Ludwig Büchner, 1824–1899, «*Kraft und Stoff. Empirisch-naturwissenschaftliche Studien in allgemein-verständlicher Darstellung*», Frankfurt a. M. 1855. Vgl. Rudolf Steiner «*Methodische Grundlagen der Anthroposophie*», *Gesammelte Aufsätze 1884–1901*, Bibl.-Nr. 30, GA 1961, S. 383–390. Vgl. ferner Heft 7 der «*Nachrichten*».

- 11 *Hermann von Helmholtz*, 1821–1894. Seine «*Vorträge und Reden*», 2 Bde., 4. Aufl. Braunschweig 1896, enthalten mehrfach polemische Äußerungen gegen die Hegelsche Philosophie.

Eduard von Hartmann, 1842–1906, schreibt im Vorwort zur 8. Auflage seiner «*Philosophie des Unbewußten*», Berlin 1882: «. . . Annähernd gleichzeitig mit diesem Buche (*Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewußten*», 2. Aufl. Berlin 1977) erschien die erweiterte zweite Auflage der Schrift «*Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Deszendenztheorie*» mit meinem Namen. Die erste, anonyme Auflage war als die beste von allen Kritiken der Philosophie des Unbewußten und zugleich als die glänzendste Rechtfertigung der naturwissenschaftlichen mechanistischen Weltanschauung gegenüber dem philosophischen Idealismus allgemein anerkannt worden; die Enthüllung, daß diese Schrift von mir verfaßt sei, und die in der zweiten Auflage hinzugefügte detaillierte Widerlegung der Kritik durfte als genügender Erweis meiner Beherrschung des modernen naturwissenschaftlichen Standpunkts gelten, um mich fortan vor jedem Vorwurf der Unzulänglichkeit auf diesem Gebiet sicher zu stellen. Es war wesentlich nur, um an der amtlich bestellten und berufsmäßig sich spreizenden Unfähigkeit ein Exempel zu statuieren, wenn ich mich herbeiließ, in einem Anhang eine detaillierte Widerlegung der Kritik der naturwissenschaftlichen Grundlagen der «*Phil. d. Unb.*» von Prof. Oskar Schmidt (Leipzig 1877) beizufügen.»

Franz Brentano, 1858–1917, vgl. insbesondere Rudolf Steiner «*Von Seelenrätseln*», Berlin 1917, Bibl.-Nr. 21, GA 1960.

erschien der . . . zweite Band zunächst nicht: Band II der «Psychologie» von Franz Brentano, hg. von Oskar Kraus, Leipzig 1925, enthält lediglich die erstmals 1911 erschienene Schrift «Klassifikation der psychischen Phänomene» sowie einige Abhandlungen aus dem Nachlaß.

- 12 *Ernst Mach*, 1838–1916, sah das oberste Gesetz alles Denkens darin, daß es seine Aufgaben mit dem geringsten Aufwand an Denkkraft lösen sollte. «Die Analyse der Empfindungen», Jena 1886, 2. Aufl. 1922; «Erkenntnis und Irrtum», 5. Aufl. 1926. – Vgl. Rudolf Steiner «Vom Menschenrätsel», Berlin 1916, Bibl.-Nr. 20, GA 1957, S. 151 Fußnote.

Kuno Fischer, 1824–1907, Hegelianer der zweiten Generation. «Geschichte der neueren Philosophie». 10 Bde. Mannheim und Heidelberg 1852–1877.

Karl Rosenkranz, 1805–1879, in der Einleitung seiner Hegel-Biographie, Berlin 1844, (wörtlich): «Denn scheint es nicht, als seien wir Heutigen nur die Totengräber und Denkmalsetzer für die Philosophen, welche die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts gebar, um in der ersten des jetzigen zu sterben?»

Otto Liebmann, 1840–1912, führend in der Erneuerung des Kantschen Kritizismus. «Kant und die Epigonen», Stuttgart 1865. Vgl. «Methodische Grundlagen» S. 169–170, 173 f. 529 f.

Eduard Zeller, 1814–1908. «Geschichte der neueren Philosophie seit Leibniz», München 1873.

Rudolf Clausius, 1822–1888, Begründer der mechanischen Wärmetheorie.

Johannes Volkelt, 1848–1930. Vgl. «Methodische Grundlagen» S. 47, 246–252, 313–315.

Herbert Spencer, 1820–1903; *William James*, 1842–1910. Vgl. Rudolf Steiner «Die Rätsel der Philosophie», Bibl.-Nr. 18, GA 1968.

- 13 *Wladimir Solowjeff*, 1853–1900. Vgl. insbesondere Rudolf Steiner «Der Goetheanumgedanke inmitten der Kulturkrise der Gegenwart», Gesammelte Aufsätze 1921–1925, Bibl.-Nr. 36, GA 1961, S. 62 ff.

Emile Boutroux, 1845–1921. aaO. S. 59 ff.

Schelling irrt über die Natur nicht weil er
Geist in ihr sieht; sondern weil er zu mehr
Geist in ihr ist, als er finden konnte; weil er
in dem bloßen Abglatz des Geistes, der in dem
menschlichen Gedanken liegt, den Geist der
Natur zu erfassen möchte.

Statt - Naturbetrachtung - Naturhaffen. -
Fichte irrt über den Menschen, nicht weil er das

Menschen Wesen im Selbstwollen sieht, sondern
weil er aus dem Schöpfer-Willen nicht den ganzen
Menschen hervorgehen lassen konnte, sondern nur
die Idee des Menschen -

Statt Menschen = Leben = Wissenschaftliche -
stufe

Hegel irrt über den Weltgeist nicht, weil er
sich mit dem Fortsein dieses Geistes ergehen
wollte, sondern weil er nicht sich diesem
Geiste durch die Idee zu ergehen, er sich
dieser Idee selbst ergab. - Statt sich dem
Weltgeist zu ergehen Fortschritt der Logik -

- Schelling* irrte über die Natur *nicht* weil er Geist in ihr suchte; sondern weil *mehr* Geist in ihr ist, als er finden konnte; weil er in dem bloßen Abglanz des Geistes, der in dem menschlichen Gedanken liegt, den Geist der Natur zu umfassen suchte.
Statt – Naturbetrachtung – *Naturschaffen*. –
- Fichte* irrte über den Menschen, *nicht* weil er des Menschen Wesen im Selbstwollen suchte, sondern weil er aus dem Schöpfer-Willen nicht den *ganzen Menschen* hervorgehen lassen konnte, sondern nur die Idee des Menschen –
Statt Menschen-Lebenslehre – Wissenschaftslehre –
- Hegel* irrte über den Weltgeist *nicht*, weil er sich mit dem Forschen diesem Geist ergeben wollte, sondern weil er statt sich diesem Geiste durch die Ideen zu ergeben, er sich dieser Idee selbst ergab. – Statt sich dem Weltgeist zu ergeben Fetischismus der *Logik* –

Notizblatt (Nz 5835), wahrscheinlich aus dem Jahre 1916.

Rudolf Steiner: Eleusis

Aus einem Vortrag, gehalten in Berlin am 7. Mai 1906

Gehen wir weit zurück in die Zeiten des Griechentums. Was aus jener Zeit an wunderbaren Bildwerken, an Schöpfungen der Dichtkunst und aus den Wissenschaften geblieben ist, die göttlichen Töne Homers, die tiefdringenden Gedanken Platos, die geistige Lehre des Pythagoras, – alles das faßt sich uns zusammen, wenn wir einen Blick hinein tun in das, was wir die griechischen Mysterien nennen. Eine solche Mysterienstätte war Schule und Tempel zugleich. Sie entzog sich den Blicken derer, welche die Wahrheit nicht würdig in ihre Seele aufnehmen konnten, und ließ nur diejenigen ein, die sich vorbereitet hatten, mit heiligen Gefühlen der Wahrheit gegenüberzutreten. Wenn solche in die Stätte, aus der alle Kunst, Dichtung, Wissenschaften hervorgegangen sind, eingelassen wurden, dann durfte der Zuschauer, der noch nicht in die hellseherische Kraft eingeweiht war, im Bilde sehen – der aber, dem die schlummernden Geisteskräfte schon erweckt waren, sah es in Wirklichkeit –, wie der Gott in die Materie herabstieg, dort sich verkörperte und nunmehr in den Reichen der Natur bis zur Auferstehung ruht. Einem solchen Mysterienschüler wurde klar, daß alle Reiche der Natur, das Mineral-, Pflanzen- und Tierreich, im Grunde den schlummernden Gott in sich enthalten und daß der Mensch berufen ist, in sich selbst die Auferstehung dieses Gottes zu erleben, seine Seele als einen Teil der Gottheit zu empfinden. Überall draußen kann der Mensch etwas wahrnehmen, aus dem er die schlummernde Gottheit auferwecken soll. In der eigenen Seele fühlt er aber selbst den Gottesfunken, fühlt sich selbst als die Gottheit und erlangt die Gewißheit seiner Unsterblichkeit, seines Wirkens und Webens in dem unendlichen All. Nichts ist zu vergleichen mit der Erhabenheit, welche der Mysterienschüler an solchen Stätten empfand. Da war alles zugleich vorhanden: Religion, Kunst, Erkenntnis. An den Gegenständen seiner frommen Verehrung empfand er Religion, an den Werken der Kunst entzündete sich seine heilige Bewunderung, und die Welträtsel selbst enthüllten sich ihm in schönen, zur Frömmigkeit aufrufenden Bildern. Einige der Größten, die dies erlebt hatten, sagten uns: Nur dadurch, daß er eingeweiht wird, hebt sich ein Mensch über die Vergänglichkeit und über das Irdische hinaus zum Ewigen. Eine Wissenschaft und eine Kunst, die eingetaucht waren in das heilige Feuer religiöser Gefühle, stellen etwas dar, was nicht schöner als mit dem Wort Enthusiasmus, das heißt: in Gott sein, bezeichnet werden könnte.

Wenn wir uns dieses Bild vor die Seele gestellt haben und nun den Blick in unsere Zeit schweifen lassen, dann sehen wir nicht nur, daß wir alles getrennt erleben – Schönheit, Weisheit und Frömmigkeit –, sondern unsere abstrakt und verstandesmäßig gewordene Kultur, die das lebendige Feuer von damals verloren hat, erscheint uns wie etwas Schattenhaftes. Darum sahen gewisse hervorragende

Repräsentanten unseres Geisteslebens, die sich unverstanden und einsam fühlten, in jene großen Zeiten unendlicher Vergangenheit zurück, in denen der Mensch noch den Umgang mit den Geistern und Göttern selbst gepflegt hatte. Das wußten sie, und in der Stille der Nacht sehnte sich mancher zurück in die Mysterien von Eleusis. Sie waren der letzte wunderbare Ausläufer der griechischen Mysterien. Ein tiefer deutscher Denker, einer von denen, die sich in die Rätsel des Daseins versenkt hatten, gibt uns die Stimmung wieder, die ihn überkam, wenn seine Gedanken zurückgingen in die alten Stätten griechischer Weisheit, – die Stimmung eines Geisteswanderers. Es war *Hegel*, jener mächtige Meister des Gedankens, der denkend die Bilder zu erfassen suchte, welche einst die Schüler der Mysterien geschaut hatten. Von ihm stammt die Dichtung:

ELEUSIS

An Hölderlin

Um mich, in mir wohnt Ruhe. Der geschäft'gen Menschen
Nie müde Sorge schläft. Sie geben Freiheit
Und Muße mir. Dank dir, du meine
Befreierin, o Nacht! – Mit weißem Nebelflor
Umzieht der Mond die ungewissen Grenzen
Der fernen Hügel. Freundlich blinkt
Der helle Streif des Sees herüber.
Des Tags langweil'gen Lärmen fernt Erinnerung,
Als lägen Jahre zwischen ihm und jetzt.

So spricht der sinnende Denker, der tief hineinschaut in die Weltenrätsel, der das alles in eigener Brust nur mit Gedanken erfassen kann und nun zurückblickt zu den Mysterien von Eleusis. Er fährt fort:

Dein Bild, Geliebter, tritt vor mich,
Und der entflo'nen Tage Lust. Doch bald weicht sie
Des Wiedersehens süßern Hoffnungen.
Schon malt sich mir der langersehnten, feurigen
Umarmung Szene; dann der Fragen, des geheimern,
Des wechselseitigen Ausspähens Szene,
Was hier an Haltung, Ausdruck, Sinnesart am Freund
Sich seit der Zeit geändert; – der Gewißheit Wonne,
Des alten Bundes Treue, fester, reifer noch zu finden,
Des Bundes, den kein Eid besiegelte:
Der freien Wahrheit nur zu leben,

*Frieden mit der Satzung,
Die Meinung und Empfindung regelt, nie, nie einzugehn!*
Nun unterhandelt mit der trägern Wirklichkeit der Wunsch,
Der über Berge, Flüsse leicht mich zu dir trug.
Doch ihren Zwist verkündet bald ein Seufzer und mit ihm
Entflieht der süßen Phantasien Traum.

Mein Aug' erhebt sich zu des ew'gen Himmels Wölbung,
Zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht!
Und aller Wünsche, aller Hoffnungen
Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab.
Der Sinn verliert sich in dem Anschau'n,
Was mein ich nannte, schwindet.
Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin.
Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.
Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
Ihm graut vor dem Unendlichen, und staunend faßt
Er dieses Anschau'n's Tiefe nicht.
Dem Sinne nähert Phantasie das Ewige,
Vermählt es mit Gestalt. – Willkommen, ihr,
Erhab'ne Geister, hohe Schatten,
Von deren Stirne die Vollendung strahlt!
Erschreckt nicht. Ich fühl', es ist auch meine Heimat,
Der Glanz, der Ernst, der euch umfließt.

So ruft dieser Denker nach den Geistern, die in Wahrheit den Schülern von Eleusis erschienen sind. Dann ruft er sie selbst, die Göttin Ceres, die im Mittelpunkt der Mysterien wirkte. Denn Ceres ist nicht nur die Göttin der irdischen Fruchtbarkeit, sondern auch die Befruchterin des geistigen Lebens.

Ha! Sprängen jetzt die Pforten deines Heiligtums,
O Ceres, die du in Eleusis throntest!
Begeist' rungstrunken fühlt' ich jetzt
Die Schauer deiner Nähe,
Verstände deine Offenbarungen,
Ich deutete der Bilder hohen Sinn, vernähme
Die Hymnen bei der Götter Mahle,
Die hohen Sprüche ihres Rats.

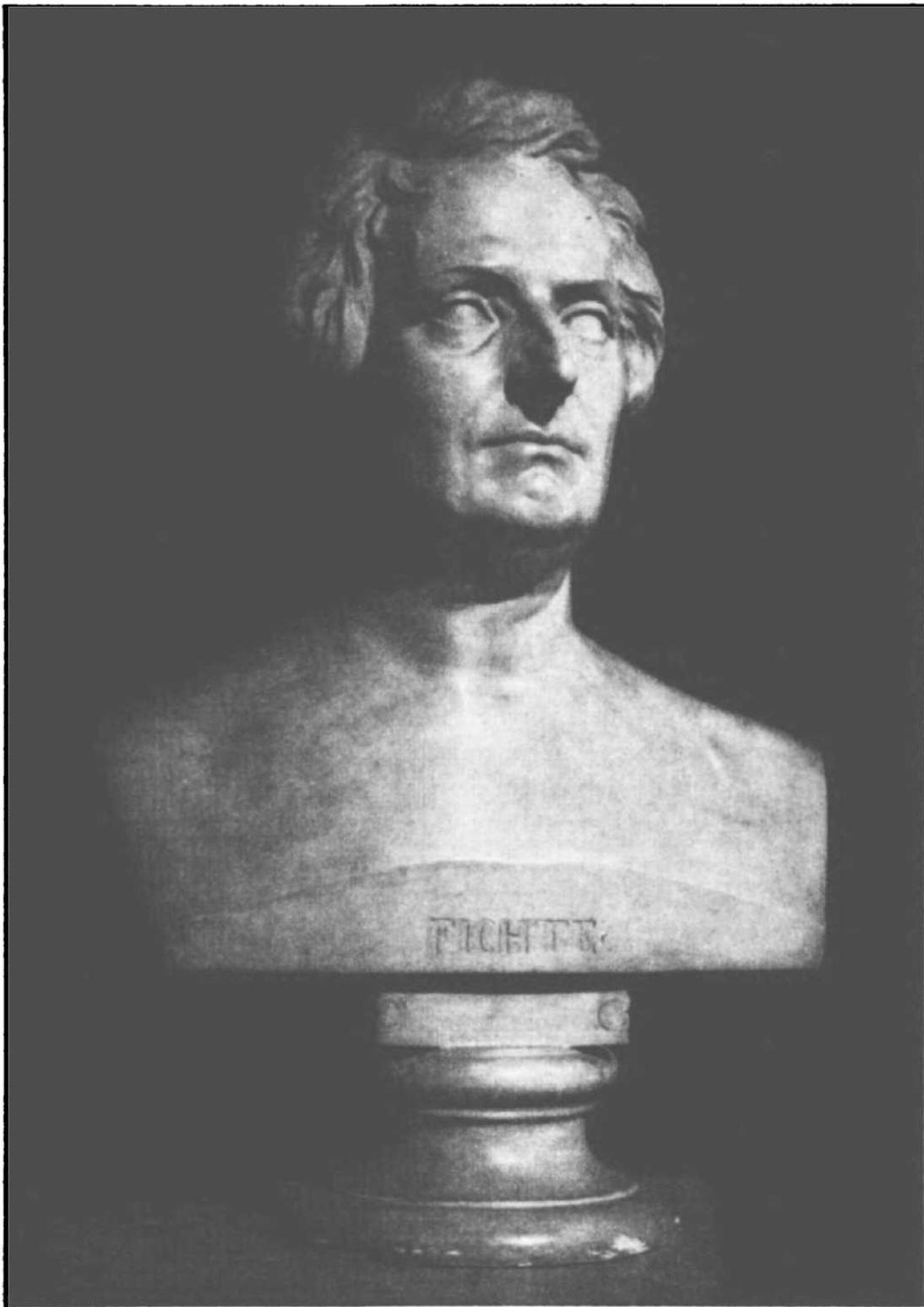
Doch deine Hallen sind verstummt, o Göttin!
Geflohen ist der Götter Kreis in den Olymp
Zurück von den entheiligten Altären,

Gefloh'n von der entweihten Menschheit Grab
 Der Unschuld Genius, der her sie zauberte.
 Die Weisheit deiner Priester schweigt.
 Kein Ton der heil'gen Weih'n
 Hat sich zu uns gerettet, und vergebens sucht
 Der Forscher Neugier mehr, als Liebe
 Zur Weisheit. Sie besitzen die Sucher und verachten dich.
 Um sie zu meistern, graben sie nach Worten,
 In die dein hoher Sinn gepräget wär'.
 Vergebens! Etwas Staub und Asche nur erhaschen sie,
 Worein dein Leben ihnen ewig nimmer wiederkehrt.
 Doch unter Moder und Entseeltem auch gefielen sich
 Die Ewigtoten, die Genügsamen! – Umsonst, es blieb
 Kein Zeichen deiner Feste, keines Bildes Spur.
 Dem Sohn der Weihe war der hohen Lehren Fülle,
 Des unaussprechlichen Gefühles Tiefe viel zu heilig,
 Als daß er trock'ne Zeichen ihrer würdigte.
 Schon der Gedanke faßt die Seele nicht,
 Die, außer Zeit und Raum in Ahnung der Unendlichkeit
 Versunken, sich vergißt und wieder zum Bewußtsein nun
 Erwacht. Wer gar davon zu andern sprechen wollte,
 Sprach' er mit Engelzungen, fühlt der Worte Armut.
 Ihm graut, das Heilige so klein gedacht,
 Durch sie so klein gemacht zu haben, daß die Red' ihm Sünde deucht,
 Und daß er bebend sich den Mund verschließt.
 Was der Geweihte sich so selbst verbot, verbot ein weises
 Gesetz den ärmern Geistern, das nicht kund zu tun,
 Was sie in heil'ger Nacht gesehn, gehört, gefühlt,
 Daß nicht den Bessern selbst auch ihres Unfugs Lärm
 In seiner Andacht stört', ihr hohler Wörterkram
 Ihn auf das Heil'ge selbst erzürnen machte, dieses nicht
 So in den Kot getreten würde, daß man dem
 Gedächtnis gar es anvertraute, daß es nicht
 Zum Spielzeug und zur Ware des Sophisten,
 Die er obolenweis verkaufte,
 Zu den beredten Heuchlers Mantel, oder gar
 Zur Rute schon des frohen Knaben, und so leer
 Am Ende würde, daß es nur im Widerhall
 Von fremden Zungen seines Lebens Wurzeln hätte.
 Es trugen geizig deine Söhne, Göttin,
 Nicht deine Ehr' auf Gaß' und Markt, verwahrten sie
 Im innern Heiligtum der Brust.

**Drum lebstest du auf ihrem Munde nicht.
Ihr Leben ehrte dich. In ihren Taten lebst du noch.**

**Auch diese Nacht vernahm ich, heil'ge Gottheit, dich.
Dich offenbart oft mir auch deiner Kinder Leben,
Dich ahn' ich oft als Seele ihrer Taten!
Du bist der hohe Sinn, der treue Glauben,
Der, einer Gottheit, wenn auch alles untergeht, nicht wankt.**

Es war in der neueren Zeit notwendig, daß die Macht des Gedankens auf der einen Seite in einer ideellen, auf der andern Seite in einer mehr materialistischen Weise zum Ausdruck kam. Auch Hegel verstand man nicht mehr, und er gehört zu den verschollenen Geistern der Menschheit überhaupt. Alles wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von dem Geiste des Materialismus durchdrungen, und auch heute herrscht in den weitesten Kreisen dieser Geist. Wenn er die Oberhand behalten sollte, so würde er die Menschheit in ihren Kulturerscheinungen vollständig zur Versteinerung führen.



Rudolf Steiner: Über Fichtes «Wissenschaftslehre»

Fragment eines Manuskriptes

EINLEITUNG

I.

Wenn das Bewußtsein des Menschen erwacht, sieht er sich versetzt in eine Welt, deren Objekte ihm durch die Wahrnehmung gegeben werden. Wie und auf welche Weise, wollen wir in einer späteren Untersuchung sehen. Doch der menschliche Geist bleibt beim Gegebensein nicht stehen, er geht weiter und will das Gegebene verstehen und begreifen. Er strebt nach Wissen. Wir haben es hier also mit zweierlei zu tun, mit einem Gegebenen, welches das erste ist; doch damit nicht zufrieden, braucht der Mensch noch ein zweites, das Wissen. Dies ist ein Gesuchtes, ein Erstrebtes. Allein man darf sich nicht denken, daß das Gesuchte etwa irgendwie bekannt sei, denn sonst würde man es eben nicht suchen, sondern es ist ein völlig unbekanntes, ein zu erwerbendes, das man noch niemals besessen hat. Dieses Streben des menschlichen Geistes bezeichnet seinen Charakter. Von der Erreichung dieses Erstrebten hängt die Befriedigung des Menschen ab, die er begehrt. Man möge die Welt- und Kulturgeschichte aufschlagen, auf welcher Seite man wolle, man findet dieses Streben nach einem gewissen Ziele auf jeder Seite. Die Dinge werden wahrgenommen, und man strebt, ihre Natur zu enträtseln, man strebt zu erkennen, «was die Welt im Innersten zusammenhält». Man sehe einmal zu den alten Indern. Die Welt war ihnen gegeben, allein dabei konnten sie nicht stehen bleiben; sie suchten nach einem andern, nach einem, das ihnen nicht unmittelbar gegeben war, sondern mittelbar durch das Gegebene. Sie kamen auf Brahma und was sich an ihn alles anschließt. Wir sehen also, daß der Charakter des Strebens des menschlichen Geistes darinnen besteht, hinauszugehen über die gegebenen Objekte und ihre Natur zu ergründen.

II.

Das Wissen nun soll wahres Wissen sein, d. h. es soll das Wissen und Erkennen den Charakter der Gültigkeit tragen, oder mit andern Worten: das Wissen soll überzeugen. Es fragt sich nun: Wie kann ein Wissen überzeugen, wie können Erkenntnisse Gültigkeit haben? Über diese Frage wird in den einzelnen Wissenschaften nichts ausgemacht, weil dieselben es mit dem Wissen, insofern es Wissen von Gegenständen ist, zu tun haben, ohne die Grundlagen des Wissens selbst zu untersuchen. Da nun die letzteren keine der einzelnen Wissenschaften mit ihren Mitteln nachzuweisen vermag, so muß es für diese eine eigene Wissenschaft geben, eine Wissenschaft, in welcher von den Gründen der Überzeugung gehandelt wird.

Wir können eine solche Lehre als Wissenschaft vom Wissen selbst oder als Wissenschaftslehre bezeichnen. Es fragt sich vorerst, ob denn eine solche Wissenschaft Bedürfnis sei. Daß sie dieses ist, geht aus verschiedenen Tatsachen hervor. Einmal schon daraus, daß man, seitdem man angefangen hat zu denken, dies Bedürfnis verspürte. Das Bedürfnis aller Zeiten wäre wohl geeignet, allein die Notwendigkeit klar zu machen, daß erstlich ein solches Bedürfnis nicht erheuchelt oder erkünstelt sei, und dann aber auch, daß es einer Befriedigung bedarf. Eine zweite Tatsache ist wohl die, daß es ja schon Leute gegeben hat, die an der Möglichkeit jedes Wissen gezweifelt haben. Man muß sich nun vorerst klar werden, ob eine Wissenschaftslehre möglich sei, ob dem obigen Bedürfnisse abzuhelpen sei. Diese Möglichkeit ist aber ein notwendiges Postulat der menschlichen Vernunft. Wenn man nämlich die Möglichkeit einer Wissenschaftslehre leugnet, so kann man nichts anderes tun, als sich völlig auf den oben angedeuteten Standpunkt der Skeptiker stellen. Es muß eben etwas gewiß sein, weil etwas gegeben ist, und es handelt sich nur auszumachen, was denn eigentlich gewiß ist. Denn man nehme das Gegenteil an und sage: es ist nichts gewiß; so muß der Satz, wenn er allgemein gelten soll, vermöge seiner Natur auf sich selbst anwendbar sein, d. h. er ist selbst nicht gewiß. Er hebt also sich selbst auf, das aber nur insoferne, als er selbst gültig ist, er ist also ein vollkommener Widerspruch, und es ist mit ihm nichts anzufangen. Wir müssen also ebenso die Möglichkeit wie die Notwendigkeit einer Wissenschaftslehre als ein Postulat der Vernunft zugestehen. Damit ist die Aufgabe des Wissens überhaupt und zugleich die Aufgabe der Wissenschaftslehre festgestellt.

III.

Die Erkenntnisse haben das Eigentümliche an sich, daß sie erst entstehen müssen, daß sie sich entwickeln. Daraus gehen verschiedene Schwierigkeiten hervor, namentlich, wenn wir berücksichtigen, daß die Erkenntnisse verschiedener Menschen zu verschiedenen Zeiten verschieden sind, wenn wir ferner berücksichtigen, daß die Weltgeschichte uns zu verschiedenen Zeitaltern ganz verschiedene Ansichten der Menschen an die Hand gibt, welche zur Zeit ihres Auftretens doch immer den Anspruch der Gültigkeit erheben. Was sollen wir nun tun: unsere jetzigen Anschauungen als die allein richtigen anschauen und alle früheren als Irrtümer? Oder soll man an der Gültigkeit unserer Anschauungen überhaupt zweifeln? Beides anzunehmen wäre unmöglich, das eine, wie das andere kann die Probe vor der Vernunft nie und nimmermehr bestehen. Das letztere hat ja oben schon seine Erledigung gefunden, das erstere läßt die Frage übrig: Ja, wenn alle früheren Anschauungen falsch waren, warum sollten gerade die unsrigen die richtigen sein? Es scheint kein anderer Ausweg zu sein, als anzunehmen, alle diese Anschauungen seien gültig. Dann hat man aber zugleich zugegeben: alles ist richtig, es gibt keinen Irrtum. Nun, das Bedenkliche dieser Annahme springt auffällig in

die Augen. Es bleibt nur noch eine Hypothese übrig, welche sich so formulieren läßt, es haben alle diese Anschauungen etwas Wahres und Gültiges, d. i. die Wahrheit ist einer Modifikation fähig. Dieses ist bis jetzt nur als eine Hypothese hingestellt, und es wird aus derselben gar nichts gefolgert.

IV.

Weder die Anschauungen des einzelnen Menschen, noch jene ganzer Kreise stehen, wenn sie nacheinander auftreten, außer Zusammenhang: sie entwickeln sich eben eine aus der anderen und sich (sind) durch einander bedingt. Man kann dieses immer und überall beobachten. Die einzelnen Anschauungsweisen bilden eben Stufen, deren jede folgende aus der vorhergehenden herauswächst. Diese nahe Verwandtschaft der Anschauungen läßt uns nun wohl vorläufig ahnen, daß sie doch alle etwas mit einander gemein haben könnten, welches eben nur im Laufe der Zeiten modifiziert wird. Es könnte also wohl sein, daß der Kern unwandelbar sei, daß derselbe aber nur verschiedene Gestalten annehme, welche bedingt sind durch den engeren oder weiteren Gesichtskreis jedes einzeln(en) oder ganzer Völker, so daß, was sich verändert, zwar gültig sei für einen früheren Gesichtskreis, doch nicht mehr für einen späteren. In der Tat zeigt die Erfahrung, daß unsere Annahme eine durchaus erlaubte sei. Dies ist die eine Seite der Verwandtschaft der Anschauungen verschiedener Zeiten, Menschen und ganzer Völker. Wir gehen zur Darlegung einer zweiten.

V.

Eine Anschauung ist eine solche nur insoferne, als sie einer Person zukommt, d. h. insoferne sie von derselben gebildet wird. Person ist nun etwas ganz bestimmtes, was kein anderes sein kann und deren Bestimmtheit eben darinnen besteht, daß sie auf eine gewisse Weise ihre Anschauungen bildet. Sie kann sie nicht heute so, morgen so, nicht bei dieser Gruppe von Wahrnehmungen so, bei jener so bilden, sondern sie muß sie in einer ihr eigentümlichen Weise bilden, und dadurch bekommen sie einen ganz bestimmten Charakter, sie sind eben Anschauungen der Person und deren Bildungsgesetzen unterworfen. Was sie durch diese Gesetze werden, das sind sie als Anschauungen, und etwas anderes können sie nicht sein. Diese Bildungsgesetze drücken ihnen also den Stempel auf, sie machen sie erst zu dem, was sie sind, und insoferne sind und müssen sie auch verwandt sein. Sie sind verwandt, weil sie auf demselben Wege entstanden sind. Diesen Weg, auf dem alle Anschauungen entstanden sind und noch entstehen, zu erforschen ist nun das Geschäft der Wissenschaftslehre. Es ist also von vornherein klar, daß die Wissenschaftslehre ihren Ausgang von der Person zu nehmen haben wird. Doch wir wollen die Sache noch von einer anderen Seite beleuchten, um uns über die Quelle der Wissenschaftslehre Aufschluß zu verschaffen.

VI.

Erfahrung kann die Quelle nicht sein. Denn man kann durch Erfahrung doch nicht bestimmen, welche Überzeugungskraft für uns die Erfahrung hat. Es reichen überhaupt alle Mittel, welche die einzelnen Wissenschaften anwenden, nicht hin, um in der Wissenschaftslehre das geringste auszumachen. In ihr soll ja erst die Gültigkeit der einzelnen Wissenschaften nachgewiesen werden, und man darf doch nicht dasjenige, was man bezweifelt, zum Behufe des Herauskommens aus dem Zweifel verwenden. Die Wissenschaftslehre muß somit eine wesentlich andere Quelle als alle anderen Wissenschaften haben. Wollen wir dieser Quelle auf die Spur kommen, so müssen wir uns fragen, was denn zum Zustandekommen einer Erkenntnis eigentlich gehört.

Dazu gehört 1. Offenbar ein zu erkennender Gegenstand; davon können wir aber, wie wir schon gesehen haben, nicht ausgehen. 2. der Akt des Erkennens selbst. Da es sich aber darum handelt eben zu untersuchen, welches die Grundlagen der Gültigkeit von Wahrheiten sind, so können wir vom Akt der Erkenntnis nicht ausgehen und es bleibt uns daher

3. nur noch: Der Erkennende. In diesem müssen wir die Grundlagen der Erkenntnisse, insofern sie als gewiß angesehen werden sollen, suchen. Die Quelle der Gewißheit und somit auch der Wissenschaftslehre ist die erkennende Person.

Mit diesen Worten ist der Standpunkt, der hier eingenommen wird, gekennzeichnet. Nicht positive Wahrheiten in dem Sinne, wie es die einzelnen Wissenschaften machen, abzuhandeln, betrachten wir als unsere Aufgabe, sondern zu zeigen, wie solche Wahrheiten möglich sind, wie sie entstehen können und welche Bedeutung ihnen zukommt.

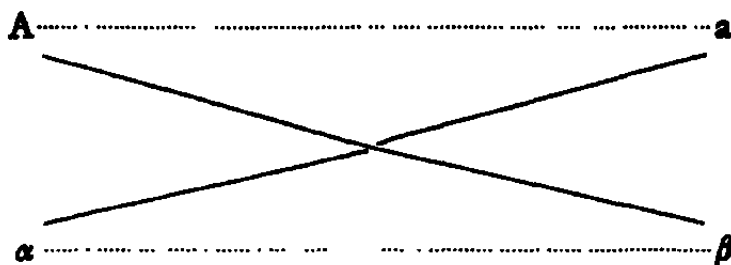
Die meisten philosophischen Systeme haben den Fehler an sich, daß sie Wahrheiten abzuleiten unternehmen, ehe sie noch untersuchen, wie Wahrheit selber entsteht, sowie sie es unternehmen festzustellen, was gut oder schön ist, bevor sie die Frage sich aufwerfen, wie ist ein Gutes, ein Schönes notwendig. Die Wissenschaftslehre kümmert sich nicht nach dem Was der Erkenntnisse, sie handelt nur von dem Wie derselben. Alle einzelnen Wissenschaften außer der Wissenschaftslehre haben das Eigentümliche an sich, daß sie nur entstehen können, wenn der Erkennende scheinbar aus sich herausgeht, wenn er gegenüber den Objekten scheinbar verschwindet; für die Wissenschaftslehre dagegen ist charakteristisch, daß der Erkennende nicht aus sich herausgeht. Wir sehen also, daß in der Mannigfaltigkeit der Anschauungen das eigene Ich der erkennenden Persönlichkeit einen ruhigen Pol bildet, von dem wir zunächst auszugehen haben.

I. KAPITEL

VII.

Die Lehre von der Person oder dem «Ich»

Unser Streben muß zunächst dahin gehen, das Wesen dieses Ich zu begreifen. Der Mensch sagt von sich: ich denke, ich begreife, ich schaue an, ich fühle, ich will u. s. f.: er bezieht sich bei alle dem auf einen gewissen Punkt, den er sein «Ich» nennt. Dieses Ich ist immer ein und ebendasselbe, so oft es von sich behauptet: ich denke, ich handle etc. Wir können gar nicht einmal annehmen, daß in dem Ich eine Spaltung eintritt, wenn das Ich ein Ich bleiben soll. Angenommen nämlich, das Ich, welches denkt, sei ein anderes als jenes, welches will, so müssen wir uns die Sache folgenderweise vorstellen. Angenommen das erste Ich, welches denkt, sei A, seine Handlung a, das zweite Ich, welches handelt, sei B, seine Handlung sei b. Soll für A b überhaupt eine Bedeutung haben, so muß es auch für A etwas sein, d. h. es muß eingehen in die Bildungsgesetze von A. z. B. in der Weise α ; und soll a etwas B sein, so muß es in dessen Bildungsgesetze eintreten, etwa in der Weise β ; wir können nun den ganzen Vorgang durch folgendes Schema versinnlichen.



Wir sehen, daß also für das eine Ich A, welches von B verschieden sein soll, die Handlungen des B nur dann eine Bedeutung haben, wenn es (sie) zu seinen Handlungen werden. Nennen wir das Ich, von dem hier die Rede ist, das reine Ich, so kommen wir zu dem Satze: Das reine Ich ist ein Unicum. Man halte dieses Ich wohl auseinander mit dem empirischen Ich, von dem wir noch werden zu sprechen haben. Was hier gemeint ist, ist die qualitative und numerische Identität des Ich mit sich selbst, abgesehen von allen Zeitverhältnissen, an welche natürlich hier gar nicht zu denken ist. Zweiheit des Ich würde es z. B. sein, wenn ich die Geschichte der alten Welt nach ganz anderen Gesetzen zu meinen Erkenntnissen machen würde, als jene der mittleren und neueren Zeit. Dies kann eben nicht sein, sondern es muß alles auf einen gemeinsamen Punkt, auf ein einheitliches Ich bezogen werden. Das Ich ist in aller Mannigfaltigkeit von Anschauungen, Erkenntnissen u. s. f. jener Brennpunkt, welchen zu ergreifen unmöglich ist, da er immer und immer nach rückwärts entschlüpft, wenn wir ihn ins Auge fassen wollen.

VIII.

Das hier gemeinte Ich ist wesentlich verschieden von dem empirischen oder psychologischen Ich. Dieses letztere setzt das erstere bereits voraus. Das psychologische Ich entsteht dadurch, daß ich alle meine Vorstellungen auf einen gemeinsamen Mittelpunkt beziehe, in dem sie sich durchkreuzen, und dieses Bezogensein der Vorstellungen auf einen gemeinsamen Mittelpunkt ist das psychologische Ich. Allein dem Bezogensein geht das Beziehen, der Tat das Tätigsein vorher und kann ohne dieses nicht stattfinden. Dieses psychologische Ich ist daher nicht mehr das ursprüngliche reine, sondern ein durch Reflexion entstandenes Ich, entstanden durch die Tätigkeit des reinen Ich. Das reine Ich *ist* weder, noch *ist* es irgend etwas im strengsten Sinne des Wortes. Sein ganzes ergreifbares Wesen ist gegeben durch sein Tätigsein, wir können nicht wissen, was es ist, sondern nur, was es tut. Wenn Fichte meinte, das reine Wesen des Ich sei das Setzen seiner selbst, so ist dieses sehr willkürlich gesagt, denn das Ich setzt nicht nur sich selbst, sondern es setzt auch noch anderes, wie Fichte selbst zugestehen müßte. In allen Fällen ist es aber immer tätig, sein ganzes Wesen besteht also in seiner Tätigkeit, was zum Ausdrucke gebracht werden kann in dem Satze: Das Ich ist tätig. Alles, was nicht tätig wäre wie das Ich, wäre kein Ich. Daß man vom Ich nicht mehr erkennen kann als dieses, geht aus folgendem hervor. Was wir oben andeuteten, können wir hier deutlich aussprechen. Wenn das Ich erkennen will, so muß es ein Objekt in seine Tätigkeit des Erkennens aufnehmen; im obigen wird nun gefordert, daß es sich selbst als dieses Objekt aufnehme. Damit es sich *erkennen* kann, muß es nun eine Stufe höhersteigen, um aber *sich* zu erkennen, müßte es um eine Stufe herabsteigen, was offenbar unmöglich ist. Nicht(s) ist aber geeigneter, der für die ganze Sache wichtigsten Sache auf den Grund zu kommen, als gerade die obige Bemerkung. Es geht nämlich daraus mit vollständiger Klarheit hervor, daß das Ich nichts anderes ist, als zu was es sich selber macht. Da wir gesehen haben, daß das Ich nichts ist, was erfahren oder erkannt werden könnte, so kann es nur dasjenige sein, zu dem es sich selber macht. Ohne daß es sich zu etwas macht, ist das Ich gar nichts, es ist so gut wie nicht vorhanden. Es ist ein Fehler mancher philosophischer Systeme, daß sie dieses Wesen des Ich nicht gehörig klargelegt haben. Daß sie vielmehr das Ich als irgendetwas anderes hingestellt haben, denn als Ich, daß sie ferner annehmen, daß Ich sei noch etwas anderes, als zu was es sich selber macht; mag nun dieses andere sein, was es will, nur ist es kein Ich. Soll das Ich ein wollendes sein, so muß es sich zu einem wollenden machen und so mit aller seiner Tätigkeit. Sein «Was» ist sein eigenes Produkt. Man könnte bildlich sagen, das Ich gibt sich selbst sein Gepräge. Fichte kam dem Gesagten sehr nahe, allein er meinte, ein ganz bestimmtes Was, ein *bestimmtes Wesen* des Ich angeben zu können und zu müssen, was weder notwendig noch möglich ist, sondern man kann, wie es hier geschieht, auf dieses Was ganz verzichten, nur das muß man feststellen, daß ein solches Was des Ich durch das Ich selbst hervorgebracht werden muß.

Um Fichtes Gedankengang anzugeben kann man folgende bildliche Darstellung wählen.

Es sei A das Ich, dieses ist tätig und setzt sich selbst = A. Dies ist das Was, und die Handlung ist versinnlicht durch $A = A$; es sollte das Wesen des A eben im Setzen von A bestehen. Unseren Gedankengang kann man folgendermaßen bildlich darstellen.

Das Ich sei dargestellt durch A, es ist tätig in den Weisen α, β, γ und bekommt dadurch immer einen ganz bestimmten Charakter a, b, c...; was den Gesamtcharakter A gibt. Wir behaupten nun: soll A, sowie auch a, b, c usw. wirklich für das Ich eine Bedeutung haben, so muß sich das Ich selbst zu a, b, c resp. A machen, ganz unentschieden, was a, b, c... A sei.

IX.

Es kann hier sehr leicht eine Verwechslung stattfinden, wenn man das philosophische Nachdenken nicht streng vom gemeinen unterscheidet. Der Philosoph sucht nur dessen sich bewußt zu werden, was sowohl er, wie der Nicht-Philosoph tut, sowie ja auch der Naturforscher nur das erklären will, was er und auch der Nicht-Naturforscher wahrnehmen. Nicht etwas anderes tut der Philosoph als der Nicht-Philosoph, sondern er hat nur Bewußtsein von dem, was beide tun, während dies der letztere nicht hat. Aber es ist doch ein ganz wesentlicher Unterschied zwischen dem Naturforscher und dem Philosophen. Während nämlich der erstere sich seiner Gegenstände nur unmittelbar bemächtigen kann, nämlich, wie uns später vollständig klar werden wird, durch Aufnahme derselben in seine Tätigkeit, ist der Philosoph in der Lage, das zu behaupten, was er selber auch tut, und da seine Erkenntnisse nichts anderes sind als gemachte, d. i. vom Ich gemachte, sein Ich zugleich dasjenige ist, welches dieselben macht und nun sich nur bewußt wird, daß es dieselben macht, so kann er behaupten, daß das, was er sagt, so sein müsse, weil er derjenige ist, der es so macht, während der Naturforscher doch nur sagen kann, das, was er behauptet, erscheint ihm so, ist so in seine Tätigkeit aufgenommen. Daher kommt es, daß der Philosoph kritisch und dogmatisch zugleich sein kann. Man hat unter einem kritischen Verfahren dasjenige zu verstehen, welches bestimmt, wie etwas zu erkennen möglich ist. Unter einem dogmatischen Verfahren dasjenige, welches selbst Behauptungen aufstellt. Sowie wir das begriffen haben, erscheint uns Wissenschaftslehre als Kritizismus sofort als eine Unmöglichkeit. Denn um zu sagen, wie Erkenntnisse möglich seien, muß man selbst dogmatische Behauptungen aufstellen. Nun dürfen diese aber jener Untersuchung nicht vorangehen, doch ist sie aber ohne dieselben unmöglich. Wie die dogmatische Philosophie daran scheitert, daß man etwas behauptet, was man nicht behaupten darf, weil es vielleicht ganz unmöglich ist, dergleichen Sachen zu behaupten, scheitert kritische Philosophie daran, daß sie selbst dogmatisch sein muß. Eine reine kritische Philosophie ist daher eben so unmöglich, wie eine reine dogmatische.

X.

Wenn also Philosophie weder kritisch noch dogmatisch sein kann, so ist nur noch einiges möglich, wenn man nämlich nicht in den schon oben als völlig widersinnig nachgewiesenen Skeptizismus verfallen will: eine Philosophie, die kritisch und dogmatisch zugleich ist, und so ist es mit der Wissenschaftslehre wirklich; wir wollen untersuchen, wie dies sein kann. Indem die Wissenschaftslehre behauptet, das Ich ist nichts anderes als zu was es sich selber macht, ist sie dogmatisch, d. i. eigentlich das Ich ist dogmatisch; indem sie behauptet, daß es eben nur das ist und nichts anderes sein kann, als das, wozu es sich selber macht, ist sie kritisch. Sie ist, indem sie sich eines Prinzipes bemächtigt, welches sich selbst zu dem macht, was es sein kann, kritisch und dogmatisch zugleich, sie ist der einzige Mittelweg, der möglich ist. Die wahre Philosophie ist somit die Wissenschaftslehre, d. i. die kritisch dogmatische Philosophie.

II. KAPITEL

XI.

Die Lehre vom «Nicht-Ich»

Wir sahen bis nun, daß wir alles, was wir als zum Ich gehörig ansehen wollen, als dessen Tätigkeit zu bezeichnen haben. Aber die Tätigkeit als solche ist ganz leer und inhaltslos, sie muß erst ein bestimmtes Etwas in sich aufnehmen. Der reine Charakter des Ich wäre der der Tätigkeit, allein dieser tritt nur in einzelnen Tätigkeiten zu Tage. Allerdings wäre ein Tun, das nichts täte, «reiner Akt», «bloßes Vermögen», «tote Kraft», ein Tun außer dem Tun, tatenlose Tat; keineswegs trifft dieser Tadel auch das in den empirischen Tätigkeiten erscheinende, vom Ich ausgehende Tätigsein. Sowie aber die Tätigkeit des Ich zu Tage tritt, scheint also gleich ein fremdes Element, ein Element, welches dem Ich vollständig fremd und entgegengesetzt ist, in dasselbe einzutreten. Es fragt sich nun: wie kann ein solches fremdes Element in das Ich eintreten? Es erscheint dies völlig unbegreiflich und unseren obigen Erörterungen ganz entgegengesetzt. Denn tritt etwas fremdes ein, so ist das Ich nicht mehr durch sich selbst, was es ist, sondern durch ein anderes. Wir wollen uns dieses Verhältnis einmal beim Vorstellen im engeren Sinne klar machen. Zu jedem Vorstellen gehört ein Doppeltes, ein erkennendes Subjekt und ein zu erkennendes Objekt. Das erste ist das tätige, das zweite das leidende. Indem das eine vorstellt, *wird* das andere vorgestellt. Daß ein Objekt *vorgestellt* wird, ist Sache des Subjektes, daß ein *Objekt* vorgestellt wird, ist Sache des Objektes. Bin ich der Vorstellende und stelle ich eine Rose vor, so ist die *Vorstellung* der Rose mein Erzeugnis, die *Vorstellung der Rose* dagegen das Erzeugnis der Rose.

Wir wollen noch ein anderes Beispiel wählen. Indem ich sage: ich fühle, bin ich tätig, aber ich muß etwas bestimmtes fühlen, ich muß ein Objekt meines Gefühles haben. Dieses Objekt kann mir niemals durch das bloße «Ich» gegeben sein. Es entsteht hier überall wieder die Frage: wie kann etwas ganz fremdartiges in die Tätigkeit des Ich eintreten.

Hier kann nur das Ich selbst entscheiden, wie abzuhelfen ist, und da ist es denn alsogleich klar, daß es unmöglich ist, daß ohne Zutun des Ich ein fremdes Element in dasselbe eintrete. Es muß also durch das Ich eintreten, es muß umgewandelt werden von dem Ich zu seinem eigensten Wesen, damit das Ich bleiben könne, zu was es sich selbst macht. Dies geschieht in dem Bestimmten. In der Bestimmung sind nun diese zwei einander ganz entgegengesetzten Elemente vereinigt. Hier muß nun genau unterschieden werden: 1. Die Handlung des Bestimmens, 2. Die bestimmenden Glieder. Der bestimmenden Glieder sind jedesmal zwei: ein «Ich» und ein «Nicht-Ich». Das, welches tätig ist, ist immer das Ich. Wir müssen hier vor allem zweierlei unterscheiden. Dies wird wohl am besten durch ein Schema deutlich gemacht.

Nehmen wir an, das Bestimmende sei das Ich, als tätiges bestimmendes. Das aufgenommene fremde Objekt sei A; das A ist also ein Nicht-Ich, es ist entstanden durch Bestimmung und zwar durch Bestimmung seitens des Ich, insofern es durch die Tätigkeit desselben, und zwar in seiner ganzen Ausdehnung A entstanden, d. i. bestimmt ist, durch Bestimmung seitens eines anderen als das Ich und abgesehen vom Ich, insofern es durch die Tätigkeit des Ich gerade A geworden ist. Wir wollen, um Worte zu haben, die erste Art der Bestimmung die tätige, die zweite die leidende nennen. In der Tat sind beide Arten der Bestimmung wesentlich von einander verschieden und dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Es wurde oben von einem andern gesprochen, durch welches das Ich selbst bestimmen (kann), und das bedarf noch einer Erörterung.

Zu der vorstehenden Jugendarbeit Rudolf Steiners

Bei dem hier zum ersten Mal aus dem Nachlaß veröffentlichten Manuskript handelt es sich um eine Niederschrift aus dem Jahre 1879, von der Rudolf Steiner in seiner Selbstbiographie «Mein Lebensgang» Kap. III (GA S. 51 f.) berichtet. Sein Vater war damals auf eigenen Wunsch in das am Südrande von Wien gelegene Inzersdorf versetzt worden, wodurch dem jungen Steiner die Gelegenheit gegeben werden sollte, täglich zu den Vorlesungen an der Wiener Technischen Hochschule zu fahren. Weiter heißt es:

«Mein erster Besuch in Wien nach Ankunft in Inzersdorf wurde dazu benützt, mir eine größere Anzahl von philosophischen Büchern zu kaufen. Dasjenige, dem nun meine besondere Liebe sich zuwandte, war der erste Entwurf von Fichtes

«Wissenschaftslehre». Ich hatte es mit meiner Kantlektüre so weit gebracht, daß ich mir eine, wenn auch unreife Vorstellung von dem Schritte machen konnte, den Fichte über Kant hinaus tun wollte. Aber das interessierte mich nicht allzu stark. Mir kam es damals darauf an, das lebendige Weben der menschlichen Seele in der Form eines strengen Gedankenbildes auszudrücken. Meine Bemühungen um naturwissenschaftliche Begriffe hatten mich schließlich dazu gebracht, in der Tätigkeit des menschlichen «Ich» den einzig möglichen Ausgangspunkt für eine wahre Erkenntnis zu sehen. Wenn das Ich tätig ist und diese Tätigkeit selbst anschaut, so hat man ein Geistiges in aller Unmittelbarkeit im Bewußtsein, so sagte ich mir. Ich meinte, man müsse nun nur, was man so anschaut, in klaren, überschaubaren Begriffen ausdrücken. Um dazu den Weg zu finden, hielt ich mich an Fichtes «Wissenschaftslehre». Aber ich hatte doch meine eigenen Ansichten. Und so nahm ich denn die «Wissenschaftslehre» Seite für Seite vor und schrieb sie um. Es entstand ein langes Manuskript. Vorher hatte ich mich damit geplagt, für die Naturerscheinungen Begriffe zu finden, von denen aus man einen solchen für das «Ich» finden könne. Jetzt wollte ich umgekehrt von dem Ich aus in das Werden der Natur einbrechen. Geist und Natur standen damals in ihrem vollen Gegensatz vor meiner Seele. Eine Welt der geistigen Wesen gab es für mich. Daß das «Ich», das selbst Geist ist, in einer Welt von Geistern lebt, war für mich unmittelbare Anschauung. Die Natur wollte aber in die erlebte Geisteswelt nicht herein.»

Offensichtlich wurde das Manuskript noch vor der – im «Lebensgang» nicht verzeichneten – Meisterbegegnung verfaßt. Denn die einige Seiten weiter geschilderte Bekanntschaft mit dem Heilkräutersammler Felix, dem *Vorboten* des Meisters, wurde, wie es in dem Berliner Vortrag vom 4. Februar 1913* heißt, *im ersten Jahr des Hochschulstudiums* geschlossen, also nicht vor dessen Beginn. Diese Feststellung ist im Zusammenhang mit der Bedeutung Fichtes für die Entwicklung Rudolf Steiners wesentlich. In dem genannten Vortrag heißt es nämlich: «Es bediente sich jene Persönlichkeit (der Meister) . . . eigentlich der Werke Fichtes, um gewisse Betrachtungen daran anzuknüpfen, aus denen sich Dinge ergaben, in welchen doch die Keime zu der «Geheimwissenschaft» gesucht werden könnten, die der Mann, der aus dem Knaben geworden ist, später schrieb. Und manches, aus dem die «Geheimwissenschaft» geworden ist, wurde damals in Anknüpfung an Fichtes Sätze erörtert.»

Ob die vorliegende Arbeit unvollendet geblieben ist oder ob weitere Blätter verloren gegangen sind, läßt sich nicht entscheiden. Wahrscheinlicher ist das Letztere, da im Lebensgang von einem «langen Manuskript» gesprochen wird g

* «Skizze eines Lebensabrisses», abgedruckt in: Rudolf Steiner, Briefe, Bd. I, 2. Auflage Dornach 1955. Anlaß zu diesem Vortrag, in dem Rudolf Steiner seinen äußeren und inneren Werdegang darlegte, hatte die unwahre Behauptung gegeben, er sei von Jesuiten erzogen worden.

Aus einer Fragenbeantwortung Rudolf Steiners

zum Vortrag Berlin, 15. März 1906, in «Die Welträtsel und die Anthroposophie», Bibl.-Nr. 54, Gesamtausgabe Dornach 1966.

Frage: Welche Werke von Johann Gottlieb Fichte sind mit Bezug auf Theosophie besonders zu empfehlen?

Zunächst «Die Bestimmung des Menschen». Nützlich wird Ihnen auch seine Anschauung über die Weltgeschichte sein: «Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters». Dann die «Anweisung zum seligen Leben», ferner «Über das Wesen des Gelehrten». Dann kommen in Betracht die «Reden an die deutsche Nation». Sie geben einen Begriff von seiner tiefen Erfassung des Deutschtums. Dann zur Erziehung des inneren Selbst: «Grundlage und Grundriß der gesamten Wissenschaftslehre». Weiter sind Ausführungen über den sechsten Sinn da, seine nachgelassenen Schriften über «Die Tatsachen des Bewußtseins». – Das ist ungefähr der Weg, den man beim Studium Fichtes einhalten kann.

Berichtigung:

Dankenswerterweise erhielten wir von einem Leser der Chronik des Jahres 1918 in Heft Nr. 24/25 von Ostern 1969 «50 Jahre «Kernpunkte der sozialen Frage» folgende Berichtigung:

Auf Seite 24, Zeile 15 und 16 und 29 von oben muß es statt Fehrenbach-Prozeß «*Fechenbach-Prozeß*» heißen. Der Name steht auch richtig in dem Text Rudolf Steiners. Durch Unkenntnis der Tatsache, daß es sich bei Fechenbach um den damaligen Sekretär Eisners handelte, der Dokumente zur auswärtigen Politik veröffentlichte und gegen den deshalb ein Landesverratsprozeß schwebte, wurde ein Schreibfehler angenommen und irrtümlich der Prozeß auf den damals bekannten Politiker Fehrenbach bezogen

H. W.

BEITRÄGE ZUR RUDOLF STEINER GESAMTAUSGABE
VERÖFFENTLICHUNGEN AUS DEM ARCHIV
DER RUDOLF STEINER-NACHLASSVERWALTUNG, DORNACH
(Früher: Nachrichten der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung)

Heft 30 Sommer 1970

INHALT

Rudolf Steiner und der deutsche Idealismus. Zum Inhalt dieses Heftes . . . 1

Rudolf Steiner:

Hegel. Vortrag, gehalten in Hamburg am 26. Mai 1910 3

Notizblatt (Nz 5835), wahrscheinlich aus dem Jahre 1916. Faksimilewiedergabe 18

Eleusis. Aus einem Vortrag, gehalten in Berlin am 27. Mai 1906. mit Hegels Dichtung «Eleusis» 20

Fragment eines Manuskriptes über Fichtes «Wissenschaftslehre» (1879) . . 26

Aus einer Fragebeantwortung, Berlin, 15. März 1906 36

Abbildungen:

Hegelmüste von Karl Friedrich Wichmann 14

Schellingmüste von Johann Halbig 15

Fichtemüste, vermutlich aus der Werkstatt von Johann Halbig 25

Die Zeichnung auf dem Umschlag wurde nach einer Bleistiftskizze Rudolf Steiners leicht verkleinert reproduziert.

Herausgeber: Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, CH 4143 Dornach, Rudolf Steiner-Halde. –
Redaktion: Wolfram Groddeck. – *Administration:* Verlag der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung,
Dornach, Haus Duldeck. Postcheckkonto Basel 40 - 13768. Für Deutschland: Karlsruhe 70196. –
Druck und Versand: Zbinden Druck und Verlag AG, CH 4000 Basel 6, St. Albanvorstadt 16.
Preis des Einzelheftes Fr. 4.–/DM 3.50 zuzügl. Porto, Doppelheft Fr. 8.–/DM 7.– zuzügl. Porto. Im
Abonnement für jeweils 4 Hefte Fr. 15.–/DM 13.50 einschließlich Porto (gültig für Heft 29–32).