

X

gedruckt

ANTHROPOSOPHISCHER HOCHSCHULKURSUS BERLIN

Elf Vorträge von Dr. Rudolf Steiner

IV

A n t h r o p o s o p h i e
u n d P h i l o s o p h i e

Berlin, 7. März 1922 (a)

Meine sehr verehrten Anwesenden!

Es wird immer schwer, wenn man mit einem ernstesten wissenschaftlichen Gewissen den überkommenen Ausdruck "Logos" in irgendeine der neueren Sprachen übersetzen will. Wir sagen ja, wenn wir an "Logos" denken, dann, wenn wir übersetzen, gewöhnlich "Wort", wie das für die Bibel üblich ist. Wir denken aber, wenn wir zum Beispiel die "Logik" im Sinne haben, nicht so sehr an das "Wort", sondern wir denken dann an den "Gedanken", wie er in den menschlichen Individuen wirkt und seine Gesetzmäßigkeiten hat. Dennoch wiederum, wenn wir von "Philologie" reden, so haben wir das Bewusstsein: wir entwickeln eine Wissenschaft, die auf das "Wort" bezüglich ist. Ich möchte sagen, gerade heute ist dasjenige, was in diesen Schilderungen des neueren Sprachgebrauches gegenüber dem Logos enthalten ist, im Grunde genommen in allem Philosophischen darinnen. Und wenn wir von Philosophie sprechen, dann können wir in dem, was wir dabei nicht so sehr definieren als erleben, gar wohl empfinden, wie ein Abglanz dieses unbestimmten Erlebnisses gegenüber dem Logos in alledem enthalten ist, was wir bei Philosophie fühlen.

Philosophie, dem Wortlaute nach, was aber zweifellos damals, als Philosophie entstanden ist, etwas mehr als Wortlaut war -, Philosophie deutet ja auf ein ganz bestimmtes inneres Erlebnis des Menschen; es deutet darauf, daß der Mensch zu dem, was

logosverwandt ist, "Sophia", ein bestimmtes, man möchte sagen, wenn auch nicht persönliches, so doch allgemein menschliches Interesse hat. Es deutet das Wort Philosophie weniger unmittelbar auf den Besitz eines Wissenschaftlichen, als auf ein inneres Verhalten des Menschen zu dem weisheitvollen Inhalt des Wissenschaftlichen. Daher haben wir auch heute, wo unser Gefühl gegenüber der Philosophie nicht mehr so ganz sicher ist als in den Zeiten, da Philosophie auf der einen Seite fast zusammenfiel mit, ich will nicht sagen, Wissenschaft, aber mit wissenschaftlichem Streben, und auf der anderen Seite etwas war, was auf ein inneres menschliches Verhalten hindeutete, gegenüber diesen Zeiten haben wir heute ein außerordentlich unbestimmtes Erlebnis, wenn wir von Philosophie sprechen oder uns in Philosophie betätigen. Dieses unbestimmte Erlebnis ist aber außerordentlich schwer, ich möchte sagen, aus den Tiefen des Bewußtseins heraufzuheben, wenn man das auf eine bloß dialektische oder auch äußerlich definierende Weise versuchte, wenn man nicht einzugehen versuchte auf das, was gegenüber der Philosophie menschliches Erleben im Laufe der geschichtlichen Entwicklung geworden ist. Und zu einer solchen Betrachtung fordert ja die Gegenwart ganz besonders heraus.

Blicken wir als mitteleuropäische Menschen noch um einige Jahrzehnte zurück, so war eigentlich das Hineinleben in die Philosophie für den Menschen, der ein solches Einleben suchte, eben gerade in Mitteleuropa noch etwas anderes, als es heute ist, wo wir ja im Grunde genommen nicht nur äußerlich physisch, sondern gerade geistig im zweiten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts wirklich so viel durchlebt haben, wie früher - man darf das ruhig aussprechen - durch Jahrhunderte hindurch erlebt worden ist. Und wenn man zurückblickt auf die Erlebnisse, die ein - wenn ich mich des pedantisch philiströsen Ausdruckes bedienen darf - Philosophie-Beflissener so in den fünfziger, sechziger, siebziger Jahren, vielleicht auch noch

später, als Mitteleuropäer im neunzehnten Jahrhundert haben konnte, so sind es im wesentlichen diese: Man blickte zurück auf die deutsche Blütezeit philosophischer Entwicklung, man blickte zurück auf die große Philosophenzeit Fichtes, Schellings, Hegels; man hatte um sich eine gebildete und gelehrte Welt, welche diese Philosophenzeit als etwas durchaus Abgetanes betrachtete und welche in der heraufkommenden naturwissenschaftlichen Weltanschauung dasjenige sah, was an die Stelle früherer philosophischer Betrachtungen treten sollte. Man bewunderte die Größe der Gedankenerhebung, wie sie bei einem Schelling hervortrat, man bewunderte die Energie und die Kraft Fichtescher Gedankenentwicklung, man hatte vielleicht auch ein Gefühl für das rein Umfassende Hegelschen Denkens, für das Scharfsinnige Hegelschen Denkens, aber man betrachtete mehr oder weniger doch dieses klassische Zeitalter deutscher Philosophie als etwas Überwundenes. Und daneben gab es dann die Bestrebung, aus der Naturwissenschaft heraus dasjenige zu entwickeln, was eine allgemeine Weltanschauung werden sollte, von den Bestrebungen der "Kraft und Stoff"-Menschen bis zu denjenigen, die vorsichtiger aus naturwissenschaftlichen Begriffen heraus zu einer wie philosophischen Weltanschauung kommen wollten, aber eben die ehemalige idealistische Philosophie ablehnten. Es gab alle Nuancen von Denken und Forschen auf diesem Gebiete. Und dann gab es eine dritte Sorte von Denkern, die konnten nicht mitgehen mit dem bloßen naturwissenschaftlichen Begründen einer Weltanschauung, aber sie konnten auf der anderen Seite auch wieder nicht hineintauchen in das real Gedankliche, wie es etwa bei Hegel gegeben ist. Für sie entstand die große Frage: Wie kann sich der Mensch mit seinem Denken, das er als etwas ausgebildet, das nur in ihm selber liegt, in ein Verhältnis zur Objektivität, zur Außenwelt versetzen? Es waren die Erkenntnistheoretiker der verschiedenen Nuancen, welche in dem Ruf "Zurück zu Kant!" übereinstimmten, aber diesen Weg zu Kant in

der verschiedensten Weise einschlugen; es waren scharfsinnige Denker, etwa wie Liebmann, Volkelt und so weiter, die aber im Grunde genommen doch innerhalb des Erkenntnistheoretischen blieben und nicht über die Frage hinaus kamen: Wie soll der Mensch mit dem, was er gedanklich, vorstellungsmäßig in sich trägt, die Brücke schlagen zu einer transsubjektiven, außer dem Menschen bestehenden Realität?

Was ich Ihnen hier als eine Situation schildere, die der Philosophie-Beflissene etwa im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts vorfand, hat zu keinerlei Art von Lösung geführt. Das war gewissermaßen die Mitte eines Dramas oder irgendeines in der Zeit verlaufenden Kunstwerkes, zu dem ein Ende nicht hinzugefunden worden ist. Es liefen diese Bestrebungen mehr oder weniger ins Unbestimmte aus. Sie liefen aus in eine große Anzahl von Fragen, und überall fehlte im Grunde genommen der Mut, gegenüber diesen Fragen auch nur das Bestreben nach Lösungsversuchen zu entwickeln.

Heute nimmt sich die Situation in der ganzen philosophischen Welt eigentlich so aus, daß man sie gar nicht mehr so schildern kann, wie ich jetzt eben die Situation vom letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts dargestellt habe, wenn man die Wirklichkeit treffen will. Heute sind vor unserem Blick philosophische Gesichtspunkte aufgetaucht, welche, ich möchte sagen, aus ganz anderen Untergründen emporgestiegen sind, und die heute notwendig machen, daß wir die philosophische Situation in einer ganz anderen Weise charakterisieren. Heute tritt, wenn wir die philosophische Situation charakterisieren wollen, scharf vor unser Seelensauge dasjenige, wofür ja unser Blick im zweiten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts so sehr geschärft werden konnte, nämlich die voneinander so stark differierenden philosophischen Weltanschauungen des Westens, der europäischen Mitte und des europäischen Ostens. Heute steht in einer anderen Weise als noch vor kurzer Zeit einfach vor unserem

gefühlsmäßigen Erleben des Philosophischen dasjenige, was etwa sich aussprechen kann in den drei Namen: Herbert Spencer, Hegel, Wladimir Solowieff. Indem wir diese drei Persönlichkeiten vor uns hinstellen, haben wir in ihnen die Repräsentanten desjenigen, was heute die philosophische Situation charakterisieren kann. Gewissermaßen innerlich war das schon immer der Fall, seit langer Zeit; aber ich sage, es tritt erst heute mit dieser Charakteristik die philosophische Situation vor unser Seelenauge.

Sehen wir uns einmal den Westen an: Herbert Spencer. Ich müßte natürlich, wenn ich vollständig sein wollte, den ganzen Hergang der philosophischen Entwicklung schildern, wie er von Bacon, Locke über Hill zu Spencer geführt hat; doch das kann heute nicht meine Aufgabe sein. In Herbert Spencer tritt uns eine Persönlichkeit entgegen, welche Philosophie begründen will, die aber Philosophie begründen will aus Begriffsystemen heraus, die an der Naturwissenschaft gewonnen sind. Wir finden in Spencer eine Persönlichkeit, die restlos zu dem Naturwissenschaftlichen Ja sagt und die aus diesem Ja sagen aus dem Naturwissenschaftlichen heraus die Konsequenz zieht: Also muß alles philosophische Denken über die Welt aus diesem Naturwissenschaftlichen gewonnen werden. So sehen wir, wie Herbert Spencer auf der einen Seite zu erfassen sucht, wie in der Naturwissenschaft gewisse Vorgänge sich in Begriffe fassen lassen, wie ein fortwährendes Sichzusammenziehen und Sichausbreiten der Stoffe stattfindet, ein Differenzieren und Konsolidieren. Er betrachtet das zum Beispiel an der Pflanze, die in den Blättern sich ausbreitet und sich im Keime zusammenzieht, und er versucht, solche Begriffe dann in klare naturwissenschaftliche Formen zu bringen und damit eine Weltanschauung aufzubauen. Und er versucht sogar, sozusagen die menschliche Gesellschaft selber, den sozialen Organismus, nur so zu denken, daß dieses Denken eine Analogie darbietet für den natürlichen Organismus. Da

kommt er aber sogleich in die Enge. Der natürliche Organismus zum Beispiel des Menschen ist gebunden an den Zusammenfluß alles desjenigen, wodurch dieser Organismus mit der Außenwelt durch Wahrnehmungen, durch Vorstellungen und so weiter in ein Verhältnis tritt. Der einzelne natürliche Organismus ist gebunden an das, was sich unter dem Einfluß des Sensoriums entwickeln kann. In dem gesellschaftlichen Organismus findet Herbert Spencer ein solches Sensorium nicht, kein irgendwie zentral zusammenlaufendes Nervensystem. Dennoch konstruiert er einen solchen gesellschaftlichen Organismus und findet gewissermaßen darin die Krönung seines philosophischen Gebäudes, das ganz auf Naturwissenschaft gebaut ist.

Was liegt damit eigentlich in diesem Westen vor? Da liegt vor, daß dort gerade der naturwissenschaftliche Gedanke in seiner vollen Einseitigkeit, in seiner berechtigten Einseitigkeit sich entwickelt hat. Da liegt vor, daß aus den ursprünglichen Völkeranlagen heraus feinste Beobachtungsgabe und Experimentiertalent sich entwickelt haben. Da liegt vor, daß ein Interesse vorhanden ist, die Welt des Außerlich Sinnlich-Wirklichen in den kleinsten Einzelheiten zu beobachten, ohne dabei etwa ungeduldig zu werden, und aufsteigen zu wollen zu irgendwelchen zusammenfassenden Begriffen. Da liegt aber auch vor ein Hang, mit der Wissenschaft stehenzubleiben innerhalb dieser Außerer sinnlichen Tatsachenwelt. Da liegt das vor, was ich nennen möchte eine Art Furcht davor, von der Sinneswelt irgendwie zum Zusammenfassenden aufzusteigen. Da aber der Mensch doch nicht anders kann, als zu leben in etwas, was auch über die Sinneswelt hinausgeht, zu leben in etwas, was einfach durch die Sinne dem Menschen nicht gegeben wird, so tritt hier im Westen die Erscheinung hervor, daß die gesamte geistige Welt restlos übergeben sein soll dem individuellen Glauben des Einzelnen, der frei von allem wissenschaftlichen Einfluß sich entwickeln soll. Was Inhalt des Religiösen ist, das will sich

der Mensch des Westens nicht antasten lassen von dem, was er wissenschaftlich erkundet. So sehen wir, daß bei Herbert Spencer, der in seiner Art ganz konsequent die naturwissenschaftliche Denkweise heraufführt bis in die Soziologie hinein, streng vorhanden ist auf der einen Seite Wissenschaft, die ganz naturwissenschaftlich verlaufen soll, und geistiger Inhalt für den Menschen auf der anderen Seite, mit dem Wissenschaft sich nichts zu schaffen machen soll.

Gehen wir nun von Herbert Spencer zu demjenigen, was uns in Hegel entgegentritt. Es verschlägt nichts, daß Hegel dem ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts angehört und im zweiten Drittel für das mitteleuropäische Philosophieren mehr oder weniger als überwunden galt; denn was für Mitteleuropa charakteristisch ist, das ist doch am bedeutsamsten bei Hegel gerade zum Vorschein gekommen. Sehen wir uns Hegel an: Schon in seiner, ich möchte sagen, gefühlsmäßigen Veranlagung liegt eine gewisse Abneigung gegen diese universalistisch-naturwissenschaftliche Art, in der Weltanschauung so zu verfahren, wie sie im Westen ausgestaltet wird durch Herbert Spencer, aber sich selbstverständlich vorbereitet hat durch dessen Vorgänger, sowohl die Naturforscher wie auch die Philosophen. Wir sehen bei Hegel, wie er zum Beispiel Newton nicht leiden kann, wie ihm die besondere Art, nur mechanistisch das Weltall zu denken, unsympathisch ist, wie er Newton ablehnt nicht etwa bloß in bezug auf die Farbenlehre, sondern auch als Interpreten des Kosmos. Hegel gibt sich Mühe, zu den Keplerschen Formeln über die Planetenbewegungen zurückzukehren; er analysiert die Keplerschen Formeln über die Planetenbewegungen und findet für sich, daß Newton eigentlich gar nichts hinzugefügt hat, sondern daß in den Keplerschen Formeln schon das ganze Gravitationsgesetz drinnenliegt. Und das unternimmt er aus dem Grunde, weil er - aus dem mehr im Geistigen vorhandenen Erleben Keplers - zum Ausdruck bringen will: es kommt ein wissen-

schaftliches Denken hervor, das umfassend ist und das das Äußere Naturwissenschaftliche vom Geiste aus begreiflich zu machen versucht. Kepler ist für Hegel einfach die Persönlichkeit, die imstande ist, in den Geist auch mit dem Denken einzudringen und eine Brücke zu schlagen zwischen dem, was bloß wissenschaftlich erkannt wird, und dem, was nach der Meinung des Westens bloß geglaubt werden soll, was also die Wissenschaft heraufträgt in das, was für den Westen vermeintliches Gebiet des Glaubens ist. Und ähnlich ist es mit anderen Teilen westlicher Denkungsweise bei Hegel. Aus diesem Grunde ist es bei Hegel auch, daß er ganz im Einklange mit Goethe die Newtonsche Farbenlehre streng ablehnt. Überall sehen wir schon in der Hegelschen Anlage eine Art Antipathie gegen das, was bei Newton aus dessen Anlagen heraus ganz natürlich ist. - Dafür ist bei Hegel vorhanden ein entschiedenes Talent, in dem Gedanklichen selber zu leben. Für Hegel war das einfach selbstverständlich, was Goethe gegen Schiller einwendete: Ich sehe meine Gedanken mit Augen. Das ist scheinbar eine Naivität, allein solche Naivitäten nehmen sich oftmals, richtig betrachtet, als die tiefste philosophische Weisheit aus. Hegel würde einfach nicht verstanden haben, wie man behaupten könnte, die Idee des Dreiecks sei nicht zu fassen, denn Hegels eigentliches Leben verlief ganz - wenn ich mich so ausdrücken darf - auf dem Plan des Gedankens. Für ihn war auch eine höhere Offenbarungswelt, eine Welt höherer Geistigkeit nur dadurch vorhanden, daß sie gewissermaßen ihre Schattenbilder auf die Fläche warf, die von Gedanken ausgefüllt ist. Da oben, möchte man sagen, die geistige Welt, sie wirft ihre Schattenbilder herunter auf die Fläche, auf der sich der menschliche Gedanke entwickelt, und von unten herauf entwickelt das natürliche Geschehen gleichsam seine Lichtbilder, die Schattenbilder, die auch auf die Fläche des Gedankens herauffallen und das schattieren, was von oben herunterstrahlt an Schattenkörpern. Und dadurch kommt für Hegel auf dieser Fläche des Gedan-

kens etwas zustande, das er nun in seiner Philosophie verzeichnet. Er ist dazu veranlagt, in dieser Fläche des Gedankens zu leben, das höhere Geistige in der Abschattung des Gedankens, aber als volles Geistiges zu erleben, und die Natur selbst in der Art, wie sie Licht wirft auf die Gedankenfläche, zu erleben, nicht in ihrer elementaren Eigenart, sondern in ihren Lichtbildern, die auf die Fläche des Gedankens geworfen werden.

So wird in Hegels Philosophie es zur Unmöglichkeit, in jener äußerlichen Weise Wissen und Glauben voneinander zu trennen, wie es dem Westen ganz natürlich ist. Für Hegel wird die Vereinigung der geistigen Welt, die der Westen einfach aus seinen Anlagen heraus in das bloße Glaubensgebiet verweisen will, es wird die Vereinigung dieser geistigen Welt als eine solche, von der man wissen kann, mit der sinnlich-physischen Welt zur Lebensaufgabe. Hier ist nicht mehr Wissen auf der einen Seite, Glauben auf der anderen Seite, hier ist der Menschenseele das große, bedeutsame Problem gestellt: Wie findet man im inneren Erleben selbst die Brücke zwischen Glauben und Wissen, zwischen Geist und Natur? Aber es war gewissermaßen das Tragische in Hegel, daß er dasjenige, was er in so grandioser Weise als ein Problem aufzuwerfen verstand, eigentlich nur sah in bezug auf die Fläche des Gedankens, daß er sozusagen zwar die innere Kraft, die innere Lebendigkeit des Gedankens zu erleben verstand, aber vom Inhalte des Gedankens nichts Lebendiges erfassen konnte. Nehmen Sie die Hegelsche Logik: Wiederum zurückgehen will er zum alten Begriff des Logos! Er fühlt: Wenn wir überhaupt einen realen Begriff vom Logos haben wollen, dann muß der Logos etwas sein, was nicht bloß als ein Gedachtes, sondern als ein real Wirkendes die Welt durchflutet und durchlebt. Für ihn ist der Logos nicht nur abstrakt logischer Inhalt, sondern für ihn wird er realer Welteninhalt. Aber sehen wir uns wiederum diese Logik an, den einen der drei Teile von Hegels Philosophie: Sie enthält eben nur abstrakte Begriffe!

Und so steht, so furchtbar ergreifend für den, der mit seinem ganzen Menschen auf die Hegelsche Philosophie einzugehen weiß, auf der einen Seite Hegels so grundrichtige Empfindung: Aus dem, was durch den Logos erfaßt werden kann, muß eingedrungen werden in das schöpferische Prinzip der Welt; der Logos muß sein "Gott vor der Erschaffung der Welt" - ein Hegelscher Ausdruck. Dies auf der einen Seite. Und auf der anderen Seite: dieser Logos, von Hegel selbst entwickelt, man gehe ihn durch, man beginne beim Sein, komme zu dem Nichts, zu dem Werden, zu dem Dasein, und darüber hinaus zu den Kausalitäten, dem Zweck, zu der Teleologie, und man sehe sich die ganzen Begriffe in der Hegelschen Logik an und frage sich: Ist das dasjenige, was "vor dem Beginn der Schöpfung als der Inhalt des Göttlichen" da sein konnte? Abstrakte Logik! Forderung des Schöpferischen, des Logos als Postulat, aber als rein menschliches Gedankenpostulat! Man empfinde diese Tragik, die darin liegt, indem die Hegelsche Philosophie als Überwunden galt! Sie enthält aber Momente, aus denen in der Tat neues Leben sprießen kann. Sie enthält Keime. Hegel hat sein Heil gesehen in dem Sein, Nichts, Werden, Dasein. Wenn aber heute die Leute Hegel zugeführt bekommen, dann sagen sie: Das ist eine alte Schwarte, darauf brauchen wir uns nicht einzulassen. Wenn man es aber unternimmt, sich durch einen inneren Seelenprozeß darauf einzulassen, den Begriff innerlich zu erleben, wie ihn Hegel zu erleben versuchte, und sich zu sagen: da schwinden alle Begriffe von Empirie und Rationalismus, dann wird der Gedanke erfahren und das Erfahrene unmittelbar gedacht. Da wird der Gedanke zum Erlebnis und das Erlebnis zum reinen Gedanken. Wer das mitmacht, der empfindet das Bestreben, den Gedanken aus der Abstraktheit zu erlösen - und die Hegelsche Logik als den Keim dazu, daß daraus etwas ganz anderes werden kann, wenn es sich lebendig ausgestaltet. Mir erscheint oft Hegels Logik als der Keim einer Pflanze, dem man kaum ansieht, was er werden kann, was aber doch die größten Mannigfal-

tigkeiten in sich trägt. Und mir erscheint: Wenn dieser Keim wächst, wenn ihn der Mensch liebevoll pflegt und in den seelischen Boden einsetzt, dann entsteht gerade das, was der Gedanke als Realität - gedacht nicht nur, sondern als Realität erlebt werden soll durch anthroposophische Forschung. Da haben wir das Mitteleuropäische.

Gehen wir nun zum Osten, so müssen wir heute fühlen, daß wir in Wladimir Solowiew einen Mann vor uns haben, der dazu berufen ist, immer mehr und mehr nun auch ein Inhalt unseres eigenen philosophischen Strebens zu werden, der uns so wichtig werden muß, indem wir seine besondere Charaktereigentümlichkeit auf uns wirken lassen, wie nur irgendein Philosoph. Wir sehen in Solowiew zugleich den Repräsentanten dessen, was europäisch-östliche Denkweise ist, die nicht ganz die orientalische des Asiatismus ist. Solowiew hat ja alles Europäische aufgenommen, hat es nur in seiner besonderen östlichen Art entwickelt. Aber was sehen wir da sich entwickeln mit Bezug auf menschliches wissenschaftliches Streben? Da sehen wir, wie eigentlich jene Denkweise, auf die der Westen gerade in Herbert Spencer das meiste gibt, im Grunde genommen etwas ist, auf das Solowiew herunterreicht, an dem er höchstens diejenigen Wahrheiten und Erkenntnisse, die er sucht, sozusagen illustriert. Dagegen ist das, was er auseinandersetzt, ein volles Erleben in der Geistigkeit selbst. Es tritt nicht mit dem vollen Bewußtsein hervor, es tritt mehr atavistisch, unbewußt hervor, aber es ist ein Erleben in der Geistigkeit selbst. Es ist der mehr oder weniger traumhafte Versuch, wesentlich das zu erleben, was der Westen, wiederum ganz unbewußt, auf das Gebiet des Glaubens setzt. Und so finden wir in diesem Osten eine Auseinandersetzung mit dem, was in unbestimmter Weise erlebt werden kann, was etwa sich ausnimmt wie ein einseitiges Erleben dessen, nach dem Hegel als nach der Geistigkeit der Welt von dem natürlichen Dasein aus die Brücke hinüberschlagen wollte.

Vertieft sich heute jemand, der aus mitteleuropäischer Geistesbildung hervorgegangen ist, in Solowieff, so hat er zunächst ein außerordentlich unbehagliches Gefühl. Er empfindet etwas, was ihn erinnert an manches nebelhaft Mystische, an Überhitztes im menschlichen Seelenleben, das nicht zu solchen Begriffen kommt, die sich äußerlich durch irgend etwas restlos illustrieren lassen, sondern die nur innerlich erlebt werden können. Er empfindet das vollständig Unbestimmte des mystischen Erlebens, aber er findet auch, daß Solowieff sich durchaus derjenigen Begriffsformen und Ausdrucksmittel bedient, die wir kennen, Hegelcher, Humescher, Millscher, sogar solcher, die spencerisch sind, aber als Illustration. So kann man durchaus sagen, daß er nicht im Nebulösen stehenbleibt, sondern daß er durch die Art, wie er das Religiöse als Wissenschaft behandelt, wie er es in allem sucht und als Philosophie entfaltet, durchaus an den philosophischen Begriffsentwicklungen des Westens bemessen und kritisiert werden kann.

So sehen wir heute vor uns die Situation: Auf der einen Seite das Bestreben, aus der Naturwissenschaft heraus eine Weltanschauung zu gewinnen; in der Mitte: das Naturwissenschaftliche auf die eine Seite zu stellen, das Geistige auf die andere Seite, und zu ringen mit dem Problem, die Brücke zwischen beiden zu schlagen, das alles in den unbestimmten Ausdrücken, die Hegel gebraucht hat: "die Natur ist der Geist in seinem Anderssein", "der Geist ist der Begriff, wenn er wieder zu sich zurückgekehrt ist". In allen diesen stammelnden Ausdrücken liegt das, daß er nur an der Pflege der abstrakten Gedanken das erleben konnte, nach dem er eigentlich strebte. Und dann sehen wir im Osten, wenn Solowieff redet, etwa das noch bewahrt, wie wohl die Kirchenväter in bezug auf Philosophie geredet haben mochten vor dem Konzil zu Nicäa. Er versetzt uns vollständig zurück in die drei ersten Jahrhunderte des Abendlandes. So haben wir da im Osten ein Leben in der geistigen Welt, das sich noch nicht

aufschwingen kann zu selbsteigenen begrifflichen Formulierungen, das die westlichen Formulierungen gebraucht, die westlichen Begriffe gebraucht, um sich auszusprechen, dem daher die Formulierungen etwas Unbestimmtes, sogar etwas Aufgedrängtes, Fremdes bleiben.

So sehen wir also, wie in dreifacher Art das philosophische Weltbild entfaltet ist. Und indem wir verfolgen, wie es aus den Charakteren und Anlagen der Menschen hervorgeht, können wir sehen, wie es uns heute obliegen muß, da doch Wissenschaft etwas Einheitliches über die ganze Menschheit ausbreiten muß, etwas zu finden, was sich erheben kann über die philosophischen Aspekte, die nun doch im Grunde genommen aus denjenigen Elementen noch hervorgehen, wo die Philosophie eine menschlich-persönliche Angelegenheit war. Wir fühlen heute: auf verschiedene Art lieben die Weisheit der Westen, die Mitte von Europa und der Osten. Wir begreifen, es ist noch das, was in älteren Zeiten nur da sein konnte in der Philosophie, eine innere Seelenverfassung. Jetzt aber, wo sich die Menschen in der neueren Zeit so stark differenziert haben, kommt diese Art, die Weisheit zu lieben, in ihren mannigfaltigen Weisen zum Ausdruck. Und wir können gerade vielleicht an dieser Mannigfaltigkeit so recht erkennen, was wir selber zu tun haben, insbesondere in der Mitte zu tun haben, wo ja das Problem auf der einen Seite in der tragischsten, auf der anderen Seite in der intensivsten Art aufgeworfen ist, wenn dies auch heute noch nicht in der gleichen Art, wie ich es charakterisiert habe, vor allen philosophischen Gestirnen steht.

Sehr verehrte Anwesende! Wenn ich bildlich das noch zusammenfassen sollte, was ich ausgeführt habe, so möchte ich sagen: In Solowieff spricht philosophisch der alte Priester, der in höheren Welten lebte und eine Art innerer Fähigkeit zu entwickeln hatte, in diesen höheren Welten zu leben; priesterliche Sprache, nur ins Philosophische umgesetzt, fühlt man überall

bei Solowieff. Im Westen, bei Herbert Spencer, spricht der Weltmann, der sich in die Lebenspraxis hineinschicken will, der - wie es ja aus Darwin hervorgehen kann - die Wissenschaft so ausbilden will, wie es die praktische Lebensgrundlage ergeben kann. In der Mitte haben wir weder den Weltmann noch den Priester; Fichte, Schelling, Hegel, sie sind keine priesterlichen Naturen, wie etwa Solowieff. Wir haben in der Mitte den Lehrer, haben in der Mitte den Volkspädagogen, und zwar auch da, wo etwa die deutsche Philosophie hervorgegangen ist aus der religiösen Vertiefung; da ist der Pastor wiederum zum Lehrer geworden. Das Lehrhafte haftet auch noch der Hegelschen Philosophie an. Und wir sehen, wie in der neuesten Zeit, etwa bei Oskar Külpe, die Sache so geworden ist, daß nun die Philosophie, als man sie eigentlich schon verloren hatte, nichts mehr ist als eine Zusammenfassung dessen, was die einzelnen Wissenschaften geben. Man fragt bei der unorganischen Naturwissenschaft: Was kommen da für Begriffe hervor? Man fragt bei der organischen Naturwissenschaft: Was kommen da für Begriffe hervor? bei der Geschichte, bei der Religionswissenschaft ebenso, und so weiter. Man sammelt diese Begriffe und bildet dann äußerlich abstrakt eine Einheit. Ich möchte sagen, was Gegenstand der Lehre in den einzelnen Wissenschaften ist, soll eine "Gesamtlehre" bilden. Das ist es, wozu im Grunde genommen in der Mitte nach der ganzen Veranlagung der Menschen die Wissenschaft gelangen mußte.

Blicken wir zurück auf das, was da geworden ist, so sehen wir: bei Herbert Spencer der unbedingte Glaube an die Naturwissenschaft, der unbedingte Glaube, festzuhalten an dem, was Beobachtung, Experiment und der reflektierende Verstand, der sich über Beobachtung und Experiment hermacht, erleben können, und Begriffe, die so gewonnen werden, daß man sich selbst darüber hinwegtäuscht, welcher Widerspruch darin liegt, daß man nun solche Begriffe hinauftragen will bis in den sozialen Organismus, und - trotzdem der soziale Organismus das allerwichtigste

Charakteristiken des natürlichen Organismus, das Sensorium, nicht hat - er dennoch erfaßt werden soll mit denselben Begriffen, die unten im natürlichen Dasein sich ergaben. Wir sehen die Hinneigung zu dem Naturwissenschaftlichen so stark, daß Charaktere möglich geworden sind, die, wie Newton, einseitig festhalten an dem Mechanischen und ihre Seelenbedürfnisse abseits davon befriedigen. Newton hat ja bekanntlich in ganz einseitig mystischer Weise die Apokalypse zu erklären versucht; also neben seiner wissenschaftlichen Weltanschauung hatte er seine eigenen mystischen Bedürfnisse. Sehen wir uns zum Beispiel an, was da als Naturwissenschaft aufgetreten und nach und nach im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts unbewußt in der europäischen Mitte übernommen worden ist; denn man hat die Naturwissenschaft einfach nach dem Muster dessen ausgebildet, was westliches naturwissenschaftliches Denken war. Man merkte das nicht, aber man bildete dennoch alles Weltanschauungsdenken nach dem Muster des Westens aus. Wie wild wurden die Leute, wenn irgend jemand einmal versuchte, die Goethesche Denkweise in der Physik gegenüber der Newtonschen in Schutz zu nehmen. - Und wie verlief die Entwicklung in der Biologie? Goethe hat eine Organik begründet, zu der ein Einleben in Begriffe mathematischer Art notwendig ist. Die Zeit drängte, eine Biologie zu gewinnen, die dem modernen Denken angemessener ist als das, was aus alten Zeiten heraufgekommen ist. Aber der weitere Fortschritt im neunzehnten Jahrhundert hat einmal für Mitteleuropa nicht die Goethesche Biologie angenommen, sondern die des Darwinismus, der von Begriffen durchsetzt ist, die gegenüber den Goetheschen sich so ausnehmen, wie die Begriffe des sechzehnten Jahrhunderts gegenüber denen des achtzehnten Jahrhunderts. In Mitteleuropa hatten sich einmal einzig und allein die Begriffe fortgebildet; im Westen ist man bei denjenigen Begriffen geblieben, die ausreichten für das Naturbegreifen. So kommt es, daß gewisse Begriffe im Westen einfach nicht vorhanden sind, und daß sie, als

man das westliche Denken übernommen hatte, Mitteleuropa einfach verloren gingen. Zum Beispiel der Gedanke, der lebendige Gedanke, der Begriff des Erfassens einer Wirklichkeit abgesondert von einem Empirischen, wie er bei Hegel zum Vorschein gekommen ist, der ist einfach in Mitteleuropa heute nicht vorhanden; er ging deshalb verloren, weil das mitteleuropäische Denken vom Westen überflutet worden ist.

So haben wir in Mitteleuropa die Aufgabe, hinzuschauen auf das, was naturwissenschaftliche Denkweise sein kann. Diese naturwissenschaftliche Denkweise, dem Anthroposophen wird es übelgenommen, wenn er sie mit ebensolcher Liebe pflegt, wie der Naturforscher selber. Nicht, gar nichts soll gegen die naturwissenschaftliche Denkweise von mir selbst gesagt werden; es ist nur ein Mißverständnis, wenn man dies glaubt. Aber ich muß naturwissenschaftliche Denkweise eben in ihrer Reinheit sehen und dann auch versuchen, sie in ihrer Reinheit zu charakterisieren. Und da stellen sich für den, der unbefangen der naturwissenschaftlichen Denkweise gegenübersteht, diejenigen Dinge, die diese selbst darstellen kann - so wie etwa die westlichen Forscher sie dargestellt haben, wie es Haeckel in einer genialen Weise übernommen hat -, da stellen sich diese Ergebnisse westlicher Forschungsart, wenn man sie so liest und nicht philosophisch umdeutet, nicht als Lösungen, nicht als Antworten dar, sondern sie stellen sich überall als Fragen dar. Die ganze Naturwissenschaft wird nach und nach für den Unbefangenen nicht zu einer Antwort auf Fragen, sondern zur großen Weltenfrage selbst. Überall empfindet man: Was gerade in der schönsten Weise durch diese Naturwissenschaft erforscht wird, meinetwillen bis zur Atomtheorie, die ich auch nicht negiere, sondern nur an ihren richtigen Platz stellen will, das alles wird zu Fragen, und aus dem Westen spricht eine große Fragestellung zu uns. Woher rührt diese Fragestellung? Sie rührt davon her: Wenn wir den Blick in die Außenwelt lenken und uns bloß der

Wahrnehmung, dem Gegebenen zuwenden, so haben wir darin keine volle Wirklichkeit. Wir werden als Menschen hineingeboren in die Welt, sind so konstituiert, wie wir es schon einmal sind, nehmen einen Teil der Wirklichkeit für unsere Anschauung in unser eigenes Innere herein, schauen dann die Außenwelt, das sinnlich Gegebene an, und es fehlt uns in unserer Anschauung derjenige Teil der Wirklichkeit, der in uns lebt, den wir nur im Laufe der wissenschaftlichen Entwicklung durch menschliches Ringen verbinden mit der anderen halben Wirklichkeit, die uns von außen entgegenschaut. Blicken wir nach dem Westen, so sehen wir dort die halbe Wirklichkeit mit besonderer Hingebung erforscht; aber sie liefert eine Summe von Fragen, weil sie halbe Wirklichkeit ist. So tritt uns auf der einen Seite die eine Hälfte der Wirklichkeit, das Gegebene entgegen; schaut man es richtig, so wird es zur Frage. In Mitteleuropa empfand man das Fragenhafte, das die westliche Denkweise geben kann, und man versuchte hindurchzustößen bis zum Gedanken. Das ist die Hegelsche Philosophie. Im Osten empfand man, was über dem Gedanken lebt, was zum Gedanken hinunterwirkt; aber man kam nicht dazu, es selbst so weit zum Leben zu erwecken, daß sozusagen das Fleisch auch ein Knochensystem ergab. Solowieff war fähig, in seiner Philosophie Fleisch, Muskeln, auch Blut zu entwickeln, aber das Knochengerüst fehlt. Und daher nahm er die Hegelschen Begriffe, die Humeschen und andere und bildete damit dem, was er zu sagen hatte, ein fremdes Knochensystem ein. Erst wenn man in der Lage ist, nicht mehr ein fremdes Knochensystem zu gebrauchen, dann verwandelt sich das, was im Geistigen erlebt werden kann, was aber so, wie es etwa bei Solowieff auftritt, ein schattenhaftes Dasein führt, weil es sich nicht zum Knochensystem durchbilden und dadurch anschaulich werden kann. Wenn man dabei nicht stehenbleiben wird, wie sich nur äußerlich ein Knochensystem entwickelt, sondern wenn man stehenbleibt in der

Geistigkeit und sich vorbereitet durch starke geistige Begriffe, dann entwickelt man für das geistige Erleben selbst das innere Knochensystem, entwickelt die Begriffe, die man braucht. Dazu sollen jene Übungen sein, die zum Beispiel in meinen Schriften "Geheimwissenschaft", "Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?" und anderen gegeben sind. Da entwickelt man das, was nun wirklich zu einem inneren Begriffsorganismus werden kann. Das ist dann die andere Seite der Wirklichkeit. Diese Seite der Wirklichkeit hat ihre Keime in der östlichen Philosophie. In Mitteleuropa gab es immer nur das große Problem: zwischen Natur und Geist die Brücke zu schlagen. Es ist für uns zu gleicher Zeit ein bedeutsames historisches Problem geworden: die Brücke zu schlagen zwischen West und Ost, und diese Aufgabe muß heute vor uns stehen in der Philosophie. Diese Aufgabe führt aber zugleich hinein in die Anthroposophie. Wird die Anthroposophie innerlich fähig, sich selber in dem Gedankenenerleben lebendige Gestalt zu geben, dann darf sie auch auf der anderen Seite ganz materialistisch die natürliche Wirklichkeit erleben, wie man sie im Westen erlebt; denn dann wird nicht durch abstrakte Begriffe, sondern im lebendigen Wissenschaftstringen die Brücke gebaut zwischen dem bloßen Glauben und dem Wissen, zwischen dem Erkennen und der subjektiven Gewisheit. Dann wird aus der Philosophie eine wirkliche Anthroposophie entwickelt, und die Philosophie kann jederzeit von dieser lebendigen Wissenschaft befruchtet werden. Das wird die Hegelsche Philosophie erst wiederum zum Leben erwecken können, wenn ihr durch das anthroposophische Erleben Lebensblut geistiger Art eingesetzt wird. Dann wird nicht mehr eine Logik dastehen, die so abstrakt ist, daß sie nicht der "Geist jenseits der Natur" sein kann, wie Hegel wollte, sondern daß sie das wirklich sein kann, indem nicht der abstrakte, sondern indem der lebendige Geist von der Philosophie erfaßt wird.

Das gab der Anthroposophie zunächst die Aufgabe: zu unter-

suchen, wie muß gemäß unserem heutigen Standpunkte, der nun wiederum Jahrzehnte hinter Hegel liegt, die Brücke geschlagen werden zwischen dem, was wir Wahrheit nennen auf der einen Seite, die die volle Wirklichkeit umfassen muß, und dem, was wir Wissenschaft nennen auf der anderen Seite, die nun auch die volle Wirklichkeit umfassen muß. Kurz, es mußte das Problem gestellt werden, und das ist das wichtigste aus der Anthroposophie hervorgehende philosophische Problem: Welches ist die Beziehung zwischen Wahrheit und Wissenschaft?

Dieses Problem möchte ich in der Einleitung heute an die Spitze derjenigen Betrachtung gestellt haben, von der ich glaube, daß sie nun folgen werde.

M. Mamey