

G. A. Bondarew Organon der neuen Kulturepoche

G. A. Bondarew

Die „Philosophie der Freiheit“ von
Rudolf Steiner als Grundlage der Logik
des anschauenden Denkens.
Religion des denkenden Willens.
Organon der neuen Kulturepoche.



G. A. Bondarew
Die „Philosophie der Freiheit“
von Rudolf Steiner als Grundlage der Logik
des anschauenden Denkens.
Religion des denkenden Willens.
Organon der neuen Kulturepoche

Gewidmet den Teilnehmern der methodologischen
Seminare, die der Autor während der letzten sieben
Jahre im Rahmen der Freien Philosophischen
Assoziation in Basel, Bern, Zürich, Arlesheim,
Konstanz und Hamburg abhielt.

G. A. Bondarew

Die „Philosophie der Freiheit“ von
Rudolf Steiner als Grundlage der Logik
des anschauenden Denkens.
Religion des denkenden Willens.
Organon der neuen Kulturepoche.

„Von dieser Tatsache, dass die Ideen des Menschen
nicht nur „denkend“ bleiben, sondern im Denken
„sehend“ werden, hängt unermesslich viel ab.“
Rudolf Steiner



F. P. A.
2005

Aus dem Russischen: Jeremias Fürst
Redaktor: Ludmila Bondarewa

Ausgabe der Freien Philosophischen Assotiation (Basel) 2004

© G. A. Bondarew

ISBN 3-033-00184-X

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	24
Methodologie und Wissenschaft	
1. Zur Geschichte der Frage	24
2. Methodologische Konzeptionen	33
3. Wissenschaft und Philosophie	44
4. Wissenschaft und Naturkunde	51
5. Wahrnehmung und Begriff	54
6. Denkrichtungen, welche die Anthroposophie begleiten	61
7. Das Subjekt der Erkenntnis in der Methodologie der Wissenschaft	73
I Der Evolutionismus	
1. Einleitende Bemerkungen	79
2. Die Systemobjekte und ihre Urphänomene	84
3. Von den Kategorien der Entwicklung	93
4. Bewusstsein, Sein, Form	101
II Der Evolutionszyklus der Welt als System	
1. Der Mensch als System	114
2. Die drei Etappen der Metamorphose des Bewusstseins	120
3. Die Christologie der Dialektik	129
4. Die drei Logoi und der Anfang der Welt	138
5. Vom Anfang der Welt zum Äon der Erde	143
6. Der Mensch im Gefüge der Welteneinheit	151
III Das Siebengliedrige System der Welt und des Denkens	
1. Der Esoterismus der mathematischen Denkmethode	158
2. Der „gezählte“ evolutionäre Mensch	162
3. Die drei Logoi und ihre Beziehungen	168

4.	Manvantara und Pralaya	178
5.	Der Makro-Anthropos	185
6.	Ästhetik und Ethik der Evolution	192
7.	Die Dialektik des Makrokosmos	202
8.	Die Struktur des siebengliedrigen Denkens	214

„Die Philosophie der Freiheit“

Teil 1

Wissenschaft der Freiheit

<i>Kapitel 1.</i>	<i>Das bewusste menschliche Handeln</i>	<i>229</i>
-------------------	---	------------

IV	Überblick über die Literatur	254
-----------	---	------------

„Die Philosophie der Freiheit“

<i>Kapitel 2.</i>	<i>Der Grundtrieb zur Wissenschaft</i>	<i>274</i>
-------------------	--	------------

V	Der religiös-ethische Charakter der Gedankenmetamorphosen	288
----------	--	------------

„Die Philosophie der Freiheit“

<i>Kapitel 3.</i>	<i>Das Denken im Dienste der Weltauffassung</i>	<i>312</i>
-------------------	---	------------

VI	Der Begriff (die Idee) und die Wahrnehmung (die Erfahrung).	
1.	Die drei Welten	336
2.	Die Genese des Begriffs	339
3.	„Die sinnliche Erscheinung“ und „das Denken“ in der Weltanschauung des Ideal-Realismus	347
4.	Goethe, Hegel und Rudolf Steiner	353
5.	Die naturwissenschaftliche Methode Goethes und Rudolf Steiners	356
6.	Das Subjekt der Erkenntnis	361

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 4. Die Welt als Wahrnehmung 366
Die drei Aspekte der Symmetrie 398

VII Vom abstrakten zum bildlichen Denken

1. Primäre und sekundäre Qualitäten 402
2. Über einige Besonderheiten von Qualität und Quantität 408
3. Welches Verhältnis besteht zwischen Denken und Sein? 413
4. Das Göttliche und das Abstrakte 417
5. Die reine Aktualität des Denkens 426

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 5. Das Erkennen der Welt 430

VIII Das Werden des Homo Sapiens

1. Vom Naturmenschen zum Vernunftmenschen 457
2. Homo erectus 463
3. Das Urphänomen des Menschen in verschiedenen Globen 467
4. Die Struktur des Weltalls und der Mensch 477
5. Der biblische Schöpfungsmythos im Lichte der Anthroposophie . 481
6. Ein gesamthaftes Bild des Menschen 487
7. Die geistig-materielle Evolution des Menschen als Art
und die Ontogenese des „ich“. 490

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 6. Die menschliche Individualität 501

IX Erinnerungsvorstellung

1. Das Urphänomen des Werdens des Menschens zum Geist 513
2. Ein Sprung über den Abgrund des Nichts 518
3. Die dreigliedrige Körperlichkeit und die Erinnerung 522
4. Das Phänomen des Menschen 536
5. Die Erinnerungen außerhalb des physischen Leibes 553

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 7. Gibt es Grenzen des Erkennens? 562

X Die kosmische Intelligenz

1. „Die Wurzelgeheimnisse“ der Evolution des Menschen 585
2. Die Verkörperung der Evolution der Welt in den Menschen 588
3. Was ist Intelligenz? 594
4. Die Imagination der Intelligenz 601
5. Die Intelligenz im natürlichen Jahreszyklus 605
6. Christus, Michael und die kosmische Intelligenz 613

„Die Philosophie der Freiheit“

Teil II.

Die Wirklichkeit der Freiheit

Kapitel 8. Die Faktoren des Lebens 628

XI Denken – Fühlen – Wollen

1. Die drei Ebenen des Seelenlebens 635
2. Die übersinnliche Natur des Denkens 639
3. Die Alchimie der Evolution 643
4. Das System „Mensch – Welt“ 650
5. Vom Organischen zum Geistigen 663
6. „Und das Licht scheint in der Finsternis“ 675

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 9. (2). Die Idee der Freiheit. 679

XII Die dreieinige Seele und das freie Wollen

1. Die Empfindungsseele und der Seelenleib 708
2. Die Verstandesseele 716
3. Die Bewusstseinsseele 721
4. Seele und Geistselbst 724
5. Jakin, Boas, M. 728

6.	Das „Nichts“ und das „Alles“	737
----	------------------------------------	-----

„Die Philosophie der Freiheit“

	<i>Kapitel 10. (3). Freiheitsphilosophie und Monismus.....</i>	<i>740</i>
--	--	------------

XIII „Système de la nature“

1.	Ein nicht-organischer und ein organischer Blick auf das System	752
2.	Wissenschaft und Religion	755
3.	Sittlichkeit und Naturgesetze	760
4.	Die Evolution der Arten im System der Natur	765
5.	Die „Vertikale“ des Systems der Natur	772
6.	Fazit	779

„Die Philosophie der Freiheit“

	<i>Kapitel 11. (4). Weltzweck und Lebenszweck (Bestimmung des Menschen).....</i>	<i>783</i>
--	--	------------

XIV Die höhere, geistige Welt der Natur

1.	Die vier Erzengel im Jahreszyklus	791
2.	Die drei Ebenen des Weltenseins	797
3.	Die Fünfgliedrigkeit im siebengliedrigen Zyklus des Jahres	800
4.	Das Gesetz des freien Menschen	807

„Die Philosophie der Freiheit“

	<i>Kapitel 12. (5). Die moralische Phantasie (Darwinismus und Sittlichkeit)</i>	<i>815</i>
--	---	------------

**XV Das „salomonische“ und das „nathanische“
Christentum im Mysterium des Jahres**

1.	Der Atem der Erde und des Menschen	833
2.	„Ein Weib, mit der Sonne bekleidet“	837
3.	Der Kreislauf des Menschen in der Natur	841
4.	Zarathustra und die Nathanische Seele	844
5.	Der Immanentismus Gottes in der Welt	851

„Die Philosophie der Freiheit“

*Kapitel 13. (6). Der Wert des Lebens
(Pessimismus und Optimismus). 853*

**XVI Der soziale und metahistorische Aspekt der
„Philosophie der Freiheit“. (Vollendung von
Kapitel X – „Die kosmische Intelligenz“.)**

1. Der Kosmos der Weltanschauungen 885
2. Das Weltenkreuz der Weltanschauungen 889
3. Idealismus und Realismus 896
4. Die Krise der Kulturen 898
5. Der Erzengel Michael und die „Zahl des Tieres“ 902
6. Arabismus – Platonismus – Aristotelismus 908

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 14. (7). Individualität und Gattung 915

XVII Liebe, moralische Phantasie, Freiheit 921

„Die Philosophie der Freiheit“

Die letzten Fragen

Teil III

Die Konsequenzen des Monismus 929

Abschluss 944

Anmerkungen 945

Bibliographie der Werke Rudolf Steiners 955

Namensregister 965

Vorwort

Seiner Lehre, der Anthroposophie, gab Rudolf Steiner noch einen anderen Namen – Geisteswissenschaft –, und er betrachtete beide Bezeichnungen als Synonyme. Dabei begriff er sehr wohl, wozu ein solcher Schritt verpflichtet: dass jedes Kenntnisgebiet nur dann ein Recht besitzt, sich Wissenschaft zu nennen, wenn es sich überzeugend und allseitig in Übereinklang mit den in der betreffenden Etappe des wissenschaftlichen Denkens bestehenden Kriterien der Wissenschaftlichkeit bringen lässt, ihre methodologischen Grundsätze formuliert sowie systematisch beschreibt. Es gibt nämlich keine Wissenschaft ohne Methodologie; dies gilt auch – und sogar in besonderem Masse – für die Wissenschaft über den Geist.

Wir treffen den Kern der Sache, wenn wir festhalten, dass Rudolf Steiner im Verlauf seiner ganzen wissenschaftlichen Tätigkeit, angefangen bei ihren ersten Schritten, dem, was in der deutschen Philosophie die Bezeichnung „Wissenschaftslehre“ erhalten hat, erstrangige Aufmerksamkeit zuteil werden ließ. Bei seiner Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Forschungen, Forschungen auf dem Gebiet der Philosophie der Wissenschaft sowie einer ganzen Reihe von Feldern der Naturwissenschaft schuf er unablässig das methodologische Fundament seines wissenschaftlichen Systems; dieses diente im weiteren als Stütze auch für rein geistige Forschungen, die dadurch einen geisteswissenschaftlichen Charakter erhielten.

Seine erkenntnistheoretischen Ideen entwickelte Rudolf Steiner anfänglich auf der Grundlage der Erforschung der Weltanschauung Goethes. Doch bald formulierte er auch seine eigenen Leitsätze, die für die traditionelle Wissenschaft vollkommen neu waren. Nachdem er die Sackgassen beleuchtet hatte, in welche sie gegen Ende des 19. Jahrhunderts hineingeraten war, machte er die Ursache der Erkenntnis Krise begreiflich, die das geistige und soziale Leben Europas zerstörte, und zeigte auf, dass ein Ausweg aus dieser Krise möglich ist, wenn die Wissenschaft die Probleme des *Geistes* zu lösen beginnt, an die sie durch die ganze vorhergehende Entwicklung des menschlichen Denkens herangeführt worden ist.

Große Aufmerksamkeit schenkte Rudolf Steiner der Ausarbeitung der Prinzipien des Evolutionismus in der Erkenntnis. Als Ausgangspunkt wählte er hier die Lehre Goethes von der Metamorphose. Dank der neuen Methodologie wurde diese auf die Sphäre der seelisch-geistigen Prozesse, der Metageschichte sowie den ganzen Entwicklungsprozess der Welt überhaupt ausgeweitet.

Auf streng gesetzmäßiger Grundlage führte Rudolf Steiner in seine Wissenschaft und ihre Methodologie als ein die Erkenntnis ungeheuer bereicherndes Element die *Esoterik* ein: *die Erfahrung der Erkenntnis der Gesetze der Existenz übersinnlicher Welten*, wobei er als erstes mittels Aufdeckung des ontologischen Wesens des Denkens, des denkenden Bewusstseins, seiner Genese sowie schließlich der kontinuierlichen Verbindung der Logik und Dialektik mit der *anschauenden Form des Denkens* die praktische Möglichkeit einer faktisch unbegrenzten Erweite-

rung der Grenzen der *Erkenntnis* auf der Grundlage einer Erweiterung der Grenzen des *Bewusstseins* begründete.

Die Anthroposophie betrat die Welt zu dem Zeitpunkt, wo eine breite Popularisierung des Okkultismus begann und dieser immer neue Sphären der Kultur durchdrang und die bestehenden Prinzipien der Wissenschaftlichkeit zu erschüttern trachtete. Dies ereignete sich am Ende des 19. sowie am Anfang des 20. Jahrhunderts. Damals machten sich im kulturell-historischen Prozess tiefe qualitative Veränderungen bemerkbar, deren Natur außerhalb der Anthroposophie bisher nirgends begriffen worden ist. Durch diese Veränderungen wurde im Grunde genommen dieses erste offene Auftreten des Okkultismus bedingt, als dessen hauptsächliche Züge sich leider sein Unvermögen, einen wirklichen Dialog mit der Wissenschaft in einer auch für sie verständlichen Sprache zu beginnen, sowie sein dem Wesen nach nicht-wissenschaftlicher Charakter erwiesen, was dem Geist der neuen Epoche ganz und gar nicht entsprach und sie deswegen meist nur in einen chaotischen Zustand versetzte und den Okkultismus bloßstellte, den Zugang zu ihm auch oberflächlichen Menschen eröffnete, allerlei „Mystikern“ und „Wundertätern“, die keinerlei Gefühl für die wirklichen Aufgaben der Epoche besaßen. Und dieser Zustand hält bis zum heutigen Tage überall dort an, wo man, zum Okkultismus Zuflucht nehmend, nichts mit der *Geisteswissenschaft* gemein zu haben wünscht. Alles irgendwie Neue, was in den letzten Jahrzehnten auf diesem Gebiet erschienen ist, geht nicht über Versuche hinaus, gewisse Erfahrungen im Übersinnlichen als vermeintliche Erweiterung der Grenzen des Verständnisses der Materie zu deuten. In anderen Fällen, wo man mit dem Materialismus nichts zu tun haben will und eine grundsätzliche Anstrengung zur Veränderung des Bewusstseins mittels okkultischer Praktiken unternimmt, geschieht es oft, dass man einen herausgebildeten Persönlichkeitstyp radikal zerstört, ohne irgendeine Gegenleistung zu bieten. Dann kommt es zu Rückfällen ins Gruppenbewusstsein, ja sogar zu Phänomenen der Persönlichkeitsersetzung. Der leicht fassliche Komplex irgendeiner „Glaubenslehre“, zu der man in solchen Fällen greift, erweist sich, wenn man ihn bis zu seinem logischen Ende durchdenkt, schließlich nur als verschleierte Form ein und desselben Materialismus.

Auf dies gilt es gleich zu Anfang unbedingt hinzuweisen, weil es unter den Bedingungen der okkulten „Renaissance“, in welche die Zivilisation versinkt, sogar noch schwieriger ist, über die wahren Belange und Aufgaben des Geistes zu sprechen, als während der Epoche der Vorherrschaft von Materialismus und Atheismus.

Das grundsätzlich Neue am Esoterismus, welcher die heutige zivilisierte Welt in Gestalt der Anthroposophie betreten hat, besteht darin, dass er *mit der Erkenntnistheorie beginnt*. Dadurch tritt er in einen kontinuierlichen Zusammenhang mit dem gesamten Kulturerbe der Menschheit, als dessen hauptsächlicher Faktor sich das Werden des individuellen Ich-Bewusstseins erweist.

Im Verlauf der letzten Jahrhunderte reifte in diesem Werden eine Krise heran. Ihre Ursachen sind in der Verarmung der Menschenerkenntnis zu suchen, welche sich einseitig in Richtung auf die sinnliche Realität verengte, was seinerseits durch

die Unfähigkeit des Menschen hervorgerufen war, sich unter den Bedingungen immer rasanterer Veränderungen zu begreifen, die sich sowohl innerhalb seiner selbst wie innerhalb der ganzen ihn umgebenden kulturellen und sozialen Sphäre abspielten. Gerade diesen Mangel in der Entwicklung hilft die Anthroposophie wettmachen, indem sie dem Menschen zeigt, auf welche Weise und warum er sich in jeder Hinsicht bemühen muss, vom eigenen, sich seiner selbst bewussten Ich auszugehen. Besonders bedeutsam ist, was Rudolf Steiner hierzu in der „Philosophie der Freiheit“ sagt.

Einen Zugang zu diesem Buch zu finden, der seinem Wesen entspricht, ist nicht ganz einfach, was man von Verfasser selbst direkt erfahren kann. Über kein anderes seiner Bücher hat sich Rudolf Steiner so oft geäußert wie über dieses. In einem Vortrag, den er erst gegen Ende seines Lebens hielt, erinnert er sich: „Diese ‘Philosophie der Freiheit’, ich habe sie konzipiert in den achtziger Jahren, niedergeschrieben in dem Beginne der neunziger Jahre, und ich darf wohl sagen: bei denjenigen Menschen, die dazumal eigentlich sogar die Aufgabe gehabt hätten, den Grundnerv dieser ‘Philosophie der Freiheit’ irgendwie wenigstens ins Auge zu fassen, fand ich mit dieser ‘Philosophie der Freiheit’ überall Unverständnis. ... Dies liegt an folgendem: Die Menschen, auch die sogenannten denkenden Menschen der Gegenwart, kommen mit ihrem Denken eigentlich nur dazu, in ihm ein Abbild der sinnlichen Außenwelt zu erleben. Und dann sagen sie: Vielleicht könnte einem in dem Denken auch etwas kommen von einer überphysischen Welt; aber es müsste dann das auch so sein, dass gradeso, wie der Stuhl, wie der Tisch draußen ist, und von dem Denken vorausgesetzt wird, dass es drinnen ist, so müsste nun dieses Denken, das da drinnen ist, auch auf irgendeine Weise erleben können ein außerhalb des Menschen zu erfassendes Übersinnliches, wie der Tisch und der Stuhl außerhalb sind. – So ungefähr dachte sich *Eduard von Hartmann* die Aufgabe des Denkens.

Nun trat ihm gegenüber dieses Buch, die ‘Philosophie der Freiheit’. Da ist das Denken so erlebt, dass innerhalb des Denk-Erlebnisses man dazu kommt, gar nicht anders vorstellen zu können, als: Wenn du im Denken richtig *drinnen* lebst, lebst du, wenn auch zunächst auf eine unbestimmte Weise, im Weltenall. Dieses Verbundensein im innersten Denk-Erlebnis mit den Weltgeheimnissen, das ist ja der Grundnerv der ‘Philosophie der Freiheit’. Und deshalb steht in dieser ‘Philosophie der Freiheit’ der Satz: In dem Denken ergreift man das Weltgeheimnis an einem Zipfel ... wenn man das Denken wirklich erlebt, dass man sich fühlt nicht mehr außerhalb des Göttlichen... Erfasst man das Denken in sich, so erfasst man das Göttliche in sich... Man steht in einer Welt drinnen, von der man weiß: sie ist nicht von da und dort im physischen Erdenraum bedingt, sondern sie ist bedingt von der ganzen Weltensphäre. Man steht in der ätherischen Weltensphäre drinnen. Man kann nicht mehr zweifeln an der Gesetzmäßigkeit der Weltenäthersphäre, wenn man das

Denken so erfasst hat, wie es in der 'Philosophie der Freiheit' erfasst ist.“ (GA. 232, 23.11. 1923. *)

Das Denken ist dazu berufen, den Menschen mit der Welt seines Ursprungs zu vereinen, von der er sich getrennt hat, ja aus der er vertrieben wurde, um ein individuelles Geschöpf zu werden. Beim langen evolutionären Prozess, den er danach durchlief, waren die letzten fünftausend Jahre für ihn am schwierigsten und geistig am dunkelsten. In der östlichen esoterischen Tradition wird diese Periode auch genau so, nämlich die „dunkle“ genannt: Kali-Yuga. Die Entwicklung des Menschen in ihr verlief so, dass er Schritt für Schritt seine frühere, nicht individualisierte Wahrnehmung der übersinnlichen Welten einbüßte und immer mehr zur individuellen irdischen Erfahrung der Wahrnehmung und des Denkens gelangte. Diese spielten eine dominierende Rolle bei der Formierung des kulturell-historischen Prozesses, bei der Entwicklung der Wissenschaften, der Künste, der Religionen. „Und in dem“, so Rudolf Steiner, „was losgelöst vom Göttlich-Geistigen als menschlich-geistige Geschichte wird, kann von dem Menschen die freie Intelligenz und der freie Wille erlebt werden“ (GA. 26, S. 172).

Ihr Erleben, und darüber hinaus ihre individuelle Meisterung, stellen vorderhand ein schwer zu erreichendes Ziel des irdischen menschlichen Seins dar. Im Verlauf des kulturellen Prozesses wurden erst wesentliche Vorbedingungen für ihre Erreichung geschaffen: Der Mensch hat in einer Reihe von Inkarnationen eine individuelle, dreieinige Seele entwickelt – Empfindungsseele, Verstandesseele und Bewusstseinsseele. In dieser psychologisch kompliziert strukturierten Seele erarbeitet der Mensch den individuellen Geist, der mit den Eigenschaften des Selbstseins sowie der Selbstbestimmung ausgestattet ist. Und nun ist die Zeit gekommen, wo es dem Menschen bei dieser Erarbeitung obliegt, aus dem Stadium der Vorbereitung ins Stadium der *Verwirklichung* überzugehen.

Ganz am Ende des 19. Jahrhunderts, im Jahre 1899, vollendete sich die Epoche des Kali-Yuga, und es begann eine neue, „helle“ Epoche, in welcher die früheren Gesetze der Entwicklung, welche zur *Loslösung* des Menschen vom Übersinnlichen beigetragen hatten, durch neue ersetzt werden, die zur *Wiedervereinigung* mit ihm beitragen. Deshalb wurde es für den Menschen unabdingbar, all das, was die Triebkräfte der Zivilisation und der Kultur ausmacht, grundlegend zu überprüfen. Selbst auf ihrer äußeren, exoterischen Ebene wird die doppelte, *sinnlich-übersinnliche* Realität fortan in immer größerem Maße ihre Rechte fordern.

Während der finsternen Epoche sträubten sich die Menschen einige Jahrhunderte lang (wenn auch nicht ohne Grund) dagegen, die übersinnliche Realität anzuerkennen. Als Ergebnis triumphierte die materielle Kultur, die eine starke Einseitigkeit in der Entwicklung hervorrief. Jetzt ist es erforderlich, sie ungeachtet ihrer ungeheuren

*) Bei den Werken Rudolf Steiners erfolgen die Quellenverweise nicht in Fußnoten, sondern im Text selbst, wobei wir die Nummer des betreffenden Bandes nach dem Katalog der Gesamtausgabe (GA) sowie das Datum, an dem der betreffende Vortrag gehalten wurde, oder die Seite angeben. Die Bibliographie steht am Ende dieses Buchs.

Trägheit zu wandeln. Vieles muss dabei sterben, doch nur darum, um in neuer Gestalt *wiedergeboren zu werden*. Und es wird wiedergeboren werden, wenn es den Menschen gelingt, auf jene Wege vorzudringen, auf denen ein neuer Aufstieg in die *wirkliche* geistige Welt möglich ist.

* * *

Das individuelle Leben des Menschen stützt sich auf die Erfahrung des Denkens, des Fühlens und der Willensäußerung. Sie bilden in der Seele eine untrennbare Einheit, doch die dominierende Rolle unter ihnen spielt zweifellos das Denken, das denkende Bewusstsein. Gleichgültig wie der zivilisierte Zeitgenosse dieses in sich entwickelt hat: Unter den sich mit dem Eintritt des 20. Jahrhunderts jäh verändernden Bedingungen lief die Hauptaufgabe, ja sogar die Pflicht seiner Existenz auf das Verständnis dessen hinaus, *wodurch dieses Bewusstsein bestimmt und bewegt wird*.

Beim Intellektualismus, der in den letzten vier bis fünf Jahrhunderten kolossal gewachsen ist, handelt es sich um ein zweiseitiges Schwert, und es gilt jene Aufgabe um jeden Preis so zu lösen, dass die Handhabung dieses Schwertes dem Menschen zum Wohl gereicht; sonst ist es, wie die Erfahrung des 20. Jahrhunderts zeigt, dazu imstande, all jene in die Knechtschaft des Gruppen- oder Kollektivbewusstseins hinabzustoßen, die nicht wissen, wie man sich seiner bedient. Dies ist der Grund dafür, dass auf natürliche Weise (d.h. kraft der objektiven Entwicklungsgesetze) die Frage nach den Grenzen der Bedingtheit und dem Anfang der Selbstbestimmung des denkenden Bewusstseins, die man ohne Erforschung der sinnlich-übersinnlichen Genese des Bewusstseins nicht lösen kann, sich in der Anthroposophie als die grundlegendste erweist, doch übrigens nicht in dem Sinn, dass eine solche Forschung einen Selbstzweck darstellen würde. Nein, der sich selbst genügende Zweck der Anthroposophie besteht darin, dem Menschen, der die Welt in ihrem doppelten, gleichzeitig sinnlichen und übersinnlichen Wesen erkennt, bei der Entwicklung seines individuellen Ich als Zentrum der selbsterkennenden Persönlichkeit behilflich zu sein, welche sich in der Vielfalt der seelischen und geistigen Eigenschaften offenbart. Darum nannte Rudolf Steiner seine Geisteswissenschaft auch Anthroposophie. In ihr wird von den verschiedensten Seiten methodologisch begründet das Recht der Wissenschaft auf einen objektiven Anthropozentrismus festgehalten, dessen Gnoseologie auf den Stufen des seine Grenzen unendlich erweiternden Bewusstseins aufsteigt. Der Mensch, als Mittelpunkt zweier Welten – der phänomenalen und der noumenalen – stellt gewissermaßen das subjektivierte Objekt geisteswissenschaftlicher Forschungen dar, bei denen die Erkenntnis als Prozess und die individuelle Entwicklung des erkennenden Subjekts sich gegenseitig bedingen. Die Erkenntnis besitzt vom anthroposophischen Gesichtspunkt aus nur in dem Masse einen Wert, in dem sie fähig ist, *den Wert des menschlichen Seins zu erhöhen*.

Der Geisteswissenschaft sind jegliche dogmatischen Züge fremd. Ihr Gegenstand stellt die Begründung der Möglichkeit zu einer qualitativen Veränderung des Bewusstseins dar, seines Übergangs zu höheren Ebenen, die Begründung der Möglichkeit übersinnlicher Erfahrung *vor* ihrem Eintreten. In dieser Richtung hat sich im Grunde genommen auch die ganze Entwicklung der Philosophie bewegt, angefangen bei ihren ersten Gehversuchen. Das aufgezeigte Problem wurde in dieser als die Möglichkeit für das Bewusstsein, *das Sein* zu erlangen, charakterisiert. Begonnen hat das ausgeprägte Scheitern bei der Ausarbeitung dieses Problems gegen Ende des 19. Jahrhunderts, mit dem Entstehen der transzendentalistischen Denkweisen, die auf die philosophische und dann auf die psychologische Erforschung des Unterbewusstseins angewandt wurden, statt Wege zur Veränderung des Bewusstseins selbst zu suchen, womit sich die vorhergehende philosophische Epoche befasst hatte: Damals sprach beispielsweise Schelling von dem „Organ der Anschauung“, das fähig sei, die Welt in ihrer Einheit zu erfassen („Philosophie der Offenbarung“), und Fichte nannte als Bedingung für das Verständnis seiner „Wissenschaftslehre“ die Entwicklung eines inneren „Sinneswerkzeugs“ – eines Sinnesorgans, „für das nur Geist ist und durchaus nichts Anderes“. ¹⁾

In der Vergangenheit hat die Philosophie oftmals falsche Wege eingeschlagen, die ihr letzten Endes jedoch alle zum Nutzen gereichten. Allerdings erwies sich ihre letzte Richtungsänderung als fatal, was anscheinend nur Einzelne zu begreifen fähig sind, obgleich ihre Folgen sozusagen aus allen Rissen der zerfallenden Zivilisation herauslugen.

Das Problem liegt darin, dass der Weg zur Entwicklung des Bewusstseins, auf dem dieses von seiner sippenhaften, halbhellseherischen, dann mythologischen, bildhaften Form zur reinen Reflexion emporstieg, die sich so glänzend im Idealismus der klassischen deutschen Philosophie offenbart, nur *ein* bestimmtes Stadium der Entwicklung der Menschwerdung als *Art* darstellt. In diesem Stadium hat er sich als *Homo sapiens* herausgebildet, realisiert und *erschöpft*. Aus diesem Grund fand er sich schließlich auf dem Kreuzweg zweier Alternativen wieder, wo er notwendigerweise eine Entscheidung treffen muss: Entweder auf bestimmte Weise sein Bewusstsein entwickeln und eine höhere Stufe des Individuums erklimmen, oder aber sich mit dem Erreichten zufrieden geben und dessen quantitative Eigenschaften vervollkommen; im letzteren Fall stehen dem Menschen unvermeidlich ein Rückstand in seiner Entwicklung sowie allmähliche Entartung bevor.

Schon am Ende des 18. Jahrhunderts trat eine neue geistige Entwicklung auf, die zur Metamorphose des Menschen als Art führt. Auf eindruckliche Weise offenbarte sie sich in Phänomen Goethes. Die von diesem Universalgenie entdeckte anschauende Urteilskraft, die er bei seinen naturwissenschaftlichen Forschungen in breitem Umfang nutzte, war eben eine Erscheinung der Tätigkeit jenes Sinnesorgans, von dem Fichte gesprochen hatte. Indem er dieses praktisch beherrschte, demonstrierte Goethe eine (im Unterschied zu der Hegelschen) qualitativ neue Phänomenologie des Geistes: die Phänomenologie des *wahrnehmenden* Denkens.

In gewissem Sinne kehrte die Kultur in der Gestalt Goethes zu ihrer antiken Quelle zurück, wo solche Geister wie Sokrates und Platon schöpferisch gewirkt hatten, doch kam sie auf einer qualitativ anderen Stufe wieder, indem sie eine ungeheure Entwicklungsspirale durchmachte, deren Frucht das souveräne, durch die Erfahrung der sinnlichen Wahrnehmungen und Reflexionen filigranartig herausgearbeitete, zwar nicht substantielle, doch ganz individuelle kleine „ich“ des Menschen war. Nun steht es vor den Toren der intelligiblen Welt, die zur Zeit Platons verschlossen wurden und sich erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts wieder zu öffnen begannen. Doch um sie zu durchschreiten, muss dieses „ich“ eine Metamorphose nach dem Goetheschen „Stirb und werde“ durchlaufen. Zu einem solchen Akt ist die ganze, gigantische vorhergehende Erfahrung der Kultur nichts weiter als eine unabdingbare Voraussetzung und ein Ausgangspunkt. Ohne jeden Zweifel ist diese Erfahrung unschätzbar, doch gegen Ende des 19. Jahrhunderts war die Entwicklung, der sie diente, vom Standpunkt der hauptsächlichen Aufgaben des Werdens des menschlichen Ich-Bewusstseins aus gesehen am Ende angelangt. Sie enthält auch weiterhin eine bestimmte Aktualität, hauptsächlich für jene, welche in der Entwicklung zurückgeblieben sind und darum das Versäumte nachholen müssen, ehe sie einen qualitativ neuen Schritt unternehmen können. Andere aber, dank deren Schaffen die erneuernden Geistesimpulse auf die Kultur einwirken und sie – ungeachtet aller Fehler, Widersprüche und Verwirrungen – vorwärts bringen, erleben den Zustand des *Homo sapiens* als etwas, das den geistigen Fortschritt hemmt. Unter diesen Schöpfern finden wir nicht nur Goethe und Rudolf Steiner, sondern eine ganze Plejade hervorragender Geister, welche, um es bildlich zu sagen, die Pforten des Himmels zwar nicht öffneten, doch immerhin an sie klopfen. Und gerade dieses „Pochen“ erwartete man auf jener Seite von Menschen auch. Wir gehen nicht fehl, wenn wir zu dieser Plejade Novalis und Schiller, Leo Tolstoi und den „Kämpfer gegen seine Zeit“ Nietzsche zählen, aber auch einen einsamen Philosophen, den Theoretiker des Anarchismus Kaspar Schmidt (Max Stirner). Ferner sehen wir in dieser Reihe Edmund Husserl, den bemerkenswerten russischen Philosophen, Begründer des Intuitivismus und Philosophen anthroposophischer Richtung Nikolaj Losskij, sowie den Sophiologen Wladimir Solowjew. Fichte und Hegel waren ihrer Denkart nach Goetheanisten; ja auch Kant und Eduard Hartmann gehörten zu jenen Denkern, für welche die Rahmen ihrer Zeit zu eng geworden waren. Kurz gesagt, unter der erwähnten Plejade finden wir alle jene, die von ihren Zeitgenossen so schlecht und einseitig aufgenommen und verstanden wurden, und die Gegenwart versucht viele von ihnen aufgrund der besonderen Neuheit, Kühnheit und bisweilen auch des Radikalismus ihres schöpferischen Strebens ganz einfach zu vergessen. Die Menschen fahren nach alter Gewohnheit fort, sich lediglich mit dem „Was“ ihres Schaffens zu befassen, obwohl doch das „Wie“ darin eine so zentrale Rolle spielt. An eine solche Akzentverlagerung in der Kultur sind die Menschen noch nicht gewöhnt, obschon gerade sie in ihr eine vorherrschende Stellung einnimmt, wodurch die Kultur sich erneuern, zu einer Kultur der Zukunft werden kann, die schon heute be-

ginnt. Beim ersten Schimmer ihrer Morgenröte formulierte Goethe ihr methodologisches Kredo in poetischer Form, höchst lakonisch, doch einprägsam und wissenschaftlich richtig, wie folgt:

*Das Was bedenke,
Mehr bedenke Wie.*

Auf dem Prinzip eben dieses „Wie“ baute Rudolf Steiner sein gigantisches System des Wissens auf und bewirkte dadurch eine nicht nur für die Kultur, sondern für die *Evolution* des Menschen ungeheuer bedeutsame Synthese. In seinen Büchern, und darauf in zahlreichen Vorlesungen hat er mit durchdringender – jedes andere Wort wäre fehl am Platz – Klarheit und Konkretheit das, was die größten Geister vor ihm und seiner Zeit nur trübe ahnten, entwickelt, beschrieben und von den verschiedensten Seiten her erhellt. Er zeigte auf, dass, da beim Bewusstsein seine Fähigkeit zur Bestimmung des Seins das Hauptsächliche ist, dieser Wandel der Bewusstseinszustände, sei es kosmisch (bei der Evolution der Welt) oder irdisch (in der Geschichte), unvermeidlich von Mutationen des menschlichen Wesens begleitet wird. Die erste davon fand in ferner Vergangenheit statt, als der Weltgeist in Einheit mit der Evolution der Arten zur Entstehung des aufrecht gehenden Menschen – *Homo erectus* – führte. Die zweite artenmäßige Mutation erfuhr der Mensch, als er zum *Homo sapiens* wurde. In der Neuzeit bereitet der Mensch, indem er sich der Anschauung als ideeller Wahrnehmung der Idee zuwendet, neue, tiefgreifende strukturelle Veränderungen im Gefüge seines ganzen Wesens vor, und zwar in allen drei Hüllen: Der physischen, der ätherischen und der astralischen. Als Ergebnis dessen ändert das Denkorgan, das Kopfgehirn, seine Funktion dermaßen grundlegend, dass es zum *Organ der ideellen Wahrnehmung* wird. All dieses könnte unwahrscheinlich anmuten, hätten Goethe und Rudolf Steiner nicht aus Erfahrung bewiesen, dass sie dieses neue Organ beherrschten und, mehr noch, mit seiner Hilfe den kulturellen Prozess auf eine qualitativ neue Stufe erhoben.

* * *

Bezeichnenderweise hat sich für das Problem des Bewusstseinswandels die ganze neuzeitliche Zivilisation interessiert, ja mehr noch: Man kann ohne Übertreibung sagen, dass sie von ihm geradezu besessen ist. Doch ist sie dies in einem Sinne, welcher den Aufgaben ihrer Zukunft nicht gerecht wird. Alles, was auf diesem Gebiet in dem zu Ende gegangenen Jahrhundert getan wurde, lief – darüber muss sich jeder klar Rechenschaft ablegen – lediglich auf vielfältige Bemühungen hinaus, das Bewusstsein so zu beeinflussen, dass in ihm dauerhafte Veränderungen der vorgegebenen, den Zielen der individuellen Entwicklung nicht entsprechenden Richtung auftreten. Eine solche Aktivität wurde und wird mit Hilfe eines ständig vervollkommenen Arsenal von Mitteln geführt. Dazu gehören: Ideologie, Massensugges-

tion, Parapsychologie, die Errungenschaften des wissenschaftlich-technischen Fortschritts – wie Genmanipulation von Nahrungsmitteln, ja direkte Genmanipulation des Menschen selbst, Psychotronik usw. Indem man sie einzeln und in verschiedenen Verbindungen anwendet, versucht man, das individuelle Bewusstsein in solchem Masse zu einem Gruppenbewusstsein zurückzuführen, dass seine Reduktion in erblichen und sonstigen Gattungsmerkmalen des Menschen verankert wird.

Die Experimente für die Lenkung des Bewusstseins haben schon lange den Charakter einer Wissenschaft überschritten. Denn inzwischen hat man die praktische Magie mit der materialistischen Naturwissenschaft verflochten. Bei gewissen Formen dunkler Mysterien des Materialismus (bei denen es sich keineswegs um eine Frucht von Science Fiction handelt) arbeitet man an der Beherrschung anderer Zustände des Bewusstseins als dem denkenden, gegenständlichen. – Dies ist fast schon die hervorstechende Besonderheit unserer Zeit, und sie steht unter dem Zeichen des *radikalen Bösen*.

Auf diese Weise befindet sich der Mensch, ob er dies nun will oder nicht, faktisch in zwei Strömen der Entwicklung: einem aufsteigenden und einem absteigenden. Dabei trägt ihn letzterer wie von selbst. Dort reicht es, sich passiv dem hinzugeben, was uns die korrumpierte Zivilisation und Subkultur beschert. Im ersten Strom hingegen kann man nur um den Preis ständiger individueller Bemühungen etwas erreichen. Durch die hier verlaufende Mutation entsteht eine neue Art des Menschen – *Homo liber*, der freie Mensch. Wenn die erste Mutation in uns die Natur bewirkte, und die zweite Evolution und Kultur gemeinsam, so kann *die dritte nur der Mensch allein in sich selbst hervorrufen*, indem er sich die Früchte der Anthroposophie verständig zunutze macht.

Deren Methodologie sieht die Eingliederung der Begriffe des Übersinnlichen, die auf dem Weg der denkenden Verarbeitung realer übersinnlichen Erfahrung erlangt werden, in den Gesamtkomplex der auf streng wissenschaftlicher Grundlage gegliederten Erkenntnisse vor. Bloß nebelhafte, mythische Erlebnisse des Übersinnlichen, das Losreißen der sinnlichen Erfahrung vom Übersinnlichen sowie Versuche zur Begrenzung der Erkenntnis auf lediglich eines dieser Gebiete entfernen das Bewusstsein hoffnungslos vom Sein, und dann wird das Bewusstsein leicht relativiert. Das Sein des Bewusstseins kann nur *geistiger* Art sein, und daher erweist sich dieses geradezu als etwas Widernatürliches, wenn man ihm das Recht verweigert, das Geistige als übersinnliche Realität zu erkennen.

Mit ungemein gewichtigen, dem Kern der Sache angemessenen Worten wird zur Frage der Ausstattung des Bewusstseins mit Sein in den Evangelien gesagt: „Es sei denn, dass jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen“ (Johannes 3, 5).

„Aus Geist“ geboren werden heißt, die ganze dreiteilige Struktur seines Wesens – Leib, Seele und Geist – zu ändern. Dies geschah im Grunde auch mit dem denkenden Menschen, dem *Homo sapiens*, doch in ihm bildete sich damals „aus dem Fleisch“ das reflektive Denken heraus und wurde zu seinem erblichen Merkmal.

Darum begann in der Seele des Menschen der Kampf mit dem Fleisch; es entstanden die Lehren von Widerspruch zwischen Materie und Geist, zwischen dem Ich und der Welt usw. Der freie Mensch jedoch ist jener, der das Fleisch besiegt hat und zu einer *Art für sich*, zum *Ahnherr und Erbe des eigenen individuellen Geistes* wurde. Er ist dermaßen autonom, dass er fähig ist, sich sein eigenes moralisches Gesetz aufzustellen, denn er hat sich von der Unterjochung durch das Fleisch befreit. Doch einen solchen Zustand muss man erst erringen. Der Weg zu ihm ist lang und schwierig. Und er beginnt dort, *wo der Homo sapiens im reinen Denken die Fähigkeit erwirbt, auf sich selbst gestellt zu sein*.

Als besonders wirksame Lehrmethode bei dieser individuellen Arbeit des Menschen an sich selbst kann die „Philosophie der Freiheit“ dienen. Sie ist kein esoterisches Buch im herkömmlichen Sinne dieses Wortes. Sie stellt ein „offenes Geheimnis“ dar. Alles in ihr scheint auf den ersten Blick verständlich, und trotzdem ist es außergewöhnlich schwierig, den Zugang zu ihr zu finden. Dies ist das Charakteristikum der heutigen, neuen und gesetzmäßigen, d.h. der von Menschen erlangten Entwicklungsstufe angemessenen *Esoterik: Sie beginnt in der Sphäre des Intellektuellen und geht dann in die Fernen des Übersinnlichen über*. Ihre Zeitgemäßheit ist auch durch den allgemeinen Zustand der Zivilisation bedingt, die genügend reif geworden ist, um den ersten Schritt zur Überschreitung der Schwelle zur übersinnlichen Welt zu unternehmen, d.h. sich in ihrem Wesen samt all ihren Gesetzmäßigkeiten zu wandeln. Aus diesem Grunde strebt die Anthroposophie danach, alle Faktoren der Kultur mit ihrem Impulsen zu bereichern. Dem *Prinzip des Evolutionismus* treu, hat sie einen besonders bedeutsamen Beitrag zur Erneuerung der Schulpädagogik geleistet. Hier gilt es die Erziehung des Menschen im Geiste der materiellen Kultur hinter sich zu lassen und durch andere Unterrichts- und Erziehungsformen zu ersetzen, die von frühem Kindesalter an im formbaren Wesen des Kindes günstige Voraussetzungen für die künftige Erringung eines freien Ich schafft.

Die Aufgabe, welche sich eine solche Pädagogik stellt, besteht in der Erziehung einer geistig autonomen und harmonischen Persönlichkeit, die dazu fähig ist, die heutigen gesellschaftlichen Strukturen zu wandeln und deren Fixiertsein auf das Reproduzieren ihrer selbst sowie der schon bestehenden Verhaltensstereotypen zu durchbrechen. Und da das Neue in der Kultur nur in schöpferischen Akten erwächst, erweist sich die Pädagogik Rudolf Steiners nicht als normativ, sondern besteht darin, im Menschen jene Ansätze zu wecken, die er als Mikrokosmos – als kleines Ebenbild des großen Kosmos – in sich trägt. Sie ist eine Form der Kunst.

Die herangereifte Metamorphose des Menschengeschlechts, die Geburt einer neuen Menschenart, des *Homo liber*, könnte mit Hilfe einer solchen Pädagogik zur weitverbreiteten Erscheinung werden. Schon in einigen Generationen könnte die Menschheit grundlegend erneuert werden, der Barbarei und dem Wüten des rohen Egoismus ein Ende bereiten, eine Kultur entwickeln, in welcher der frei schöpferische individuelle Geist dominieren würde. Doch wenn die „Philosophie der Frei-

heit“ auf individuelles Unverständnis stößt, erwächst der neuen Pädagogik Widerstand seitens der verschiedenen Zentren des Gruppenegoismus. Nun zieht die Zivilisation insgesamt, statt nach Neuem zu streben, es vor, sich in der zweifelhaften Kunst der Eklektik zu üben, indem sie sich mit ausgeklügelten Kombinationen von Elementen des Alten begnügt und das gigantische intellektuelle Potential der Menschheit gewissermaßen „erdet“ und neutralisiert. Doch aus diesem Grund werden Einzelmenschen um so unentbehrlicher, welche die Aufgabe übernehmen, das *aktuellste* Problem der Gegenwart zu lösen. Wenn sie sich mit der „Philosophie der Freiheit“ ans Werk machen, können sie als bereits ausgereifte Menschen in sich und für sich jene Probleme anpacken, denen sich ein neuer Pädagoge im Umgang mit seinen Zöglingen gegenübersteht. Ihnen obliegt es, den Inhalt des Buchs gewissermaßen als Partitur aufzufassen und es, während sie damit arbeiten, mit der Zeit schöpferisch in sich selbst „vorzuspielen“: Die „Philosophie der Freiheit“ „vorzuspielen“, indem sie den Klang aller Instrumente und Instrumentengruppen – in diesem Fall der Seeleneigenschaften – zur vollkommensten Harmonie entwickeln.

Bei dieser Arbeit ist auch ein formales Element zu berücksichtigen. Es ist durch den Charakter der Entwicklung der Gedanken in der „Philosophie der Freiheit“ bedingt. Im Verlauf ihrer Darlegung verlassen diese immer wieder zyklisch die Rahmen der Dialektik und bewegen sich nach den Gesetzen der anschauenden Urteilskraft. Deshalb ist es erforderlich, ihre Zyklen recht *lange zu durchleben*; dann werden ihre Entwicklungsgesetze in gewissem Masse im seelischen Organismus des Menschen „*induziert*“. Diese Gesetze sind den Gesetzen des Schaffens verwandt, auf die sich der Mensch gewöhnlich stützt, ohne sich ihrer bewusst zu werden.

Wir werden Kapitel um Kapitel durchgehen und dabei die ganze Struktur des Buchs (mit Ausnahme der Einleitung sowie des Anhangs) analysieren, die geheimen Verbindungen zwischen den Kapiteln und Teilen sowie noch viel mehr in ihm Enthaltene, doch dem abstrakten Denken Verschlusenes entdecken. Und da eine solche Arbeit nur dann einen Sinn hat, wenn derjenige, der sie ausführt, ihren Charakter und ihre Bestimmung klar *begreift*, ist es bei der Vorbereitung auf sie notwendig, sich gründlich mit der Methodologie der Anthroposophie vertraut zu machen, zu begreifen, dass sie mit den allgemein wissenschaftlichen Vorstellungen der Gegenwart verbunden werden kann, dass sich die Anthroposophie dank dieser Methodologie genau wie andere allgemein bekannten Wissenschaften als *nachweisbare Wissenschaft* erweist und man in ihr mit naivem Glauben recht wenig erreichen kann.

Die Methodologie der Anthroposophie ist auch der Methodologie der *Einweihung* verwandt und geht in ihren höheren Formen in diese über. Die Meister der alten Mysterien (die Hierophanten) waren hervorragend mit der Methodologie der Wissenschaft ihrer Zeit vertraut, welche weit mehr als heute im Spirituellen wurzelte. In den letzten Jahrhunderten wurde die Wissenschaft, um den bestimmten Aufgaben der Entwicklung gerecht zu werden, exoterisch, und so trennte sie sich von

der Religion und der Kunst. Heute sind diese ihre zeitweiligen Aufgaben erfüllt, und die Wissenschaft braucht sich nicht mehr in ihre Einseitigkeit zu verschließen.

Rudolf Steiner hat seine Methodologie nicht in einem getrennten Band systematisch beschrieben. Er hat im Verlauf seines gesamten Lebens weiter an ihr gebaut, insbesondere an ihrem esoterischen Teil. Doch er schuf alle notwendigen Voraussetzungen dafür, dass eine solche Beschreibung seitens seiner Schüler erfolgen konnte. Diese Aufgabe haben wir uns in den nachfolgenden Betrachtungen denn auch gestellt. Wir werden sie auf der breiten Grundlage der Anthroposophie sowohl in ihren philosophischen als auch in ihren esoterischen Teilen führen. Unsere Arbeit stellt keine Einführung in die Anthroposophie dar; sie ist eine *Einführung in ihre Methodologie*. Darum wird es Lesern, welche die Grundsätze der Geisteswissenschaft nicht beherrschen, vielleicht schwer fallen, unseren Betrachtungen zu folgen. Doch wenn sie genügend Beharrlichkeit an den Tag legen, werden sie – so hoffen wir – nach einiger Zeit entdecken, dass die Gesamtheit des Buchs durch eine logische gegenseitige Verknüpfung seiner Teile gekennzeichnet ist, wo die einen Elemente und Begriffe *beständig die Bedeutung der anderen entwickeln und betonen*. Es bedarf lediglich der Geduld, das Buch zu Ende zu lesen, und dann wird die aufgewendete Mühe sowohl erkenntnismäßig als auch praktisch belohnt: Der Leser wird dann fühlen, dass es ihm leichter geworden ist, den grundsätzlichen Kern des geisteswissenschaftlichen Systems Rudolf Steiners zu verstehen, und dies wird es ihm ermöglichen, in mehr oder weniger großem Umfang die Realität der neuen Form des Denkens zu erleben.

Wir verfolgen das Ziel, unsere Forschungen innerhalb der Grenzen jener *Einheit* zu verwirklichen, von der Rudolf Steiner gesagt hat: „...als Seele wird er [der Mensch] begriffen durch eine *Wissenschaft der Freiheit*; als Geist durch die *Anthroposophie*“ (B. 13, S. 18.) *)

Als Grundlage, auf welcher der Geist in Verbindung mit der Seele tritt, erweist sich der Leib. Die Erkenntnis *dieser* seiner Funktion ist implizit in der Erkenntnis der beiden ersten Bestandteile des dreieinigen menschlichen Wesens enthalten.

Der Autor betrachtet es als seine angenehme Pflicht, dieses Vorwort mit dem Ausdruck einer tiefen Dankbarkeit gegenüber den Teilnehmern des Methodologischen Seminars zu beenden, denen das Buch gewidmet ist. Ihre stete Aufmerksamkeit, Geduld und Wohlwollen auf dem von uns gegangenen Erkenntniswege haben jene geistige Atmosphäre geschaffen, in der allein diese Werk entstehen konnte.

Der Autor möchte auch einen ganz herzlichen Dank Herrn Dr. Karl-Heinz Lehmann und Frau Annemarie Lehmann aussprechen, dank deren großzügigen Hilfe die Übersetzung dieses Buches ins Deutsche und seine Herausgabe möglich wurde.

*) Der Buchstabe B bedeutet in Hinweisen auf das Werk Rudolf Steiners, dass das Zitat den „Beiträgen zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe“ entnommen ist, die parallel mit der Gesamtausgabe (GA) in Form von Broschüren herausgegeben werden und eine durchgehende Nummerierung aufweisen.

*<<Doch es wird eine Zeit kommen, und sie ist nahe,
wo die Anthroposophie die Naturerscheinungen
des Geisterreiches im Menschen dem Geist erklären
wird, wie die Physik den Regenbogen dem Gesicht
und die Aeolsharfe dem Ohr wirklich auseinandersetzt>>*

I.P.V. Troxler
(1780-1866)

*<<Die Menschheit bewegt sich mit der gleichen
Sicherheit der Anthroposophie entgegen, wie
das Sonnensystem sich auf das Sternbild des
Herkules zubewegt.>>*

R. Steiner
(1861-1925)

Einleitung

Methodologie und Wissenschaft

1. Zur Geschichte der Frage

Will man die Bedeutung der Methodologie für die Wissenschaft bestimmen, so muss man sich in erster Linie Gedanken über ihre Fähigkeit zur Lösung der Grundfrage der Erkenntnistheorie machen: des Verhältnisses zwischen Bewusstsein und Sein. Die Anthroposophie geht beim Aufbau ihrer Methodologie vom Satz aus, dass die *ursprüngliche* Erscheinung des menschlichen Bewusstseins die Frucht der objektiven Entwicklung der Welt ist. Doch ist dem entstandenen Bewusstsein innerlich die Fähigkeit eigen, jenes Sein zu bedingen, welches seine eigene Phänomenologie darstellt; dies ist vor allem das reine Denken, doch nicht es allein, sondern auch die gesamte wissenschaftliche Tätigkeit des Menschen. Diese letztere, die auch die praktische Tätigkeit des Menschen voraussetzt, deren Motive in seinem selbstbewussten Ich wurzeln, bildet Bestandteil eines komplizierten kulturhistorischen Prozesses.

Vielfältige Formen der geistigen und praktischen Tätigkeit üben zweifelsfrei eine Rückwirkung auf das Bewusstsein aus und können *seine Formen bestimmen, nicht jedoch sein Wesen vorausbestimmen*. – Als Ergebnis der Erziehung und Ausbildung können im Menschen Neigungen zum naturwissenschaftlichen, philosophischen, künstlerischen, religiösen Denken heranwachsen, doch all diese werden Formen des Denkens sein, das mit Hilfe von auf der Erfahrung der Wahrnehmung beruhenden Begriffen verwirklicht wird. Die Fähigkeit des reinen, des anschauenden oder gar des imaginativen – d.h. übersinnlichen – Denkens kann der Mensch jedoch nur selbst in sich entwickeln. Keine Umwelt, keine menschlichen Beziehungen sind imstande, diese wesentlichen Verschiebungen im Bewusstsein hervorzurufen.

Die bestimmende Wirkung der kulturellen Umwelt zeigt sich bei der Bildung der ganzen seelischen Struktur des Menschen. Der gesamte vielseitige Komplex der subjektiven und objektiven Beziehungen, durch den der seelische Organismus seine Struktur erhält, keimt und entwickelt sich in ihr und gewinnt durch sie seine Komplexität. So entdecken wir die Sphäre, in welcher sich zuerst die grundsätzliche gnoseologische Frage der Methodologie der Wissenschaft herausbildet. Diese ist *die ontologische Dreieinigkeit des Ich-Bewusstseins, der Seele des Menschen sowie ihrer gemeinsamen Phänomenologie*.

Der seelische Organismus in seiner Einheit und Struktur ist der Primärfaktor hinsichtlich des Ich-Bewusstseins, des Urprinzips des menschlichen individuellen Geistes, und formt in noch größerem Ausmaß als die geistige, denkende Tätigkeit

das individuelle Leben des Subjekts, so dass seine Herauskristallisierung als *Kriterium der Entwicklung* in jenem Teil der allgemeinen Methodologie angesetzt werden kann, welche die Historiosophie in ihrem geisteswissenschaftlichen Verständnis darstellt. Ihr zufolge erwarb der Mensch erst im Verlauf der letzten drei bis vier Jahrtausende ein individuelles seelisches Leben. Dieser Prozess vollendete sich in untrennbarer Einheit mit der Entstehung der Kulturepochen und der Zivilisationen. In ihm beeinflussten sich der metahistorische, übermenschliche Plan und die kulturell-historische Phänomenologie lange Zeit gegenseitig. Dem Menschen aber kam die Rolle zu, *die Grundlage* dieser Beziehung zu sein. Doch mit fortschreitender Entwicklung in der Seele des individuellen Geistes wurde der Mensch zum schöpferischen Subjekt sowohl der Geschichte als auch der Kultur.

In der anthroposophischen Historiosophie unterscheidet man drei große Kulturepochen, während deren sich die – kraft der Gesetze der höheren Entwicklung dreieinige – Seele des Menschen herausgebildet hat. Im Gegensatz zum landläufigen historisch-kulturellen Verständnis dieser Epochen legt die Anthroposophie ihre kosmische Bedingtheit dar, welche mittels der werdenden menschlichen Seele wirkt. Die erste dieser Epochen wird die altägyptische genannt, die zweite die griechisch-lateinische, die dritte die gegenwärtige, europäische Kulturepoche, von welcher erst ein Drittel abgelaufen ist (dies zu wissen, ist im Hinblick auf die soziale Zukunft wichtig).

Die Anthroposophie ist übrigens nicht die erste Wissenschaft, welche die in gegenseitiger Beeinflussung mit dem kulturellen Prozess reifende Struktur der Seele in ihrer Dreieinigkeit erkannt hat. Von ihr sprachen bereits die altgriechischen Philosophen, sobald ihr Denken auf der Grundlage der Logik Fuß gefasst hatte und die Probleme der Definition der Begriffe der Struktur, der Einheit, der Polarität usw. in ihrer entscheidenden Bedeutung für die Schaffung einer neuen, auf begrifflichem und nicht auf mythologischem Denken fußenden Erkenntnismethode zutage getreten waren. Und diese Philosophen besaßen genügend Scharfsinn, um solche Forschungen beim erkennenden Subjekt und seiner eigenen Struktur zu beginnen.

Der griechischen Philosophie war eine Kulturstufe vorausgegangen, wo kein individuelles, sondern ein Gruppenbewusstsein herrschte; dieses wurde von bildhaften, mythologischen Vorstellungen geleitet, welche bei vielen geradezu hellseherischen oder halbhellseherischen, visionären Charakter trug. Als das Denken in begrifflicher Form hervortrat und gegenständlich wurde, begannen die Philosophen in der menschlichen Seele zwei Prinzipien zu unterscheiden. Aristoteles nennt sie „Streben“ und „Verstand“. Eines davon ist die Seele, „die über keinen Verstand verfügt“, das zweite „die mit Verstand begabte“. ²⁾ Die erste der beiden Seelen, *oretikon*, ist äußeren Einflüssen unterworfen, die zweite, *kinetikon*, „ist dem Urteilsvermögen untertan und gehorcht ihm“. ³⁾ Doch besteht, so Aristoteles, noch eine andere, höhere Sphäre der Seele. In ihr vollbringt der Mensch Handlungen „um ihrer selbst willen, und zwar um des denkenden Teils der Seele (*to dianoētikon*) willen, der ... auch das Selbst eines jeden darstellt“. ⁴⁾ In der Anthroposophie heißen die

beiden ersten Seelen die Empfindungsseele (diese hatten bereits die alten Ägypter entwickelt) sowie die Verstandesseele. Die dritte, von der Aristoteles spricht, ist die Bewusstseinsseele; in ihr erlebt das Selbst die Einheit von Sein und Bewusstsein, die eine Abspaltung von der allgemeinen Weltengrundlage erfahren hatten. Aristoteles schreibt in seiner „Großen Ethik“, wenn man das *dianoëtikón* weiter entwickle, dann „werden Vernunft und Gefühle in Übereinklang kommen; (auf diese Weise) wird sie (die Seele) zu einer einheitlichen werden“⁵⁾; im entgegengesetzten Fall ist die Seele zur Feindschaft mit sich selbst verurteilt.⁶⁾

Im Grunde genommen hat Aristoteles bei seiner Beschreibung der dreieinigen Seele die Tiefenschicht des individuellen Lebens entdeckt, wo jenes Phänomen ontologisch wurzelt, das sich in seiner Erscheinung für den Verstand bereits den Vorsokratikern enthüllte und die Bezeichnung Dialektik erhielt. Aristoteles legte dar, dass der Dialektik des Denkens die Dialektik des Lebens, des Seins zugrunde liegt: die Dialektik der Entwicklung der menschlichen Seele: In ihrer Substanz wird der Gegensatz zwischen Vernunft und Gefühl geboren und geht eine Synthese ein. Nur in unserer materialistischen Epoche kann es den Anschein machen, Aristoteles rede über schon in seiner Zeit offenkundige Dinge, die zu beschreiben sich vor ihm einfach noch niemand die Zeit genommen habe. Nein, er entdeckte eine Realität, die es vor ihm in der menschlichen Seele schlechthin noch nicht gegeben hatte, da ihre Konstitution eine andere gewesen war. Ihre Erscheinung bedeutete, dass der Mensch zu jener Zeit eine grundlegende Metamorphose zu durchlaufen begann, deren Maßstäbe, wie man heute beurteilen kann, dermaßen groß waren, dass man sie mit den Begriffen des kulturell-historischen Fortschrittes unmöglich erfassen kann.

Der Mensch veränderte sich damals als *Art*. In jener Etappe der Entwicklung äußerte sich das Objektive, Gesetzmäßige der Natur im seelischen Werden des Menschen. (Die Natur gilt es in diesem Fall selbstverständlich als eine sinnlich-übersinnliche Einheit zu begreifen.) Der Mensch begann in Begriffen zu denken, und die logischen Gesetze dieses Denkens (der Identität, der Negation, des Satzes vom hinreichenden Grund u.a.) erwiesen sich in ihrer Wirkung als ebenso streng wie die Naturgesetze. Mit der Kraft einer naturgegebenen Notwendigkeit riefen sie einen Widerspruch auch im inneren Leben der Seele hervor: einen Widerspruch zwischen der begrifflichen Tätigkeit und der Erfahrung der Sinneswahrnehmungen, wozu – nun schon in der Neuzeit – der Goethesche *Faust* sagen wird:

*Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen...*

Der analytische Verstand des Aristoteles ertastet erst dieses neue „Festland“ im Menschen, an dem die „Arche“ – nein, nicht des Noah, sondern des Odysseus und seiner Gefährten – anlegt: Jene der individualisierten sinnlichen Wahrnehmungen und Gedankenbilder, die so lange „auf den Gewässern“ der imaginativen Welt herumgeirrt sind. Dieses „Festland“ zeigt sich ihm in verschiedenen Gestalten: Bald als

erkennend (*to epistetikon*), bald als überlegend (*to logon ekhon*), bald als berechnend (*to logistikon*) etc. Und all dies sind tatsächliche Definitionen des menschlichen Selbst, das sich in der Welt der Begriffe schöpft; diese ist subtiler als die Welt der Mythologeme des griechischen Gruppenbewusstseins, welche im 6. und 5. Jahrhundert vor Christi Geburt jäh begann, jeden Wesensgehalt grundsätzlich einzubüßen und in immanente Verbindung mit der Erfahrung der Sinneswahrnehmungen und der Tätigkeit des materiellen Hirns zu treten. Deswegen tritt in der Seele des Menschen, die ihren ganzheitlichen, „apollinischen“ Charakter verliert und „dionysisch“ wird, eine Spaltung ein. Es erscheinen Ödipus, der, wie man heute zu sagen pflegt, von „Komplexen“ erfüllt ist, und Judas Ischariot.

Das große Verdienst des Aristoteles – und auch Platos (denn in dieser Frage waren sie sich einig) – besteht darin, dass er in einer Epoche, als das zweite Glied der menschlichen Seele eben erst in seine Entwicklung eingetreten war, sie als *dreieiniges Ganzes* beschrieb. Damit kleidete er in weltliche Form und machte dem Verstand zugänglich den Ruf, der, die Zukunft vorausnehmend, für die in den Mysterien auf ihn vorbereiteten Ohren erklang: Mensch, erkenne dich selbst! Seit jener Zeit war klar, dass es die Grundlage der Erkenntnis und des praktischen Lebens fortan unbedingt im individuellen Menschen zu suchen, zu entwickeln und zu stärken galt.

Der in der Seele der alten Griechen entstandene Dualismus zog implizit die Frage nach den Motiven einer Tätigkeit nach sich, welche nicht durch die Welt der höheren Kräfte hervorgerufen wird und dennoch die Weltenharmonie nicht zerstört. Vollkommen hilflos steht angesichts dieser Frage Ödipus da. Aristoteles weist bei ihrer Beantwortung auf die Bewusstseinsseele hin; dadurch deutet er auf unsere Epoche, denn dem alten Griechen kam die Entwicklung der Bewusstseinsseele als Mysterien-Aufgabe vor. Aristoteles, der als reifer Dialektiker dachte, erlangte kraft der Methode seiner Philosophie das, woran Kant zweifelte – synthetische Urteile a priori: Vorausschauend schloss er auf die Existenz einer dialektischen (ontologischen?) Triade, kraft welcher sich die einheitliche Seele entwickelt; er begriff ihr Gesetz. Er schreibt: „Es gibt *drei* (Kräfte) der Seele, welche entscheidend für die Handlungen und die Wahrheit sind: Gefühl, Verstand, Streben.“⁷⁾ Dies wurde – weisen wir darauf hin – zu einer Zeit gesagt, als man aus jedem Anlass bei Orakeln Rat suchte, im festen Glauben, den Willen im Menschen bestimmten die Götter.

Eine gewisse Einbildungskraft ist unabdingbar, um sich in die Welt der griechischen Seele zu versetzen und zu fühlen, was Urteile dieser Art für sie sowohl in der Form als auch im Inhalt waren. Und noch in unserem Zeitalter des Nominalismus und der zunehmenden Schlawheit des Verstandes ist es von Nutzen, jenes scharfe Erleben der Realität zu empfinden, welches bei den Griechen die von Plato dermaßen lebendig geschilderten dialektischen Operationen des Verstandes begleitete. Ein ähnliches Gefühl, doch bereits voll und ganz auf individuell-vernünftiger Grundlage, bemüht sich Rudolf Steiner mit Hilfe seiner Erkenntnismethode wiederzubeleben. Er bestreitet nicht nur die Bedeutung der Dialektik nicht, sondern gibt ihr sogar ihren ursprünglichen Sinn wieder. Er sagt: „ohne Polaritäten kommen wir nicht aus,

wenn wir uns die Welt kraftvoll dynamisch vorstellen [wollen]“ (GA 324 a, 31.3. 1905). Dies ist keine Apologie der Schopenhauerschen Philosophie. Hier geht es darum, im denkenden Bewusstsein das Prinzip der Selbstbewegung zu suchen, von dem etwas für den Menschen ungeheuer Wichtiges abhängt: Die Möglichkeit des freien Handelns. Aristoteles hat dieses Problem aufgeworfen, doch vor Rudolf Steiner ist es niemandem gelungen, es zu lösen – hauptsächlich aufgrund methodologischer Fehler, und weil die Frage nach dem „Wie“ der Erkenntnis nicht korrekt gestellt wurde. Rudolf Steiner hat gezeigt, dass das Prinzip des freien, selbstbedingten Handlungsmotivs der menschlichen Natur eigen sein kann, als Triebkraft des der gesamten Natur innewohnenden Gottes. Das freie Motiv erzeugt letzten Endes seinen idealen Träger im Anderen: Eine höhere Natur in der Natur, die sich über das räumlich-zeitliche Kontinuum erhebt, bereits nicht mehr durch dieses bedingt und darum in ihm eine selbstbedingte Natur ist; als solche erweist sich das Individuelle im Menschen, das fähig ist, aus sich selbst sittliche Handlungsmotive zu schöpfen, die dem sittlichen Prinzip des Weltgebäudes nicht widersprechen.

Die individuelle Erfahrung der Erkenntnis wird bereits im alten Griechenland zum inneren Lehrer der Ethik im Menschen. In seinem Individuellen hatte sich der Mensch damals noch nicht vollständig vom Göttlichen abgesondert, und deshalb neigte er dazu, auch die Erkenntnis als von Sittlichkeit durchdrungen zu betrachten. Das Neue, das Sokrates hierzu beitrug, ist die Einsicht, dass man Sittlichkeit *lernen kann*. Er riet der Jugend davon ab, Lehrer in jenen Philosophieschulen zu suchen, wo man nicht voll und ganz an das denkende Bewusstsein appellieren konnte, in der Dialektik schwach und deswegen bestrebt war, sich kraft seiner Autorität Schüler zu gewinnen. Sokrates war von einer anderen Wahrheit überzeugt: „Dem frei geborenen Menschen ziemt es nicht, auch nur eine Wissenschaft sklavisch zu erlernen.“^{8) *)}

Auf diese Weise sehen wir, dass das wissenschaftliche Bewusstsein in der bis zu unserer Zeit existierenden Art vom Anbeginn seines Aufkeimens in der altgriechischen Kultur in den Mittelpunkt seines Suchens und seiner Methodologie den *ethischen Individualismus* stellt, der sich auf das Denken in Begriffen stützt; wie Sokrates nachdrücklich betont, ist dieses in der Lage, Tugend zu *lehren* und dadurch im erkennenden Subjekt die Ganzheit der Persönlichkeit wiederherzustellen, welche sich in zwei Teile spaltet, wenn sie sich ins Nichts der Reflexion vertieft.

Die griechische Philosophie war in ihren spekulativen Möglichkeiten begrenzt, weil es notwendig war, das Subjekt der wiederherzustellenden Einheit zu beschreiben, welche dieses damals eben noch nicht richtig verloren hatte. Ihm stand es noch bevor, die Tragik des Dualismus zwischen Empfindungsseele und Verstandesseele in ihrer ganzen Tiefe zu durchleben. Erst in unserer Zeit, wo objektiv, kulturell-historisch die Bedingungen für die Entwicklung der Bewusstseinsseele entstanden sind und der ethische Individualismus auch auf der Ebene seiner *Verwirklichung* aktuell

*) Solches Pathos wohnt auch dem Prinzip der Philosophie Fichtes inne.

geworden ist, hat sich das Problem der seelischen und geistigen (erkenntnismäßigen) Synthese in seiner ganzen Größe offenbart.

Gerade der Prozess des kulturellen Schaffens hat den Menschen seelisch-geistig qualitativ verändert, und in seinen feinen Strukturen auch physisch-körperlich. Deshalb sagen wir, heute seien die Bedingungen zum Entstehen einer solchen ganzheitlichen Persönlichkeit, die sich in bewusster geistiger Freiheit auslebt, objektiv gegeben.

Auf früheren Stufen der Entwicklung – im alten Ägypten und noch früher – war die kulturelle Erfahrung für den Menschen schon dadurch fruchtbar, dass sie ihm *das individualisierte Erleben seiner Bedingtheit* bescherte. Damals, im Zustand des Gruppenbewusstseins, stellte die Beherrschung der äußeren physischen Ebene, das individuelle Erleben der eigenen Tätigkeit, die ganz von außen bestimmt war, die kulturelle Aufgabe des Menschen dar. Höchste Quelle irdischer Zielsetzung war damals die göttliche Offenbarung, die den Menschen vom Priesterstand vermittelt wurde.

Man muss sich vorstellen, dass gerade auf dem Weg der *Offenbarung* dem Menschen das, um es in heutiger Sprache auszudrücken, erste „methodische Lehrmittel“ für die Beherrschung der entstehenden Persönlichkeit zuteil wurde. Um solche handelt es sich im Grunde bei den Zehn Geboten Mose. Sie tragen ethischen Charakter und appellieren nicht an das bildliche Denken oder an die Mythologeme (etwa die Erinnyen), sondern an den Begriff. Ihr imperativer Charakter verstand sich in jener fernen Epoche von selbst, doch was besonders interessant ist: Schon bei den griechischen Philosophen sind sie zu Erkenntnisobjekten gemacht, an die Kräfte des Verstehens gerichtet – was ein lehrreiches Beispiel für die religiösen Fundamentalisten unserer Zeit darstellt.

Alles Rechtmäßige in der Entwicklung erfolgt zu seiner Zeit. Und daher zeugt die Offenbarung der Gebote von tiefen Veränderungen in der Struktur des menschlichen Wesens, welche eine Form des Bewusstseins erzeugt haben, in der es fähig wurde, eine Sache anders als bildhaft aufzufassen. Im Grunde genommen lag hier zweifellos die besondere Neuausbildung des physischen Gehirns, das in den Menschen bis zur Epoche Mose mehr ätherisiert und deshalb nicht imstande zu reflektieren war.

Die alten Führer der Menschheit waren ihrer Zeit weit voraus. Doch in ihnen kristallisierte sich das individuelle Prinzip auf andere Art und Weise heraus, in den Mysterien, mit Hilfe komplizierter Einweihungsprozeduren. Dank jenen erlangten die Menschen etwas Analoges zu dem, was der heutige Mensch durch die Beschäftigung mit der Philosophie empfängt. So haben sich die Zeiten geändert.

Zur Aufgabe der eingeweihten Priester gehörte die Lenkung des hellseherisch-imaginativen Lebens der Massen einfacher Menschen, ihre Anpassung an die Notwendigkeiten der alltäglichen Zielsetzung. So entstand eine Art kultischer „Gnoseologie“, welche die Menschen ganz zielstrebig auf die künftige Aneignung des Denkens vorbereitete. „Unterrichtet“, um es wiederum in moderner Sprache auszu-

drücken, wurde sie den Menschen mit Hilfe oder in Gestalt von verschiedenen Riten des kultischen, religiösen Lebens (d.h. auch damals war sie ethisch, ja sogar ausschließlich ethisch). Diese Riten waren in Beziehung zu den Rhythmen der Natur gebracht worden, dem Kreislauf des Jahres, wo verschiedenartige geistige Wesenheiten wirken – hohe (göttliche) und solche elementarer Art (Naturgeister). Zur Epoche Platons begann man erstere als intelligible Wesen zu bezeichnen, womit man darlegen wollte, dass die ihnen eigene Natur dem verwandt ist, was der Mensch in seinen Gedanken erlebt.

Durch seine religiös-kulturelle Tätigkeit überwand der Mensch seine Identität mit der Natur, die ihn in einem halb-tierischen Entwicklungsstadium zurückgehalten hatte, in welcher er, einfach ausgedrückt, nicht wusste, dass er etwas *wusste*. Unter der Führung der Eingeweihten ordnete er die chaotisch auf seine Seele einwirkende Natur (Titanen, Typhon etc.). Der Erwerb des denkenden Prinzips stellte das Ziel besonderer, schwieriger Vorbereitungen, Prüfungen und kultischer Ausführungen dar, mit denen sich die Schüler der sogenannten *großen Mysterien* befassten; und dazu waren bloß Einzelne befähigt. Für die anderen waren jene Mysterien der Mittelpunkt hoher Ideale, die sie sich im Alltag oder bei am Wandel der Jahreszeiten in der Natur orientierten Massenkulthandlungen, die von lediglich in die *kleinen Mysterien* eingeweihten Priestern geleitet wurden, in der einen oder anderen Form nachzuahmen bemühten. Die erzieherische Wirkung der Mysterien auf die alten Völker war allbestimmend (bis sie – bereits bei den Römern – der Dekadenz anheimfielen), und es darf uns daher nicht wundern, dass, als die ersten großen griechischen Philosophen erschienen, welche offen gewisse jahrhundertlang im Dunkel der Mysterien verborgene Dinge zu lehren begannen, diese mit besonderer Verehrung bedacht und einige von ihnen sogar vergottet wurden.

Mit fortlaufender Entwicklung des denkenden Bewusstseins gingen die Hüllen des Menschen – sein Astralleib, Ätherleib und physischer Leib – eine immer engere Verbindung ein, und die Erfahrung übersinnlicher Erlebnisse in ihm erlosch. Der Mensch „erwachte“ gleichsam in der sinnlichen Wirklichkeit. Und als diese für ihn die einzige geworden war, traten an die Stelle des Priesters der Lehrer des Lebens, der Erzieher, die Akademie. Kurz und gut, es entstand das Bedürfnis, sich in der eigenen Seele einen Lehrer heranzubilden. Deshalb gewann folgende Frage entscheidende Bedeutung: Wodurch wird das seelische Leben bewegt? Es entstehen Erkenntnistheorie, Ethik als Wissenschaft, es werden Struktur und Essenz des seelischen Lebens erforscht, in dem das fühlende, begehrende Prinzip vom denkenden getrennt und das denkende in zwei Arten untergliedert wird: Das erkennende sowie das die Motive des Handelns erzeugende.

Lange Zeit galt das Prinzip der Tugend im Menschen als gottgegeben, was die moralische Autonomie der Persönlichkeit ausschloss, doch die Autonomie des denkenden Geistes erkannte man, sobald die Gesetze seiner Selbstbewegung – die Logik – entdeckt waren. Geschaffen wurde die Wissenschaft der Logik von Aristoteles. Er legte dar, dass das denkende Prinzip als solches in uns – Geist, Verstand,

kurz gesagt, das, was uns und in uns von Natur aus „beherrscht und führt“ – in sich auch die Begriffe „schöner und göttlicher Dinge“ birgt; es ist „entweder selbst das Göttlichste oder der göttlichste Teil in uns“. ⁹⁾ Das begriffliche Denken aber unterzieht Aristoteles einer eingehenden Analyse und strebt gar danach, das Problem des wissenschaftlichen Beweises zu lösen; er erhellt die Kategorien des Denkens abstrakt usw. „Jegliches Lernen“, schreibt er, „und jede auf dem Nachdenken gründende Lehre geht von früher besessener Kenntnis aus“. ¹⁰⁾ So werden die Anfangsgründe der Entwicklung der Erkenntnis in der kulturell-historischen Zeit gelegt, als Gegengewicht zum Überzeitlichen – der „Vertikale“ der Offenbarung mit ihrem imperativen Charakter.

Die antiken Philosophen enthüllten nicht bloß den *qualitativen* Wandel in der Evolution des Menschen, der durch die Geburt der Verstandesseele bedingt war, sondern formulierten auch grundlegende Sätze der Erkenntnis, von denen wir uns in der Epoche der Bewusstseinsseele, der Epoche der allgemeinen Vernunft, lenken lassen. Diese setzte im 15. Jahrhundert ein. In der Philosophie war ihr Beginn durch das Erscheinen von Geistern wie Francis Bacon, Descartes und Spinoza gekennzeichnet. Eine ihrer hervorstechendsten Besonderheiten wurde das Souverän-Werden der Wissenschaft und ihre Aufteilung in spezielle Wissenschaften. Die Naturwissenschaft, verkörpert durch ihre namhaftesten Vertreter wie Galilei, Kepler usw., begann sich von der Philosophie abzuspalten, ungeachtet aller Versuche, die alte Einheit zu bewahren. Gleichzeitig nahm das Bedürfnis nach ganzheitlichem Wissen jedoch nicht nur nicht ab, sondern sogar zu. Deshalb entsteht, anfangs nicht voll bewusst, der Wunsch, die Absicht, eine wissenschaftliche Methodologie im eigentlichen Sinne des Wortes zu schaffen, welche es möglich machen soll, die Natur und den Menschen anders zu erkennen, als dies die alten Griechen, die mittelalterliche Mystik und die Theologie getan hatten. Dabei werden Struktur und Niveau des wissenschaftlichen Wissens berücksichtigt, in dem das Experiment eine ständig wachsende Rolle zu spielen beginnt und die Ergebnisse der Wissenschaft sich vermehrt auf praktische Ziele ausrichten. Die Wissenschaft erhält einen immer pragmatischeren, utilitaristischeren Charakter. „Wir wollen alle ohne Ausnahme dazu mahnen“, schreibt Francis Bacon, „sich an die wahren Ziele der Wissenschaft zu erinnern und weder zum Vergnügen noch aus Wetteifer danach zu streben... sondern um des Nutzen für das Leben und der Praxis willen“. ¹¹⁾

Im 17. und 18. Jahrhundert erfolgt – Hand in Hand mit der Orientierung auf empirisches Wissen hin – eine breite Sozialisierung der Wissenschaft. In den Pariser Salons empfängt man Descartes, den Philosophen und Mathematiker Gassendi, den Schöpfer der Theorie von der Wellengestalt des Lichts Christiaan Huygens. Es schießen Akademien der Wissenschaften aus dem Boden. Beispielsweise entsteht in Italien in den fünfziger Jahren des 17. Jahrhunderts die „Academia del Cimento“, eine Akademie der experimentellen Wissenschaften; zu ihren Mitgliedern zählen E. Torricelli, ein Schüler Galileis, sowie der englische Chemiker und Physiker R. Boyle. Die Wissenschaft tritt zum Entscheidungskampf mit der Theologie an, bricht

jedoch noch nicht mit der Metaphysik; der Einfluss der alten Philosophie auf die Wissenschaft bleibt noch geraume Zeit bestehen. Ihr Bruch wird im gesellschaftlichen Bewusstsein vorbereitet. Es erscheinen weltliche Lebenslehrer – die Schöpfer der Epoche der Aufklärung. Der menschliche Verstand erhebt Anspruch auf die Rolle des universalen Richters in buchstäblich allen Fragen des Lebens und der Erkenntnis; mit ihm verbindet man Hoffnungen auf allgemeinen Wohlstand.

Als Grundlage all dieser unzweifelhaft fortschrittlichen Wandlungen des wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens der neuen Kulturepoche muss man in erster Linie die menschliche Persönlichkeit sehen, die fundamentale Veränderungen in der Sphäre des Bewusstseins erfährt, die endgültig vom bildlich-imaginativen zum begrifflichen Denken übergeht. Gerade die Formen des Denkens, und die ihnen entsprechenden Methoden der Erkenntnis, übten entscheidenden Einfluss auf die gesamte Struktur des menschlichen Lebens aus, was selbst der positivistische Philosoph Auguste de Comte und der sozialistische Utopist Saint-Simon eingeräumt haben.

Im Verlauf all dieser Wandlungen wurde mit bisher nie gesehener Schärfe die Frage nach dem Primat des Bewusstseins gestellt. Doch war die Fragestellung in wissenschaftlicher Hinsicht unkorrekt, denn der *Natur der Wandlungen des Bewusstseins* selbst wurde keine Aufmerksamkeit geschenkt. Dieser Aspekt wurde einfach übergangen, obwohl seine Bedeutung bei dieser Frage entscheidend ist. Hier war aus der Position des Evolutionismus, der allgemeine Anerkennung erlangt hatte, gefordert zu begreifen, dass mit dem Übergang von der Epoche der Verstandesseele zu jener der Bewusstseinsseele eine Art von „Umstülpung“ des menschlichen Ich-Bewusstseins von innen nach außen erfolgt war. Davon kündeten beredt alle Phänomene der Kultur und Geschichte, doch die abstrahierende Urteilskraft büßte die Fähigkeit ein, deren Sprache zu verstehen. Sie wurde antiphänomenalistisch.

Was mit dem Menschen ab dem 15. Jahrhundert geschah, bildete Teil eines weltweiten Prozesses und war im Verlauf von Jahrtausenden vorbereitet worden. In den Mysterien des Altertums lehrte die ihnen eigene Form der Wissenschaft, der Mensch sei ein Mikrokosmos, ein kleines Abbild der großen Welt, des Universums. Erkenne dich selbst, indem du dich in dein Inneres vertiefst, und du wirst sowohl dich als auch die große Welt erkennen! So lautete das Prinzip des Werdens des Ich-Bewusstseins in diesen Mysterien. „Der Mensch ist eine kleine Welt“, sagt Demokrit, er ist das Maß aller Dinge.

Hinter der Welt der sinnlichen Wahrnehmungen enthüllten sich in jener fern zurückliegenden Zeit die Rätsel der Natur der Innenschau des Menschen als Existenz und Wirken elementarer Geister und intelligibler Wesenheiten der höheren Welt – der Göttlichen Hierarchien des christlichen Esoterismus. Und es war erforderlich, sie auf diese *direkte* Weise schauend erkennen zu können. Die Methodologie einer solchen Erkenntnis hieß Wissenschaft der Einweihung. Jene, die sie nicht beherrschten, waren dermaßen fern von wahren Wissen, wie ein heutiger Mensch, der

in sich entweder einzig und allein die Wärme der mystischen Gefühle oder aber lediglich ein durch ein Konglomerat von Erinnerungen und äußeren Eindrücken bewirktes Chaos unkontrollierter Gedanken und Bilder erlebt, von der Wissenschaft entfernt ist.

Als sich das begriffliche Denken zu entwickeln begann, wandelte sich der Sinn des Prinzips „Erkenne dich selbst“ in einer Weise, dass es zu seiner Befolgung unabdingbar wurde, sich von seinem eigenen Inneren ab- und sich der gesamten den Menschen umgebenden Welt zuzuwenden, indem man in ihr die Enträtselung des eigenen Wesens suchte. Die alte Vorstellung, dass „der Makrokosmos und der Mensch im Grunde eins“ seien (Paracelsus), behielt ihre Gültigkeit, doch „das Maß aller Dinge“ begann man nun einem Tautropfen gleichzusetzen, in dem der ganze Sternenhimmel sichtbar ist, aber bloß als Spiegelbild. Reflektierend wurde das menschliche Hirn, das einst *wahrnehmend*, schauend gewesen war und dem sich das Wesen der Dinge enthüllt hatte. Jetzt kann sich in ihm das ganze Weltall spiegeln, doch wesenlos, lediglich begrifflich. Seinem Wesen nach offenbart es sich den äußerlichen Sinneswahrnehmungen, aber sie sind der Fähigkeit beraubt, das Ideelle der Welt wahrzunehmen. Und weil sich uns in beiden Fällen – sowohl im Denken als auch in der Wahrnehmung – ein und dasselbe Weltall darbietet, begann die Wissenschaft beim Versuch, dessen Wesen zu erkennen, sogleich auf zwei Wegen zu wandeln: Dem des Denkens und jenem der Erfahrung der Wahrnehmungen. Diese beiden Wege entfernten sich allmählich immer mehr voneinander, und es entstand das Bedürfnis nach einer *Methodologie, welcher die Fähigkeit innewohnt, sie zusammenzuführen*. Der zentrale Kern einer solchen Methodologie kann, wie in den alten Mysterien, nur das erkennende Subjekt sein. Auch in der *Methodologie ist es das Maß aller Dinge* – weswegen diese keinesfalls einseitig subjektiv wird.

Das Subjekt ist das Wesen, das über ein Ich verfügt, und außerhalb des Ich wird man in unserer sinnlichen Welt einzig und allein eine Fata Morgana antreffen – die vielgestaltige, betörende Erscheinung der großen Illusion.

2. Methodologische Konzeptionen

Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass ohne Methodologie kein wissenschaftliches Schaffen, ja keine zweckmäßige menschliche Tätigkeit möglich ist. Doch ein professionell bewusstes Verhältnis zur Methodologie ist keine unerlässliche Bedingung für jeden Menschen, der für sich einen Platz in der Zivilisation anstrebt. Hier wirkt ein anderes Prinzip, kraft dessen das, was zur einen Zeit Gegenstand wissenschaftlicher Forschungen einzelner Denker ist, zu einer anderen Zeit in den Instinkt selbst der Massen eingeht und als allbestimmendes Prinzip in der endlosen Vielfalt der kulturellen und historischen Phänomene waltet.

Die kulturell-historische Erfahrung (auch in ihrer übersinnlichen Komponente) sowie das Denken des am weitesten entwickelten Teils der Menschheit finden in der Methodologie ihre Synthese. Sie als sich von Jahrhundert zu Jahrhundert fort-

bewegender Prozess nimmt in sich die Vielfältigkeit der spezifischen Methoden, Verfahren, Vorgehensweisen, Prinzipien und Regeln der Organisation des menschlichen Seins in den Sphären der Kultur, Wissenschaft, Religion, Rechtsverhältnisse, wirtschaftlichen Aktivitäten usw. auf. Aus diesem Grund besitzt jede Zivilisation im Rahmen ihrer Genesis ein ganzheitliches Aussehen.

Wenden wir uns nun der Frage zu: Woher stammt der relativistische Geist unserer Epoche? Haben etwa Hunderte von Millionen Menschen die Weisheiten der Relativitätstheorie verinnerlicht? Gewiss nicht! Auf tausenderlei Arten und Weisen – durch ideologische Beeinflussung, über die Massenmedien, das Erziehungs- und Bildungssystem, kurz, über jeden Zug des gesellschaftlichen Lebens – wurde der gesamten Epoche ein Antlitz verliehen, das auf den Theorien und Schlüssen eines gar nicht großen Kreises von Menschen beruhte, welche ab dem Ende des 19. Jahrhunderts unter dem Einfluss der Krise der Philosophie alle Vorstellungen unentwegt atomisierten und dadurch ihre traditionellen Bindungen zerstörten, ohne einen Ersatz dafür zu bieten. Atomisiert wurde das methodologische Denken, was sich auch auf die Naturwissenschaften auswirkte, und dann wurde all dies zu allbestimmenden Faktoren der Zivilisation und rief in dieser eine *Systemkrise* hervor, welche nun bereits die psychische Grundlage der Persönlichkeit selbst untergräbt.

Die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, die jeder beliebigen Zivilisation innewohnen, sind um das individuelle Werden des Menschen herum gruppiert, und dadurch entsteht ihre Eigenheit, welche man nicht mechanisch über ihre Grenzen hinaus extrapolieren darf. Sie beruht auf geistiger Ungleichheit. Auf der Welt gibt es keine *geistige* Gleichheit der Menschen und wird sie niemals geben. Dort, wo man auf sie besteht, treten der Tod der Kultur und die Entartung des Menschengeschlechts ein.^{*)} Deshalb ist mit der individuellen Entwicklung eine große ethische und historische Verantwortung verbunden. Sie raubt dem Menschen das Recht auf Irrtum nicht, verwehrt es ihm aber, auf den Stufen seiner höheren Tätigkeit Prinzipien niedriger anzusetzen. Alles Hohe darf hier nur auf das noch Höhere ausgerichtet sein. Dazu heißt es im Evangelium eindeutig und bestimmt: „Wem viel gegeben ist, von dem wird viel verlangt.“ Auch an anderen Stellen des Evangeliums kommt die Ethik der geistigen Ungleichheit zum Ausdruck.

Jenen Geistern, die in der zweiten Hälfte des 19. sowie zu Beginn des 20. Jahrhunderts Einfluss auf die Entwicklung der Zivilisation besaßen, gelang es nicht zu begreifen, dass eine neue Methodologie das ungewöhnlich rasche Wachstum der Selbstbedingtheit des geistigen Seins des Menschen widerspiegeln musste, das damals begonnen hatte, sein Streben nach freier Selbstbestimmung. Sie vernachlässigten beispielsweise die Tatsache, dass beim ersten Aufblühen sozialer Reflexion die Fragen nach der Herkunft der Dogmen, der ethischen, juristischen und sämtlicher sonstiger Imperative sowie nach der Stichhaltigkeit der den Menschen bedingenden

^{*)} In Westeuropa besteht man heute auf der geistigen Gleichheit aller Menschen und greift in mehreren Staaten sogar zum Strafrecht, um dieses Dogma zu schützen. Dies ist nichts weiter als eine raffiniertere Form von Zivilisationsbarbarei.

Prinzipien sich mit besonderer Schärfe stellen mussten. Und es gilt festzustellen, dass diese Erscheinung bereits allein ganz offenkundig das Primat der denkenden Tätigkeit des Menschen gegenüber der materiellen bewies.

Die Lage wurde auch dadurch kompliziert, dass die Menschheit sich als unfähig zur Bewältigung der objektiven evolutionären (d.h. über dem Kulturell-Historischen stehenden) Prozesse erwies, die mit ihren überbewusstseinsmäßigen, auf rein verstandesmäßigem Niveau nicht zu begreifenden Prinzipien in die geistig-seelische Sphäre eindringen. Den Ausweg aus dieser schwierigen Lage sollte man mit dem Versuch beginnen, die gewissermaßen *natürliche* Wesensart des Dualismus zu verstehen, dessen bedeutendster Verkünder Kant war. Nicht durch ein bloßes Spiel des philosophischen Verstandes, sondern durch die objektiven Entwicklungsgesetze der Welt und des Menschen wurde in der seelischen Erfahrung des letzteren ein Zustand hervorgerufen, in dem die Realität, die früher – aufgrund anderer sinnlich-denkmäßiger Faktoren, die sich mit der Zeit selbst erschöpften – ein Ganzes gebildet hatte, in zwei einander polar entgegengesetzte Teile zerfiel. So entstand der *erkenntnistheoretische Dualismus, der den metaphysischen Monismus ablöste*. In der Praxis führte er dazu, dass es dem Menschen oblag, fortan die Motive seiner Tätigkeit zu suchen, während er sich in einer gewissen Leere zwischen zwei Teilen der Realität befand. Für den Menschen lief die frühere, außerpersönliche – mittels Offenbarung oder dank der Einheit des Menschen mit der Natur bewirkte – Bedingtheit seiner Handlungen endgültig ab. Deshalb entstand das Bedürfnis nach einer solchen Methodologie, in der alles äußerst personalistischen Charakter tragen würde und sich durch eine widerspruchsfreie Verbindung seiner Teile würde halten können.

Die vorwissenschaftliche – mythologische, theologische etc. – Erkenntnis beruhte auf der Annahme, dass der Mensch die Wahrheit unmittelbar von Gott mitgeteilt erhält und uns der Verstand lediglich das vermittelt, was Gott offenbart. Doch bereits der Schöpfer der Hochscholastik, Thomas von Aquino, legte dar, dass die Vernunft im aristotelischen Sinne – d.h. eine Vernunft, die in sich den Ideen eine selbständige, doch substanzlose Existenz verleiht – sich in die Dinge vertiefen und aus ihnen selbst ihren idealen Inhalt empfangen kann. So wurde innerhalb der christlichen Weltauffassung zweifellos ein entscheidender Schritt zur Vereinigung des Begriffs und der Wahrnehmung (Erfahrung) im „ich“ vollzogen, um die Existenz des ich-Bewusstseins auf diese Tätigkeit zu stützen.

Damals, in der Zeit unmittelbar vor der Bewusstseinsseele-Epoche, wurde der Versuch unternommen, die Verbindung mit der Methodologie der alten Mysterien herzustellen. Rudolf Steiner schreibt in seinem der Weltanschauung Goethes und ihren historisch-philosophischen Wurzeln gewidmeten Buch, Thomas von Aquino habe gelehrt, die Offenbarung sei ungewöhnlich tief nach unten gedrunken, und die individuelle Vernunft habe die Fähigkeit erworben, sich von der irdischen Ebene zu erheben, so dass „die Heilslehre und die menschliche Erkenntnis an einer Grenze in einander übergehen“ (GA. 6, S. 35).

Bei der weiteren Entwicklung der Philosophie trennten sich jene Elemente ganz, die Thomas von Aquino zu einer Einheit zusammenführen wollte, und jedes von ihnen ging seinen eigenen Weg. So griff Francis Bacon zur Analyse und dem Klassifizieren der Einzelheiten der Erfahrung, die an die Stelle der Offenbarung trat, wobei er hoffte, auf diese Art die *allgemeinen* Gesetze der Natur zu enthüllen, die allerdings seiner Ansicht nach nur dazu verhelfen können, weitere Einzelheiten zu erkennen, an sich selbst aber weselos sind.

Spinoza hingegen bevorzugte die Welt der Ideen, doch lediglich jener, die außerhalb der Wahrnehmungen entstanden sind. Wahrnehmungen, so meinte er nämlich – hier an Plato orientiert –, gebären Begierden und versklaven deshalb den Geist. Das Glück besteht in der Überwindung der Welt der Wahrnehmungen. Descartes und die von ihm inspirierte Richtung in der Philosophie hofften, die gesamte Summe der Erkenntnisse, die ganze Wahrheit im reinen Verstand zu entdecken: Induktiv, auf dem Wege der Schlussfolgerung vom Einfachen zum immer Komplizierteren. Eine ihm entgegengesetzte Position nahm Hume ein, der die Wirklichkeit lediglich in den Wahrnehmungen sah.

Besonders scharf erlebte den Dualismus der Welt, die in erster Linie in Begriffe und Wahrnehmungen zerfiel, Kant, ein Schüler Humes. Er vertrat die Auffassung, die Welt der Erfahrung biete sich uns in Gestalt eines Mosaiks verschiedener Eindrücke dar, welche die auf unsere Sinnesorgane ausgeübte Einwirkung offenbarten. Der Verstand ordnet die Wahrnehmungen und schafft aus ihnen mehr oder weniger ein Ganzes. Doch seine Tätigkeit bleibt vollkommen subjektiv, da wir nur die Art und Weise erleben, auf welche die äußeren Einwirkungen unsere Fähigkeit zu empfinden affizieren: Die wahre Natur der Einwirkungen (seitens der Dinge der Welt) bleibt jedoch stets in sich verschlossen und ist uns unzugänglich. Wir sind für immer in der Welt unserer Subjektivität eingeschlossen und erleben einzig und allein die Veränderungen unser selbst unter der Einwirkung eines unerkennbaren Äußeren, Objektiven.

Was das Denken in Begriffen anbelangt, das die Erfahrung ordnet, so meinte Kant, dabei Hume folgend, es empfangen die Ideen in der eigenen Sphäre. Die Möglichkeit der Existenz solch reiner, von der Erfahrung losgelöster Ideen bewiesen die Mathematik und die reine Physik.

Nach Kant suchte die Philosophie mühsam nach Wegen zur Überwindung des von diesem Denker scheinbar verewigten Dualismus, nach Wegen zur direkten oder indirekten Inbezugsetzung des Immanenten und des Transzendenten. Eine zunehmend größere Rolle bei dieser Suche nach einem monistischen Weltbild beginnt seit dem 20. Jahrhundert die Naturkunde zu spielen, oder, wie man sie später lieber nannte, um sie auf methodologischer Ebene der Philosophie entgegenzustellen, die Wissenschaft. Die bereits in diesem Sinne wissenschaftliche Methodologie formiert sich von diesem Moment an sogleich in mehreren Richtungen, und in all diesen wird die Philosophie in eine zweitrangige Rolle abgedrängt; sie wird zum Spielzeug in den Händen der Experimentalphysik, der Astronomie; selbst die Soziologie

springt mit ihr nach Gutdünken um. Der pragmatische Zeitgeist schiebt die Methodologie der einzelnen Wissenschaften in den Vordergrund, die sogenannte konkret-wissenschaftliche Methodologie.

Doch diktiert derselbe Geist auch das Bedürfnis nach einer einheitlichen Methodologie der Wissenschaft. Deshalb nahm die Methodologie in der Mitte des 20. Jahrhunderts den Charakter einer *eigenen* Wissenschaft an. Als solche befasst sie sich mit dem Problem der wechselseitigen Verbindungen zwischen der Philosophie und den einzelnen Wissenschaften, entwickelt jedoch auch die Methodik und Technik der wissenschaftlichen Forschungen. Sie vereint in sich eine recht große Gesamtheit verschiedener methodologischer Konzeptionen und Theorien, welche Entwicklung und Struktur des Wissens und seiner Methoden beschreiben. Dabei wird die Priorität der Erkenntnistheorie beim Schaffen einer einheitlichen Methodologie von den einen Wissenschaftlern anerkannt, von den anderen hingegen verworfen. Beispielsweise hielt der französische Physiker und Philosoph P. Duhem, der noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Natur der wissenschaftlichen Theorie erforschte, sie bloß für ein Instrument der Klassifizierung empirischer Daten, eine Zusammenstellung empirischer Gesetze, die keinen gnoseologischen Wert besitze.¹²⁾ Dieser Standpunkt fand später nicht wenige Anhänger. Dominierend wurden aber dennoch jene methodologischen Richtungen, welche die Notwendigkeit erkenntnistheoretischer Forschungen nicht bestritten. Unter ihnen gilt es in erster Linie zwei Richtungen hervorzuheben, in denen die Philosophie der Wissenschaft die führende Rolle spielt. Zur ersten Richtung gehören: Der logische Positivismus, von dem der logische Empirismus eine Abart darstellt, der Neopositivismus sowie die analytische Philosophie. Die zweite Richtung wird die historische genannt und vereinigt die relativistische sowie die historisch-evolutionistische Konzeption in sich.

In Sonderfällen teilt man die Methodologie in inhaltliche und formelle ein. Der ersten Richtung entspricht eher die historische Richtung, der zweiten der logische Empirismus.

Die methodologischen Konzeptionen des Neopositivismus muss man einer besonderen Gruppe zuteilen. Als ihr entscheidendes Merkmal erweist sich die Absolutisierung der Rolle der Naturwissenschaft in der Methodologie. Zu dieser Gruppe gehören der Pragmatismus sowie der gnoseologische Szientismus (der postuliert, alle Probleme der Erkenntnis, einschließlich der sozialen, könne man nach dem Muster der Naturwissenschaft lösen), doch auch der methodologische Reduktionismus (nicht zu verwechseln mit dem phänomenologischen Reduktionismus), der die Theorie auf die Empirie reduziert und versucht, auf deren Grundlage die Standards der Wissenschaftlichkeit zu erhärten.

Im Sinne der formellen Logik führt der neopositivistische Methodologe eine Analyse der Struktur des wissenschaftlichen Wissens durch und arbeitet Prozeduren zur Überprüfung der Theorien aus. Ferner beschäftigt er sich mit der Aufdeckung der Spezifik der Sprache der Naturwissenschaft, indem er annimmt, dass die Ersetzung von Termini mit unpräziser Bedeutung durch solche mit präziser Bedeutung

allein schon die Lösung komplizierter Probleme der Philosophie der Wissenschaft ermögliche. Ein Vertreter des logischen Empirismus, der Logiker R. Carnap, behauptete, der konzeptionelle Sinn einer Aussage müsse auf das Beobachtbare reduziert werden; die Logik des Sinns sei überflüssig; es reiche, wenn die syntaktische Struktur eines Satzes oder die direkte räumlich-zeitliche Beobachtbarkeit der Ereignisse oder Zeichen gegeben sei.

Der Schöpfer der neopositivistischen methodologischen Konzeption, welche die Bezeichnung Operationalismus erhalten hat, der amerikanische Physiker P. Bridgman, hielt es für unabdingbar zum Verständnis eines verwendeten Begriffs, sei es in der Wissenschaft oder im Alltag, zuerst abzuklären, was wir tun, wenn wir ihn verwenden. Er schrieb: „Wir können die Bedeutung eines Begriffs nicht kennen, ehe wir definiert haben, welche Operationen wir und die Unseren ausführen, wenn wir ihn in dieser oder jener Situation anwenden.“¹³⁾ Eine theoretische Konstruktion als solche hat nach Ansicht Bridgmans keine Bedeutung; mit dem Objekt der Beobachtung ist der Mensch durch operationelle Bestimmungen verbunden: Messoperationen mit Instrumenten, verbale Operationen, Manipulationen mit Symbolen. So kann man auf die Frage „Gibt es Welten, in denen andere, von den unseren verschiedene Gesetze gelten?“ nicht antworten; man kann selbst die Frage nicht begreifen, solange man die Operationen nicht erhellt hat, welche man beim Versuch zur Beantwortung einer solchen Frage vollziehen muss.¹⁴⁾

Die zweite der zuvor angeführten Richtungen in der Methodologie, die historische, begann sich Ende der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts herauszubilden. In ihr dient der historische Aspekt der Wissenschaft, die Frage nach dem Aufbau der Theorien und Konzeptionen der Wissenschaft in ihrer historischen Retrospektive, als Grundlage der Forschungsmethode.

Vermutlich waren die Hauptursachen des Entstehens der historischen Richtung folgende: Die übermäßige Komplizierung der exakten Wissenschaften, die herangereifte Bewusstwerdung der sozialen Bedingtheit des Wissens, die Unmöglichkeit, es auf logische Schemen zu reduzieren, die Akzentverlagerung vom Problem der Methode der Erkenntnis auf jenes der Zuverlässigkeit der Kenntnis. Es gilt anzumerken, dass zusammen mit der historischen Richtung auch Vertreter der neuhegelianischen und neukantianischen Richtungen in Philosophie und Soziologie zu ihrer Zeit gegen die Vorherrschaft des Neopositivismus aufgetreten sind. So postulierte Jürgen Habermas, den manche für das inoffizielle Oberhaupt der Frankfurter Schule halten, in einer Polemik gegen die szientistische Konzeption der Erkenntnis, die besagt, jene werde durch die Errungenschaften der Wissenschaft bestimmt, die Ausarbeitung einer Philosophie der Wissenschaft auf der Grundlage der Entwicklung „einer Theorie der Erkenntnis als Theorie (der Entwicklung) der Gesellschaft“.¹⁵⁾ – Vom Hegelianismus bleibt da nach seinen zwei Vermittlungen freilich nicht mehr viel übrig, denn im Grunde erweist sich die von Habermas gestellte Zielsetzung lediglich als Versuch, unter neuen Bedingungen die alten, bereits im 19. Jahrhundert

aufgestellten Dogmen des Marxismus zu rehabilitieren (vgl. „Die Geschichte der Ideologien“ von Karl Marx sowie „Die Dialektik der Natur“ von F. Engels.).

Die Neukantianer der Marburger Schule – H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer –, die sich ebenfalls an die historische Richtung hielten, nahmen bezüglich der Methodologie der Wissenschaft einen anderen Standpunkt ein, nämlich den, dass die Philosophie die Struktur des Wissens erforsche und nicht die Struktur des Seins. Folglich bildet das wissenschaftliche Wissen ein System mit seiner eigenen immanenten Logik; es ist ein Erzeugnis des Denkens, nicht des empirischen Inhalts. Indem sie die Geschichte der Wissenschaft mit der Geschichte der Logik und der Philosophie identifizierten, vertieften die Vertreter der Marburger Schule wiederum eine Einseitigkeit, wenn auch eine andere als jene der Frankfurter Schule. Stellung gegen sie bezogen in dieser Frage E. Husserl, K. Jaspers, M. Scheler und N. Losskij. Beispielsweise beharrte Jaspers darauf, die Ideengeschichte beinhalte, in beinahe entscheidendem Ausmaß, auch ein existentielles Moment, sowohl bezüglich der Persönlichkeit des Gelehrten als auch bezüglich des Zeitgeistes. Diese Ansicht Jaspers' steht fraglos in Übereinklang mit der Spenglerschen Idee einer Morphologie der Weltgeschichte, einer Aufeinanderfolge von Kulturen, in denen „es ... viele, im tiefsten Wesen völlig voneinander verschiedene Plastiken, Malereien, Mathematiken, Physiken [gibt], jede von begrenzter Lebensdauer, jede in sich selbst geschlossen, wie jede Pflanzenart ihre eigenen Blüten und Früchte, ihren eigenen Typus von Wachstum und Niedergang hat... Sie gehören, wie Pflanzen und Tiere, der lebendigen Natur Goethes, nicht der toten Natur Newtons an.“¹⁶⁾

Die Ideen Spenglers, sowie in noch größerem Maße jene Husserls und Schelers, standen namentlich dank ihrer Nähe zu den Auffassungen Goethes auf fruchtbarem Grund. Durch diese Eigenschaft zeichneten sich selbst die Ansichten der Gegner der Spenglerschen Ideen von der „organischen“ Natur der Kulturen aus, die Vertreter der Konzeption des Internalismus. Von ihnen wurde die Frage nach der ursprünglichen Triebkraft der Kulturen aufgeworfen. Als diese erweist sich ihrer Meinung nach der menschliche Intellekt. Er ist fähig, gewisse Mutationen zu erfahren, nach denen beim Menschen eine neue Weltsicht auftritt. Diese erstreckt sich dann nicht nur auf das Gegenwärtige, sondern auch auf das Vergangene. „Nichts verändert sich schneller als das gewordene Vergangene“, meinte A. Koyre.¹⁷⁾

Ähnliche Auffassungen verfocht auch der Akademiker V.I. Vernadskij, der schrieb: „Das Vergangene des wissenschaftlichen Denkens stellt sich uns stets in ganz anderer und neuer Perspektive dar. Jede Generation entdeckt im Vergangenen neue Züge.“¹⁸⁾

Wenigstens ein halbes Jahrhundert lang (bis zu Beginn der siebziger Jahre) spielte die historische Richtung die Rolle einer positiven Alternative zum formell-linguistischen Reduktionismus des Positivismus mit seinen vereinfachten Vorstellungen von der Wissenschaft, mit den Methoden der künstlichen Präparierung fertigen Wissens in einzelne Bestandteile, mit der Reduktion des Werdungsprozesses lebendigen Wissens auf die abstrakte Logik der Ideen – kurz, zu all dem, was sich

als letztes Stadium des Niedergangs der klassischen Erkenntnistheorie erwies und nur denen mehr oder weniger glaubhaft erscheinen konnte, die aus geistiger Trägheit immer noch für den Kampf mit der alten Metaphysik schwärmten. Anderen aber, die in der Lage waren, geistig mit ihrer Zeit Schritt zu halten, musste die Ausarbeitung all dieser Konzeptionen als unnütze Kräfteverschwendung erscheinen, da ihre abstrakten, nicht selten fiktiven und spielerischen Modelle keinen wissenschaftlichen Zielen dienen, die auf das reale Leben der Menschen ausgerichtet sind. Es ist schwer zu erkennen, warum ein solches Phänomen unter den Bedingungen des rasch wachsenden, schon von Bacon vermerkten *Pragmatismus* der Wissenschaften und ihrer umfassenden *Sozialisierung* überhaupt möglich war – einer Sozialisierung, die nicht vor dem Versuch Halt machte, sie um Elemente der Kunst, ja der Religion zu bereichern (diesbezügliche Bestrebungen unternahm z.B. Anfang des 20. Jahrhunderts das Oberhaupt der Badener Schule, W. Windelband).

Man muss jedoch feststellen, dass die neupositivistischen Richtungen, obwohl nicht nur geistlos, sondern auch praktisch fruchtlos, gewissermaßen „blühen und gedeihen“. Ab den siebziger Jahren beginnt auch die historische Richtung denselben Weg zu gehen, und zwar gerade in dem Moment, wo sie scheinbar zum siegreichen Marsch auf das ersehnte Ziel aufbricht. Zu jener Zeit bildet sich innerhalb ihrer selbst eine neue Variante von ihr, in der D. Worrel den „Brennpunkt“ der ganzen Methodologie der Wissenschaft erblickt. Ihre namhaftesten Vertreter sind S. Toulmin, T. Kuhn, P. Feyerabend, J. Lakatos, N. Hahnson und J. Agassiz. Als Verfechter dieser Richtung muss man auch Karl Popper betrachten, der seine wissenschaftliche Karriere als Neopositivist begann. All diese Methodologen zeichnet auf den ersten Blick eine antipositivistische Stoßrichtung aus. Diese drückt sich dadurch aus, dass sie das wissenschaftliche Wissen dynamisch und „integrativ“ zu erforschen bestrebt sind, indem sie die Daten der Logik, Psychologie, Soziologie, ja der Metaphysik entnehmen. Sie setzen sich das Ziel, endlich eine einheitliche Methodologie zu schaffen, und sei es auch nur für die Naturwissenschaften. In der Geschichte der Naturwissenschaft wählen sie einzelne – in den Werken der Gelehrten dargestellte – Episoden, und versuchen, mit ihrer Hilfe etwas zu formulieren, was unter heutigen Bedingungen, d.h. post factum, das Aussehen einer „Theorie“ (Feyerabend, Hahnson), eines „Paradigmas“ (laut Kuhn besitzt dieses Wort die gleiche Bedeutung wie „Theorie“) oder „einer intellektuellen Strategie“ (Toulmin) erlangt. Ihre methodologischen Konstruktionen beschränken sich auf die Schaffung theoretischer Modelle einer solchen Entwicklung des Wissens, welche – so z.B. von Popper – als Strom permanenter Revolutionen, oder – von Toulmin – als Prozess des Zusammenwirkens von Beständigkeit und Wechselhaftigkeit, oder – von Feyerabend – als totaler, ununterbrochen andauernder Wandel aufgefasst wird, in dem nichts Bestand hat.

Nicht zufällig gilt Feyerabend als Begründer des methodologischen Relativismus, ja sogar Anarchismus. Seine Einstellung als Forscher ist folgende: „Theorien schaffen und erarbeiten, die mit den überkommenen Standpunkten unvereinbar

sind.“¹⁹⁾ Solche Stimmung eines Gelehrten ruft die romantische Periode der deutschen Kultur in Erinnerung, nämlich den „Sturm und Drang“. Kann eine solche in der zeitgenössischen Wissenschaft angemessen, d.h. fruchtbar sein? Wenn ja, dann nur in dem Fall, dass hinter ihr die Absicht steht, eine wahrhaftig pluralistische Methodologie zu schaffen, der eine einheitliche, von der allgemeinen Entwicklung der Kultur, Wissenschaft und Zivilisation nicht isolierte Konzeption der Natur zugrunde gelegt werden kann. In diesem Fall könnte sogar eine anarchistische Negierung zur dialektischen Aufhebung werden. Doch nein, entscheidend für Feyerabend sind die Daten der Physik, und zwar nur jenes Teils, der auf relativistischen Positionen steht. Dieser Teil fällt jedoch trotz seiner Eigenständigkeit ganz und gar unter die Definition, die der deutsche Physiker C. F. von Weizsäcker dieser Wissenschaft insgesamt ausgestellt hat. Er nimmt das Wesenseigenste an ihr: die Art des Denkens, und stellt die Frage, ob sie nicht „stets nur diejenigen Eigenschaften des Lebendigen“ herausgegriffen habe, „die es mit dem Toten gemeinsam hat.“²⁰⁾ – Wie denn, man legt uns eine anarchistische methodologische Konzeption des Toten vor? Hier haben wir das Recht zu fragen: Was ist das – wissenschaftliche Kühnheit oder etwas Außerwissenschaftliches?

Die naturwissenschaftlichen Quellen des methodologischen Relativismus zu verstehen ist nicht sonderlich kompliziert. Er musste geradezu notwendigerweise entstehen, da die Entdeckungen Maxwells, Plancks, Einsteins die traditionellen Vorstellungen von Zeit und Raum zerstört und das von der materialistischen Wissenschaft mit solcher Solidität errichtete universelle mechanische Modell des Weltalls über den Haufen geworfen hatten. Nach den – auf dem Gebiet der theoretischen Physik erfolgten – Auslegungen Einsteins entsprach selbst der Begriff des Feldes der materiellen Realität nicht mehr. Doch die theoretischen Konstruktionen Kuhns, Poppers, Lakatos' und so weiter weisen keinen Ausweg aus der festgefahrenen Lage, im Gegenteil: Sie errichten einen Zweig in der Methodologie der Wissenschaft, der sich ganz und gar als Sackgasse erweist. Ihre abstrakten Konstruktionen blieben gewissermaßen ein bloßes Spiel ihres Verstandes, und sie übten nicht den geringsten Einfluss auf die Entwicklung der empirischen Wissenschaften aus. Auf der Ebene der Weltanschauung konnten sie allein schon aus dem Grund nichts beitragen, da ihr Denken flach und trivial ist. Einige wenige Beispiele reichen, um dies zu verdeutlichen. Der als einer der zentralen Denker der historischen Richtung geltende französische Physiker Bachelard schreibt: „Nur wer das Komplizierte tieferschürfend studiert hat, kann das Einfache beschreiben.“²¹⁾ Doch das Komplizierte erscheint ihm anscheinend ganz einfach, und er erklärt: Die Welt – das ist „meine Verifizierung“.²²⁾

Bei Popper läuft das Denken nicht selten auf eine Verallgemeinerung folgender Art hinaus: „Ich behaupte, dass für das rationale, seinem Charakter nach empirische wissenschaftliche Wissen sein unaufhörliches Wachstum besondere Bedeutung besitzt.“²³⁾ Doch welcher seriöse Gelehrte würde dies ernstlich bestreiten, und wem fiel es ein, das Gegenteil zu behaupten, nämlich dass ein Stillstand des Wissens

ihm zum Nutzen gereichen kann? Nichtsdestoweniger werden gerade solche Ansprüche dann zum Gegenstand von Diskussionen, vielseitiger Kritik, die sich mit der Zeit gar zu recht eigentlichen Denkrichtungen mausert, wo eine Revision aller traditionellen Begriffe stattfindet und verbissen Fragen wie „Was ist Wissen? Was ist Wachstum? Ist das Kriterium der Rationalität rational? Was ist ein Kriterium?“ etc. durchdiskutiert werden. Da wird man zwangsläufig jenen zustimmen, die offen schreiben, die Reduktion der Konzeptionen der Entwicklung auf Popper, Kuhn, Lakatos und Feyerabend sei einfach eine Mode geworden.^{*)} Und, so muss man hinzufügen, nicht nur eine Mode. Als Folge des ständig wachsenden sozialen Bedeutungsgehalts der Wissenschaft in der Welt, ihres Einflusses auf sämtliche Sphären des gesellschaftlichen Lebens, erfolgte eine *Ideologisierung* der Methodologie der Wissenschaft. In diesem Sinne kommt das Bestreben, dem Wissen, der wissenschaftlichen Forschung einen vorgegeben Charakter zu verleihen, der Absicht gleich, die sozialen Beziehungen, ja ganz direkt die Persönlichkeit selbst zu *reglementieren*.

Was die reine Wissenschaftlichkeit anbelangt, so zeigen sich sowohl bei der historischen Richtung als auch bei der Richtung des Neopositivismus letzten Endes *ein und dieselben* gnoseologischen Wurzeln. Als ihr Ursprung erweist sich nämlich nichts anderes als die öde Scholastik des *Empiriokritizismus*. Keine dieser Richtungen zeigt auch nur die geringsten Lösungsmöglichkeiten für das Problem des Gegensatzes zwischen den beiden Hauptfaktoren der Erkenntnis: Dem Begriff (Denken) und der Wahrnehmung. Sie verleihen ihr eine gewisse Eigentümlichkeit, heben jedoch den Gegensatz zwischen Theorie und Objekt nicht auf. Bei ihnen fehlt das Prinzip der Kausalität, das auch in der Philosophie Machs aufgehoben ist. Sowohl der historische Relativismus als auch der logisch-mathematische Positivismus sind sich in der Anerkennung des relativen Charakters der Begriffe einig, wodurch sie die erkenntnistheoretische Position der mittelalterlichen Nominalisten einnehmen – der wahrhaftigen Vorgänger Machs und Avenarius.

So haben wir allen Grund zur Schlussfolgerung, *dass gerade der Machismus in all seinen darauffolgenden philosophischen und methodologischen Modifikationen zum Ausdruck des letzten Stadiums in der Krise der Erkenntnis geworden ist*. Wir haben es mit einem gigantischen Prozess der Metamorphose des menschlichen Geistes zu tun. An dessen Anfang steht (bei Plato) die reale Anschauung der substantiellen, intelligiblen Welt (Welt der Ideen); in seiner Mitte das den Geistern der Hochscholastik zugängliche Erleben der Möglichkeit, das aus dem denkenden Bewusstsein hervorgehende Begriffliche, Abstrakte mit dem Substantiellen, mit der

*) Als untrügliches Anzeichen geistiger Schwäche erweist sich auch die Benutzung einer wissenschaftlich unfundierten, hochgeschraubten Terminologie durch den besagten Autorenkreis. Will man gleich mehrere solcher terminologischen „Meisterwerke“ aufs Mal demonstrieren, so kann man Sätze konstruieren wie den folgenden: „Konventionalismus und Friktionalismus in der Deutung der Abstraktion“ reduzieren „beim Prozess der PrehänSION [prehension]“ „des perzeptuellen Wissens“ „den heuristischen Wert der Methode der extensiven Abstraktion“ nicht.

Offenbarung zu verbinden; an seinem Ende wird sich das Subjekt des universellen Charakters der Phänomenologie des denkenden Bewusstseins (Geistes) bewusst. – Und dieser ganze Prozess, der sich in die Sackgasse des Empirokritizismus mit seinem scheinbaren Idealismus verirrt hat, büßte in der Erkenntnis die Verbindung mit der sinnlichen Realität ein, ohne sie aber in Verbindung mit der intelligiblen Realität zu bringen. Das Ich-Bewusstsein wurde in der Welt der flackernden, schattengleichen, substanzlosen Ideen eingeschlossen, welche man wie Würfelchen in einem Kinderspiel ordnen kann; von außen aber wird es von einem beziehungslosen Aggregat von Sinneswahrnehmungen angegriffen, deren wirkliche Natur dem Menschen scheinbar für immer verborgen bleiben muss. *)

Der denkende Geist der neuen Zeit erwies sich schlussendlich als zu einem fruchtlosen Kreislauf zweifacher Art verurteilt. Im einen Fall verfolgt er den Schatten seiner eigenen Subjektivität, welcher sich (entsprechend dem Gesetz des Schattens) unausweichlich verschiebt, wenn sich das ihn werfende Bewusstsein ihm nähert. Zu diesem Ergebnis kam der in der Zeit von Sokrates und Plato seinen Anfang nehmende Prozess der Objektivierung der intelligiblen Welt im individuellen menschlichen Geist, der innerhalb der Grenzen der sinnlichen Realität denkt.

Im zweiten geschlossenen Kreis verkündet die mit Aristoteles einsetzende Naturphilosophie, indem sie auf ein materialistisches Verständnis des Wesens des menschlichen Geistes (als Produkt der Natur) beschränkt wird, die natürlichen Abläufe seien das Allentscheidende, Unbedingte (im Marxismus), und lässt die Erkenntnistheorie ohne Antwort auf die Frage, was sie bestimmt. Das Wesen der Ursächlichkeit wird hier im Geiste der Tätigkeit des Baron Münchhausen begriffen, der sich an seinem eigenen Schopfe aus dem Sumpf zieht.

Fassen wir das Gesagte zusammen: Wir müssen in der wissenschaftlichen Methodologie des 20. Jahrhunderts zwei vorherrschende Richtungen hervorheben, die unter keinen Umständen zu einer Einheit gebracht werden können und ein wahres Verständnis der Welt und des Menschen ausschließen. Eine davon gehört einer geistigen Strömung an, welche noch in der Welt der alten Offenbarung ihren Anfang nahm. In ihrem Verlauf gelangte der erkennende Geist des Menschen von der Metaphysik zur Physik der materiellen Welt, doch da er kein richtiges Verhältnis zu ihr fand, wandte er sich einem subjektiven Idealismus zu und entartete zum Solipsismus und Nominalismus.

Einem so gearteten Idealismus tritt von der irdischen Ebene aus der materialistische Monismus entgegen – eine universelle Lehre, welche die Definition des Geistes auf die Materie überträgt.

In der so entstandenen Lage nahm das Hinführen der Philosophie und der Naturwissenschaft zu einer der Realität der Welt entsprechenden Synthese den Charakter eines erstrangigen Problems nicht nur auf wissenschaftlicher, sondern auch

*) Bachelard: „Bei den Idealisten wird das Wissen stets immanent sein, da es in bezug auf alles Äußere verschlossen ist“²⁴⁾. Damit will er sagen, dass die Sinneswahrnehmung dem bewusst wahrnehmenden Subjekt transzendent ist.

auf sozialer Ebene an. Und es gilt zu wissen, dass dieses Problem in der Anthroposophie bereits eine Lösung gefunden hat.

3. Wissenschaft und Philosophie

In der Gegenüberstellung von Naturkunde (Wissenschaft) und Philosophie tritt der Dualismus von Wahrnehmung und Begriff auf entscheidende Weise zutage. Man versucht ihn zu überwinden, indem man den Weg der Universalisierung einer der beiden Seiten beschreitet, während sie doch in Wirklichkeit beide zusammen ein einheitliches Ganzes bilden. In einigen Fällen schreibt man der Philosophie (d.h. dem Gebiet der Ideen, Begriffe) die Rolle einer allgemein-methodologischen Wissenschaft zu, in anderen nimmt man an, eine mathematische Modellierung allein sei ausreichend, um eine einheitliche Theorie der Systeme auszuarbeiten, welche alle Formen der Naturwissenschaft methodologisch umfassen kann. In der Praxis herrscht der zweite Standpunkt vor. Die Erfolge der Naturkunde und der technische Fortschritt bieten scheinbar allen Grund, die noch von Jan Amos Komensky geäußerte Ansicht zu teilen, dass „das Studium der Philosophie in der Gegenwart nichts anderes als eine schwierige und mühsame Nichtstuererei ist“. ²⁵⁾

G. Bachelard und J. Wilmot (ein Vertreter des operationalen Rationalismus oder neuen Realismus), meinen, die traditionelle Philosophie besitze weder einen eigenen Forschungsgegenstand noch eine Forschungsmethode; das philosophische Denken weise so gut wie keine Berührungspunkte mit dem wissenschaftlichen, d.h. naturwissenschaftlichen auf. Die bestehende Philosophie der Wissenschaft, behaupten sie, sei keine Philosophie der Wissenschaft selbst.

Dass die Philosophie einen eigenen Forschungsgegenstand besitzt, wurde von Mach und Avenarius bestritten, die ihn als Metaphysik einstufte. Gerade aus diesem Grund reduzierten die Szientisten und Neopositivisten die Philosophie auf die Logik, auf bloße Operationen mit Termini, und die Physikalisten, welche die Thesen Humes aufgreifen, bestehen darauf, jede beliebige Wissenschaft sei nur dann exakt, wenn sie zur Mathematik oder gar Physik werde.

Solche Vorstellungen kann sich nur jemand zu eigen machen, für den die ganze erkennbare Welt ein rein mechanisches System ist. Da ein solches Weltbild bei weitem nicht jedem gegeben ist, werden selbst seitens eingefleischter Materialisten bisweilen nüchterne Stimmen laut, beispielsweise: „Die Fundamentalität der Physik ist in gewissem Sinne nur eine wissenschaftliche Verbrämung der industriellen Orientierung der heutigen Wissenschaft.“ ²⁶⁾

Um einen Kompromiss im Streit um das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft in der Methodologie zu finden, unternehmen die Vertreter der historischen Richtung Versuche, eine besondere Philosophie der Wissenschaft zu entwickeln, da, wie I. Lakatos behauptet, „die Philosophie der Wissenschaft ohne Geschichte der Wissenschaft leer und die Geschichte der Wissenschaft ohne Philosophie der Wissenschaft blind ist“. ²⁷⁾

Bachelard und Wilmot halten es für unerlässlich, eine recht eigentliche spezielle Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft zu schaffen, da das wissenschaftliche (naturwissenschaftliche) Denken „prinzipiell dialektisch“ sei und nicht nach dem Prinzip der Induktion ablaufe.²⁸⁾ Aus diesem Grund, so meinen sie, verändere sich der ganze historische Gehalt des Wissens in gewissen Abständen vollkommen; das neue Wissen reorganisiere auch das alte.

Zu Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit war Bachelard gewissermaßen drauf und dran, den Versuch zur Vereinigung der Erkenntnistheorie mit der Erfahrung der Wahrnehmung zu einem einheitlichen Ganzen zu unternehmen. Es trifft zu, dass er damals eine naiv-realistische Position einnahm, doch bei dieser Frage war diese als Ausgangspunkt ganz besonders fruchtbar. Er schrieb, als Realismus lasse sich mit Fug und Recht jede Theorie bezeichnen, wenn sie sich mit der Deutung der Wahrnehmungen „auf der Ebene der Wahrnehmungen selbst“ beschäftige und das Allgemeine nicht vor das Besondere stelle.^{*)} Er bekannte sich auch zum Glauben an „den Reichtum der individuellen Empfindungen, die im Raum gegeben sind, und an die systematische Einheit des seiner Natur nach abstrakten Denkens“.²⁹⁾ Aus diesem Grund mag sich der Leser seiner ersten Werke eine drängende Frage stellen: War dieser methodologisch geschulte Wissenschaftler denn nicht bestrebt, eine Brücke zwischen dem Hegelschen Panlogismus und dem Goetheschen Phänomenalismus zu bauen? Durchaus nicht; in den späteren Werken Bachelards nimmt das naiv-realistische Element seiner Ansichten den Charakter eines rationalen Materialismus an. Der Strahl der wahren Intuition, der einst in seinem Bewusstsein geleuchtet hatte, erlosch in der Dämmerung nominalistischer Konstruktionen, und sein Realismus nahm eine materialistische Färbung an.

Auf den ersten Blick macht es den Anschein, der dialektische Materialismus überwinde den Gegensatz zwischen einer auf Wahrnehmungen fußenden Welt und der Welt des Denkens mit einem Funken von Grundsätzlichkeit und Konsequenz und vermeide dabei jeden methodologischen Radikalismus. Seine Anhänger verfechten die Auffassung, die Wissenschaft vermittele uns wirkliches Wissen, da das erkennende Subjekt im Denken die objektive Realität widerspiegle. Gegenstand der Wissenschaft ist die ganze Wirklichkeit, einschließlich ihrer Widerspiegelung im Bewusstsein des Menschen. So wird eine monistische Grundlage für die allgemeine Methodologie der Wissenschaft geschaffen, wo die Frage nach der Trennung von Naturkunde und Philosophie aufgehoben ist. Objekt und Subjekt der Erkenntnis verschmelzen zu einer Einheit – so weit, dass behauptet wird, die Bestimmung der Kategorien bestehe in der Abbildung in „universalen Charakteristiken“ der fundamentalsten Widersprüche zwischen dem Materiellen und dem Ideellen; freilich übt die Erkenntnis keinerlei Einfluss auf die Objekte aus – wie vor, so bleibt die Welt auch nach der Erkenntnis ein und dieselbe. Und doch können all diese Behauptun-

^{*)} Später vertrat er dann die Auffassung, das wissenschaftliche Denken bewege sich nicht vom Einfachen zum Komplizierten hin.

gen recht verführerisch für jemanden klingen, der nach einem einheitlichen Weltbild sucht. Auf dem Hintergrund blutloser Theorien von der Relativität alles Bestehenden kann man in gewissem Maße sogar Begeisterung empfinden, wenn man, ohne sich Rechenschaft über diese Weltanschauung in ihrer Gesamtheit abzulegen, beispielsweise solch geistige „Stabilität“ atmende Thesen liest wie die folgende: „Die Gesetze des Denkens und die Gesetze des Seins fallen ihrem Inhalt nach zusammen: Die Dialektik der Begriffe ist eine Widerspiegelung der dialektischen Bewegung der tatsächlichen Welt. Die Kategorien der materialistischen Dialektik weisen einen ontologischen Charakter auf und erfüllen zugleich gnoseologische Funktionen: Indem sie die objektive Welt widerspiegeln, dienen sie als Stufen ihrer Erkenntnis.“³⁰⁾

Sagen wir es offen: Was sind wahrhaftig die Gedankengänge der Szientisten, der logischen Positivisten und anderer Nominalisten unserer Zeit im Vergleich zur „Fundamentalität“ solcher Prinzipien? Nichtsdestoweniger besteht zwischen ihnen eine ganz unmittelbare Verwandtschaft. Sie beruht auf der axiomatischen Anerkennung ein und desselben Ausgangsprinzips, nämlich dass *die Erkenntnistheorie ein Synonym für die Widerspiegelungstheorie* ist. Doch in diesem Fall macht es keinen wesentlichen Unterschied mehr, ob man das Ideelle zugunsten des Materiellen aufhebt oder umgekehrt. Und die Behauptung, die Gnoseologie der Kategorien im dialektischen Materialismus beraube sie nicht ihres ontologischen Sinns, ist nichts weiter als ein demagogischer Handgriff, wenn die Erkenntnis der Welt diese um nichts bereichert.

Was das Zusammenfallen der Gesetze des Denkens und des Seins betrifft, muss man, ehe man von ihm spricht, zuerst klären, welchen Inhalt wir diesen beiden Begriffen zuteilen. Nimmt man den Standpunkt Schellings ein, der annahm, dass genetisch Geist von der Materie ausgeht, der entstandene Geist hingegen auf sie zurückwirkt, gewinnt dieses Zusammenfallen den Charakter einer *polaren Inversion*, was seinem Wesen in höchstem Maße entspricht. Im Marxismus nimmt diese Inversion die Gestalt einer Bewegung an, die in einem geschlossenen Kreis verläuft, und als Ergebnis werden sowohl das Denken als auch das Sein relativiert. Dies hat sich in der Praxis mit aller Deutlichkeit in der postsowjetischen Periode offenbart, als die marxistischen Gelehrten aktiv begonnen haben, den Materialismus mit parapsychologischen Experimenten zu verbinden. Letztere waren vorher durchaus nicht etwa deshalb verboten gewesen, weil man die Mystik fürchtete (diese hat damit nichts zu schaffen). Es war kein methodologisches Schema ausgearbeitet worden, mittels dessen man mit den „Konterrevolutionär“ Radium^{*)} (B.P. Vyscheslavzev) hätte fertig werden können. Jetzt ist ein solches Schema gefunden, doch wirkt es gegen seine eigenen Voraussetzungen. Das Bewusstsein spiegelt nämlich auch die „Realität“ wider, die mit Hilfe psychotronischer Mittel, elektromagnetischer Felder modelliert ist, mittels welcher man das Bewusstsein beeinflusst. Doch dies wird eine „Realität“

*) Gemeint ist das chemische Element

sein, die nicht einfach in den Empfindungen gegeben ist, sondern durch sensorische Manipulationen unmittelbar im wahrnehmenden Forscher selbst ausgelöst wird. Und trotzdem lässt sie sich durch weitere naturwissenschaftliche Erkenntnisse verarbeiten, genau wie die gewöhnliche Realität. Man kann mit ihren Fakten manipulieren und, wenn auch indirekt, ihr Vorhandensein mittels Geräten registrieren. Es ist, als habe man hier eine Sphäre gefunden, in die nach dem Zerfall das Radium „verräterisch“ verschwindet. Damit aber verschwindet jede Hoffnung, zu ermitteln, wer letzten Endes wen modelliert: Das Laborexperiment die Wahrnehmungen, oder die Wahrnehmungen das Experiment, das Modell des Seins seine Widerspiegelung oder die Widerspiegelung (das Denken) das Modell des Seins. Zu solchen Ergebnissen hat die Spitzfindigkeit und Verschwommenheit der marxistischen Definitionen des Verhältnisses zwischen Bewusstsein und Sein geführt. Doch zu denselben Ergebnissen führte auch die ganze nichtmarxistische Erkenntnistheorie und Methodologie der Wissenschaft, darunter auch ihre abstrakt-idealistischen Richtungen. Freilich waren sie in ihrem Urquell auch eins oder zumindest der gleichen Denkrichtung angehörend. Und diesen Urquell muss man bei Mach und Avenarius suchen.

Der dialektische Materialismus verband die Dialektik Hegels eklektisch mit dem Empirokritizismus, und obgleich er sich später vom letzteren abwandte, hat das im Grunde am Wesen der Sache nichts geändert. Sie blieben methodologische Verwandte und können beide, obwohl vor dem Neopositivismus mit seiner zeichensymbolischen Rolle des Denkens in Erkenntnis entstanden, mit Fug und Recht diesem zugerechnet werden. Sie alle verbindet eine einheitliche erkenntnistheoretische Einstellung, laut der das Denken nicht ursächlich in seiner eigenen Sphäre bedingt sein kann; es ist das Ergebnis verschiedener außerhalb von ihm liegenden funktionaler Abhängigkeiten. So steht es bei Mach, und dasselbe folgt aus der marxistischen Widerspiegelungstheorie. Auch gegen das „Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“ (Avenarius) hat der Marxist nichts einzuwenden – die Natur bleibt doch auch in ihrer Widerspiegelung rational. Und was den „ontologischen Inhalt“ der Kategorien anbelangt, so ist dies die Ontologie des existentiellen Nichts.

Auch die historische Richtung in der Methodologie kann ihre Verwandtschaft mit dem dialektischen Marxismus nicht verleugnen. Beispielsweise behauptet Popper ungeachtet der von ihm verfochtenen These, dass sich die Welt der Erkenntnis nicht auf die Welt der materiellen Prozesse reduzieren lasse: „Die Schwäche des Subjektivismus besteht darin, dass er eine gewisse Abhängigkeit der Welt von uns [als Denkenden] einführt.“³¹⁾ Doch dieselbe Meinung vertritt auch der marxistische Gnoseologe.

In der Welt der heute in der Wissenschaft herrschenden Vorstellungen Beifall für die von uns gezogenen Schlussfolgerungen zu finden, ist äußerst schwierig. Doch erfreulich ist schon, dass viele in dieser Welt sich der Meinung anschließen, die Philosophie, und nach ihr auch die wissenschaftliche Methodologie, seien, nach-

dem sie vom *menschlichen* Geist ausgegangen waren, zur *Verneinung des Menschen* gelangt. Dieser Antinomie wohnt eine gewisse Schubkraft inne.

Der Prozess der Relativierung zog alle Sphären des geistigen Lebens und der Tätigkeit des Menschen in Mitleidenschaft, was zu seiner Entfremdung von ihnen führt. Das Kriterium der Wissenschaftlichkeit selbst wird zwecks Ausscheidung des subjektiven Faktors überprüft. In der Praxis läuft dies darauf hinaus, dass an die Stelle der Wissenschaft, – mit Ausnahme der angewandten Wissenschaft, – eine Scheinwissenschaft tritt, als dessen Folge Methodologie und reale Errungenschaften der Wissenschaft immer weiter auseinander klaffen. Das im Verlauf von Jahrhunderten dank menschlicher Genialität errichtete Gebäude der Wissenschaft wird atomisiert, und zwar nicht nur aufgrund von Fehlern in der Theorie, sondern auch infolge der Verflachung des menschlichen Geistes, der Erschöpfung seines früheren Potentials. Die neue Wissenschaft und der alte Mensch geraten objektiv in Widerspruch zueinander. Und dieser wird nicht zum Vorteil des Menschen ausfallen, wenn dieser die Krise in sich selbst nicht überwindet – und dazu muss er in sich neue geistige Qualitäten finden. Das Verhältnis zwischen Sein und Bewusstsein, wo die Natur als Sein auftritt, hat seinen metaphysischen Sinn erschöpft. Der Mensch hat es nun mit seinem gnoseologischen Sinn zu tun, wo sich als Sein die Phänomenologie des Geistes (die frühere und die neue) erweist, die aus der Natur Kultur schafft. Und wenn in letzterer eine Krise eintritt, wurzelt diese, die das Bewusstsein bestimmt, selbst in ihm. Wir sind tatsächlich in eine Epoche eingetreten, wo der Untergang der ganzen Zivilisation möglich ist, gleichzeitig jedoch auch die Freiheit des Geistes. Es gilt nur die wahren Gesetze der Entwicklung gut zu verstehen.

* * *

Den Anstoß zum Untergang der Wissenschaft, in der die Philosophie und nicht der technische Fortschritt zweifelsfrei die führende Rolle spielt, haben noch die „Großen“ gegeben. Wohl waren diese letzten Endes zur richtigen Schlussfolgerung gelangt, dass zur Lösung der grundlegenden Frage der Erkenntnistheorie eine Änderung des Bewusstseins erforderlich ist. Doch diese ihre Schlussfolgerungen blieben im folgenden unbemerkt, oder man rechnete sie den Spesen der Philosophie zu und konzentrierte seine Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die Frage, wie in ihren Systemen die Einseitigkeiten bei der Lösung dieser Frage vertieft wurden – was an sich leicht zu verstehen ist, denn sie wurden auf geniale Weise vertieft.

Nehmen wir als Beispiel Fichte. In seiner Polemik mit Zeitgenossen, die, wie er schreibt, nicht fähig waren, die Philosophie „in den Rang einer glaubwürdigen Wissenschaft“ zu erheben, schlug er als Grundlage für einen umfassenden Blick auf die Philosophie der Wissenschaft vor, die Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes zu wählen, was voraussetzt, dass diese das Recht erwirbt, nicht einfach Wissenschaft, sondern höhere Wissenschaft zu sein – „Wissenschaftslehre“, „Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt“, die in der Lage ist, „die Grundsätze aller mögli-

chen Wissenschaften zu erweisen, die in ihnen selbst nicht erwiesen werden können“. ³²⁾ Gegenstand einer solchen Wissenschaft, meint er, ist das System des menschlichen Wissens überhaupt, denn auch „Anschauen ohne Begriff ist blind“ ^{*)}. ³³⁾ Und welche Bedeutung hat Anschauen für den Begriff? – Mit dieser Frage hat sich Fichte nicht beschäftigt. Er schließt: „Die Wissenschaftslehre hat also absolute Totalität. In ihr führt Eins zu allem und Alles zu Einem“, denn: „In der Wissenschaftslehre wird das Ich vorgestellt.“ ³⁴⁾

Der Inhalt der Wissenschaftslehre ist so: die Vernunft ist absolut souverän, sie ist nur für sich selbst, und für sich selbst ist sie auch nur sie (selbst); alles, was sie ist, kann nur in ihr selbst begründet und nur aus ihr selbst erklärt werden. Dies ist der Grundsatz der Wissenschaftslehre. Sie ist „durch sich selbst gewiss“. Das heißt, betonen wir es, ihre Offensichtlichkeit gründet im Absolutismus der Triade: Wissenschaftslehre – Vernunft – Ich. Doch wie kann der erkennende Geist an diese herantreten? Womit muss er hier beginnen? In der Formulierung Fichtes haben wir es nämlich nur mit einer Art Ideal zu tun. Um den Zugang zu ihr zu finden, muss man von neuem lernen, mit der Welt der Erfahrung umzugehen. Bei Fichte erfolgt parallel zu seiner Apologie der Vernunft eine allmähliche Aufhebung der in Wahrnehmungen gegebenen Welt zugunsten des denkenden Geistes. Jedenfalls ist es bekannt, dass er, indem er das Ich aus dem absoluten Setzen herleitete, es auch so nicht in Zusammenhang mit der Welt der Erfahrung bringen konnte, dem Hegelschen „Anderssein“, über das man laut Goethe denken, und nicht nur denken, soll: Er behauptete auch (wir erlauben uns, seinen Gedankengang teilweise zu paraphrasieren), dass *Begriff ohne Anschauen leer, abstrakt, tot ist*.

Fichte nannte seine Wissenschaftslehre transzendentalen Idealismus. In der weiteren Geschichte der Philosophie wurde sie in die Sphäre des Unbewussten verlagert und später von Sigmund Freud und Carl Jung dämonisiert, in die Sphäre der Psychologie verbannt, und nahm den Charakter eines transzendentalen Materialismus an.

Dieser Art sind die Sackgassen und sogar Abgründe, in denen die Erkenntnistheorie gefangen ist. Um sie daraus zu befreien und von neuem fruchtbar zu machen, heißt es unbedingt den Weg jenes Evolutionismus einschlagen, bei dem es um die sinnlich-übersinnliche Realität geht, und inhaltvolle Verbindungen zwischen der Erkenntnistheorie und den empirischen Wissenschaften herstellen, damit sich fortan keiner mehr erlauben kann zu behaupten, die Welt sei seine „Verifizierung“.

Diese Aufgaben kann man erfolgreich lösen, wenn man sich der Anthroposophie zuwendet, wo nicht nur die Voraussetzungen dafür geschaffen sind, sondern auch ein allgemeiner Entwurf einer universalen Methodologie vorliegt. Nicht durch eine Laune des Zufalls, nicht durch irgendeine mystische Absonderung von der Welt, wie ihre Gegner gerne behaupten, sondern dank ihrer Absage an wissenschaftlichen

^{*)} Wie wir sehen, kann Lakatos keinen Anspruch auf Originalität erheben, wenn er behauptet, die „Geschichte der Wissenschaft ohne Philosophie der Wissenschaft ist blind“.

Dogmatismus, falsche Metaphysik, künstliche Prämissen in der Erkenntnistheorie gelangte sie zu ihren Ergebnissen, die fähig sind, die Menschheit aus der Krise zu führen.

Im Einklang mit der Anthroposophie stand eine Reihe bedeutender Denkrichtungen, die Ende des 19. sowie anfang des 20. Jahrhunderts in den Bahnen der traditionellen Philosophie entstanden. Bemerkenswerterweise zeigen sie alle, in welcher natürlicher Nähe zum Goetheanismus sich lebendiges wissenschaftliches Denken – wann und in wem es auch immer keimen mag – befindet. Besonders charakteristisch ist in dieser Hinsicht Edmund Husserl. Bezüglich der Frage, ob die Philosophie als Wissenschaft einzustufen sei, bezeichnet er als ihren Hauptzug die Notwendigkeit eines *grundsätzlich neuen Zugangs zum Denken*. In seiner kleinen Studie „Philosophie als strenge Wissenschaft“ schreibt er: „Wie die Philosophie zu den Natur- und Geisteswissenschaften stehe, ob das spezifisch Philosophische ihrer, doch auf Natur und Geist wesentlich bezogenen Arbeit prinzipiell neue Einstellungen erfordere, mit denen prinzipiell eigenartige Ziele und Methoden gegeben seien, ob also das Philosophische uns gleichsam in eine neue Dimension führen oder sich mit den empirischen Wissenschaften von Natur und Geistesleben in ein und derselben Ebene abspiele: das ist bis heute strittig. Es zeigt, dass nicht einmal der eigentliche Sinn der philosophischen Probleme zu wissenschaftlicher Klärung gekommen ist.“³⁵⁾

Im Rahmen jener Denkrichtungen, die wir einer Analyse unterzogen haben, wurden, wie wir jetzt sehen, Versuche unternommen, die von Husserl gestellte Frage – sei es positiv, sei es negativ – zu beantworten. Doch erwiesen sie sich als unbefriedigend, erstens aufgrund ihres extremen Nominalismus, und zweitens wegen ihres offenen oder verborgenen Materialismus, was sie daran hinderte, in den Grenzen des Realen – laut der Definition Nikolaj Losskijs in den Grenzen des *Ideal-Realismus* – zu verharren.

Das Eindringen in die Philosophie der materialistischen Naturkunde erwies ihnen beiden einen schlechten Dienst: Es setzte der Naturkunde falsche Ziele, und in der Philosophie verzerrte es die Methode ihrer Erkenntnis und schloss die Möglichkeit ihrer weiteren Entwicklung aus. Gerade in der Feststellung der letztgenannten Tatsache sieht Edmund Husserl den Beginn eines Prozesses, bei welchem der Philosophie ihre souveränen Rechte zurückgegeben werden. Er schreibt: „Da in den eindrucksvollsten Wissenschaften der Neuzeit, den mathematisch-physikalischen, der äußerlich größte Teil der Arbeit nach indirekten Methoden erfolgt, sind wir nur zu sehr geneigt, indirekte Methoden zu überschätzen und den Wert direkter Erfassungen zu misskennen. Es liegt aber gerade im Wesen der Philosophie, sofern sie auf die letzten Ursprünge zurückgeht, dass ihre wissenschaftliche Arbeit sich in Sphären *direkter Intuition* (Hervorh. von uns, d. Verf.) bewegt, und es ist der größte Schritt, den unsere Zeit zu machen hat, zu erkennen, dass mit der im rechten Sinne philosophischen Intuition, der *phänomenologischen Wesenserfassung*, ein endloses Arbeitsfeld sich auftut und eine Wissenschaft, die ohne alle indirekt symbolisieren-

den und mathematisierenden Methoden, ohne den Apparat der Schlüsse und Beweise, doch eine Fülle strengster und für *alle* weitere Philosophie entscheidender Erkenntnisse gewinnt.“³⁶⁾

Wohl noch präziser als die Ausführungen Husserls sind die folgenden Darlegungen Losskijs zum gleichen Thema; er schreibt in seiner „Grundlegung des Intuitivismus“: „Der Intuitivismus enthüllt und beseitigt die falsche Prämisse von der Trennung zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt... Der Intuitivismus mit seiner These, wonach das Wissen keine Kopie, kein Symbol und keine Erscheinung der Wirklichkeit im erkennenden Subjekt ist, sondern *die Wirklichkeit selbst*, das Leben selbst... beseitigt den Gegensatz zwischen Wissen und Sein, ohne die Rechte des Seins auch nur im geringsten zu schmälern.“³⁷⁾

Faktisch dasselbe wie diese beiden Philosophen sagt, beschreibt und beweist die Anthroposophie, die sich auf eine breite erkenntnistheoretische und naturkundliche, goetheanistische Grundlage stützt. Die „direkte Intuition“ heißt hier „anschauende Urteilskraft“. Ihr eröffnen sich tatsächlich „die Uranfangsgründe“ der erschienenen Dinge, welche im Grunde Urphänomene sind. Der Prozess ihrer intuitiven – oder anschauenden – Erkenntnis ist die wirkliche Form des Seins, höher als alle anderen, die in der sinnlichen Realität möglich sind. Sie ist die Übergangsform zwischen dieser letzteren und der übersinnlichen, und deshalb besitzt sie gewissermaßen zwei Gesichter, aber ein Zentrum – das menschliche Ich. Und in diesem Sinne hat Fichte recht, indem er behauptet, dass in der Wissenschaftslehre das menschliche Ich selbst repräsentiert ist.

4. Wissenschaft und Naturkunde

Wenden wir uns nun dem Begriff der „Wissenschaft“ selbst zu. Lassen wir uns durch die scheinbare Vielfalt ihrer Definitionen nicht beirren, und greifen wir ihre dominierenden Charakterzüge heraus, die – wie sich erweist – durchaus nicht zahlreich sind. Sie lassen sich wie folgt kennzeichnen:

1. Die Wissenschaft hat die Realität zum Gegenstand.
2. Die Wissenschaft stellt ein System des Wissens dar.
3. Sie ist eine Tätigkeit.
4. Sie ist in größerem oder geringerem Ausmaß sozial bedingt.

Diese von uns rein statistisch hervorgehobenen Definitionen mögen dem einen oder anderen inhaltsarm erscheinen, doch die wenigsten werden sie bestreiten, und verzichten wir auf sie, so fehlt uns jegliche Grundlage für ein Gespräch über diesen Gegenstand.

Die rein inhaltliche Analyse der ganzen Vielfalt der Definitionen der Wissenschaft zeigt ein dermaßen breites Spektrum, dass man sich zwangsläufig sagen muss: „Von der Wissenschaft weiß man alles, doch keiner weiß, was Wissenschaft

ist.“ So schrieb zum Beispiel der englische Historiker H.T. Buckle im Jahre 1859, die Wissenschaft sei „ein Kodex von Verallgemeinerungen, deren Richtigkeit in dem Grad unumstößlich ist, dass sie mit der Zeit zwar von höheren Verallgemeinerungen verdeckt, doch von ihnen nicht zerstört werden können...sie können verschlungen, doch nicht widerlegt werden“. ³⁸⁾ Aus der Mitte des 20. Jahrhunderts widerspricht Karl Jaspers der These Buckles entschieden und fragt, von welcher Unumstößlichkeit die Rede sein könne, wenn die Wissenschaft ihren Sinn überhaupt nicht kenne, es ihr nicht gegeben sei, das Sein zu erkennen, den Zweck des Lebens zu definieren etc. ³⁹⁾

Ohne Schaden für die Sache kann man Auffassungen wie die folgenden außerhalb des Rahmens des wissenschaftlichen Kontextes lassen: Die Wissenschaft sei eine Erzeugerin von Kenntnissen, oder ihr Ideal sei die Technik, oder auch, sie sei die Erscheinung eines überindividuellen Subjekts, das nach der Wahrheit dürstet (Rickert); nur persönlichen und nicht allgemein relevanten Charakter haben die Ansichten von Gelehrten, für welche – um einen Ausdruck Kants zu paraphrasieren – die Geschichte der Wissenschaft ihre Wissenschaft und Philosophie selbst ist.

Festen Grund beim Verständnis des Sinns, des Wesens und der Bestimmung der Wissenschaft kann man nur dann betreten, wenn man die Antwort auf die von Kant gestellte Frage findet: Unter welchen Bedingungen ist die Existenz der Wissenschaft als notwendiges und allgemeines Wissen möglich? Es wird in der Methodologie der Anthroposophie behauptet, dass die erste dieser Bedingungen darin besteht, den *Gegenstand* der Wissenschaft als *Realität* zu begründen, die in zwei Teile zerfällt: Einen in den Wahrnehmungen gegebenen sowie einen idealen, denkbaren – was mit inhärenter Notwendigkeit ein drittes und hauptsächliches Element in ihr System einschließt: *Das erkennende Subjekt*.

In der nicht-anthroposophischen Methodologie treffen wir allenthalben auf Konzepte, die mit mehr oder weniger großer Einseitigkeit eben diesen dreieinigen Gegenstand der Wissenschaft verwerfen. In manchen Fällen unterschätzt man das Denken, in anderen überschätzt man die Erfahrung, und fast in allen weiß man nicht, was man mit dem Subjekt der Erkenntnis anfangen soll. Indem sie die Natur des Begriffs nominalistisch behandeln, erklären die Anhänger der positivistischen Konzepte jedes beliebige methodologische Prinzip, welches die Grenzen einer einfachen Beschreibung der Erfahrung überschreitet, zur Metaphysik und reduzieren die Theorie auf die Empirie. Ein extremer Verfechter solcher Ansichten war Max Planck. Dieser behauptet beispielsweise, dass alle Menschen zusammen mit ihrer ganzen sinnlichen Welt und ihrem Planeten „nur ein winziges Nichts bedeuten in der großen, unfassbar erhabenen Natur“. Deswegen hätten wir hinter der sinnlichen Welt noch „die reale Welt“, welche ein vom Menschen unabhängiges Dasein besitze. Im Bestreben, diese reale Welt zu erkennen, erforsche die Physik das physikalische Weltbild, und in dem Maße, wie sie sich der realen Welt nähere, sei sie gezwungen, die Sinnesempfindungen immer mehr aus dem physikalischen Weltbild auszuschließen, es von anthropomorphen Elementen zu befreien. Letzten Endes be-

deute „eine fortschreitende Abkehr des physikalischen Weltbildes von der Sinneswelt nichts anderes [...] als eine fortschreitende Annäherung an die reale Welt.“⁴⁰⁾

Deswegen sah Planck das Ideal der experimentellen Physik in einem möglichst vollständigen Entfernung des Menschen aus der Prozedur des Experiments. Diese Position Plancks ist nicht neu; sie geht auf das noch von F. Bacon postulierte Prinzip der Wissenschaftlichkeit zurück, welcher der Auffassung war, da „die Gefühle oft genug trügen“⁴¹⁾, gehöre ihre Korrektur zu den Aufgaben des Experiments.

Wir übertreiben die Bedeutung der methodologischen Richtung, die ihren Anfang mit F. Bacon nahm und heute eine vorherrschende Stellung einnimmt, kaum, wenn wir sagen, dank ihr werde der gesamten Zivilisation eine Richtung vorgegeben, die den Menschen früher oder später zur Symbiose mit der Maschine führen wird. Davon kündigen die bereits errungenen Erfolge in der Psychotronik, der Genmanipulation etc. mit aller Deutlichkeit. Hier muss man sich klar vor Augen führen, dass nicht wissenschaftliche und technische Resultate, zu denen die Gelehrten gelangen, in die Dekadenz der Zivilisation oder etwas noch Schrecklicheres münden, sondern jene ihre Folgen, die sich gerade auf den *menschlichen* Faktor in der Wissenschaft auswirken.

Der Ausschluss des denkenden und wahrnehmenden Menschen aus dem Prozess der wissenschaftlichen Erkenntnis, die Reduktion seiner Rolle und Funktion auf die bloße Bedienung dieses Prozesses, führt unvermeidlich zur These, die Welt, die sich im physikalischen Experiment offenbart, sei a priori glaubwürdig. In diesem Fall eröffnet uns die Physik *das „wahre“ Bild der Welt auf dem Wege der Überwindung des Subjekts in ihr!* Solcher Art ist die letzte Konsequenz des materialistischen Monismus.

Allerdings stößt diese Form des Neopositivismus (die übrigens an sich recht konsequent ist) im Kreise der Gelehrten auf erhebliche Opposition, von der sich sagen lässt, dass sie aufgrund ihrer Inkonsequenz, ihres Abweichens von den von ihr selbst verfochtenen Grundsätzen der Wissenschaftlichkeit entsteht. Doch solcher Art ist die Natur des denkenden und fühlenden Gelehrten. Sie abzuschaffen ist durchaus nicht einfach. Albert Einstein, der in der Jugend der Philosophie Machs gehuldigt hatte, doch später von ihr abrückte, nannte ihren Schöpfer scharfsinnig „einen guten Mechaniker“, aber „jämmerlichen Philosophen“. Einstein meinte, „das Gebäude unserer Wissenschaft“ beruhe zwangsläufig „auf Prinzipien, die selbst nicht der Erfahrung entspringen“. ⁴²⁾ Auch Heisenberg hat eingestanden, dass in seinen Werken der Standpunkt Einsteins eine große Rolle gespielt hat, laut dem „jede Theorie doch auch unbeobachtbare Größen“ enthalte. Das Prinzip, nur beobachtbare Größen zu verwenden, lasse sich „gar nicht konsequent durchführen“; erst die Theorie bestimme, was beobachtet werden könne. ⁴³⁾

All dies tönt zweifellos sensationeller und lebendiger als manche Schemen berühmter Methodologen, doch wie lassen sich dann solche Ansichten mit der Forderung Plancks, eines glühenden Einstein-Anhängers, vereinbaren, das Bild der Welt

„von der Individualität des schöpferischen Geistes“⁴⁴⁾ zu befreien (worauf im Grunde bereits Newton bestand)?

Mit der Verlagerung des Schwergewichts in den methodologischen Forschungen von der Philosophie auf die Naturkunde vollzog das menschliche Denken einen gewissen Kreislauf. Indem es auf die Möglichkeit verzichtete, das Wesen der Dinge mit Hilfe der Philosophie zu erkennen, gelangte es durch die Naturkunde zur *Metaphysik der Theorie* im Kantschen Sinne – zur Metaphysik des reinen Denkens.

War an dieser Bewegung in einem geschlossenen Kreis etwas Fruchtbares? Ganz ohne Zweifel ja. Dank ihr wurde erstens die Perspektivlosigkeit eines einseitigen Appells – sei es an das Denken, sei es an die Erfahrung der Wahrnehmungen – offenkundig. Zweitens bewies sie, wie ungerechtfertigt es ist, die Frage nach den reinen Prinzipien der Wissenschaft lediglich in der Sphäre der Naturkunde zu stellen, und bereitete dadurch den Boden für die Ausdehnung des Objekts der Wissenschaft auch auf die Kunst, die Ethik, die Soziologie, d.h. prinzipiell *subjektive* Arten der menschlichen Tätigkeit vor, die nicht nur fähig sind, das Verständnis der Natur zu bereichern, sondern sogar noch genauer als die Naturkunde – insbesondere auf ihrem zeitgenössischen Niveau – ihr Wesen zu begreifen, und das Wesentlichste: die Bestimmung des Wissens. Einer Wissenschaft, die sich auf die Naturkunde allein beschränkt, geht, wie Berdjaev mit Recht bemerkt, „kein Licht für die Freiheit in der Welt auf“.⁴⁵⁾

Doch auch auf dem Feld der Physik selbst wird die, wenn nicht gar allbestimmende, so doch unter keinen Umständen verzichtbare Anwesenheit des Subjekts in einem einheitlichen Bild der Welt als deren Bestandteil gefühlt. Davon legt beispielsweise B. Rieman Zeugnis ab. Er war kein Metaphysiker, kam jedoch zum Schluss, dass das räumlich-zeitliche Koordinatensystem einerseits eine mathematische Annahme, andererseits „durch die in ihm ablaufenden Ereignisse bedingt“ sei.⁴⁶⁾

Die Methodologie der Anthroposophie geht weit über Vorahnungen dieser Art hinaus und betrachtet bei ihrem *normativen* Vorgehen den menschlichen Faktor als *systembildend*, sei es auf dem Feld der Theorie oder beim wissenschaftlichen Experiment, wodurch die letzte Form der Metaphysik (der Theorie) überwunden und die Grundlage für einen wirklichen Monismus sowie die Freiheit des Geistes geschaffen wird, welche jener, die der Relativismus oder der naive Anarchismus dem Menschen bieten können, diametral entgegengesetzt ist.

5. Wahrnehmung und Begriff

In einem Brief an seinen Freund Solowin vom 7. Mai 1952 versuchte Einstein mittels einer Zeichnung eine besondere Methode des wissenschaftlichen Suchens zu erklären, zu welcher er dann griff, wenn das Prinzip der Beobachtbarkeit der Erscheinungen – das von ihm anerkannt wurde – und die traditionelle Methode der Induktion sich als unzureichend erwies (Abbildung 1). Mit der Linie oder Fläche E

wird auf dieser Zeichnung die Gesamtheit der sinnlichen Erfahrung dargestellt, „das Labyrinth“ der sinnlichen Eindrücke einschließlich auch der Halluzinationen, in einem Wort – „alle direkten Gegebenheiten unserer Erfahrung“. Auf dem mit Ziffer 2 gekennzeichneten Gebiet befinden sich „die aus Axiomen hervorgehenden“ Urteile aufgrund der verschiedenen Gegebenheiten der Erfahrung. Noch weiter oben, im Punkt A, haben wir das System der Axiome. Wie entsteht es? – Nicht auf dem Wege der Induktion, behauptet Einstein. Die Sphäre A, oder 1, bestimmt die Sphäre 2 logisch, aber *deduktiv*, und die weiter deduktiv aus Axiomen hervorgehenden speziellen Urteile werden in Verhältnis zu Sphäre 3 gebracht. Zwischen den Ebenen E und S besteht keine logische Verbindung, die von unten nach oben verläuft. ⁴⁷⁾

Mit anderen Worten, Einstein gerät hier in Widerspruch zum allgemeinen Prinzip der Wissenschaftlichkeit, das noch von Bacon formuliert worden ist. Er behauptet, dass „eine induktive Methode, die fähig ist, zu den fundamentalen Begriffen der Physik zu führen“, schlechthin „nicht existiert“ (!). ⁴⁸⁾

Von E nach S führt den Gelehrten eine gewisse Kurve, ein Sprung, ein schöpferischer Versuch, der „blindlings“ vollendet wird; beide Sphären stehen laut Einstein in einer „*intuitiven Verbindung*“, die in der menschlichen Psyche wurzelt. Ihre Wechselbeziehung tritt durch eine Erleuchtung zutage, deren Natur Einstein nicht kannte, weshalb er seine geheimen Gedanken lediglich einem Freunde mitteilte.

Vom Standpunkt der Geisteswissenschaft liegt kein Geheimnis in dem, was Einstein instinktiv berührte. Es ist dies das Phänomen des sogenannten direkten Wissens. Ihm zugrunde liegt die goethesche ideelle Wahrnehmung, die anschauende Urteilskraft. Um sie wirken zu lassen, bedarf es einer besonderen psychischen Einstellung. Eine solche rief Einstein in gewissem Maße in sich hervor, als er vom „leidenschaftlichen Wunsch“ durchdrungen war, die auseinanderstrebende, „chaotische“ Welt der Wahrnehmungen „zu begreifen“. Doch wer den Wunsch verspürt, eine solche Erkenntnismethode zu beherrschen, darf nicht übereilt auf die Induktion verzichten, jene Alma Mater der echten, nicht rätselhaft erleuchtenden, sondern individuell gelenkten und – freilich in ihrer Art – normativen Deduktion, deren Nebenprodukt die heuristischen Modelle der Methodologie sind.

In seinen allgemein bekannten Werken bietet Einstein eine klare und populäre Beschreibung der induktiven Methode naturwissenschaftlicher Erkenntnis. „Die Wissenschaft“, schreibt er, „befasst sich mit der Gesamtheit der primären Begriffe. d. h. der Begriffe, die unmittelbar mit den Sinneswahrnehmungen verbunden sind, und den Theoremen, die eine Verbindung zwischen ihnen herstellen. Im ersten Stadium ihrer Entwicklung birgt die Wissenschaft nichts anderes in sich. Doch ... die Gesamtheit der Begriffe und der auf diese Weise erlangten Wechselbeziehungen ist bar jeder logischen Einheit. Um diesen Mangel zu beheben, erfindet man ein System mit einer geringeren Anzahl von Begriffen und Wechselbeziehungen – ein Sys-

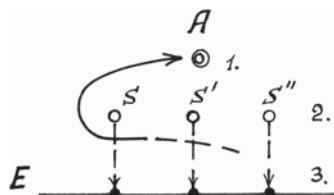


Abbildung 1

tem, in dem die ursprünglichen Begriffe und Wechselbeziehungen, die der 'ersten Schicht' angehören, nun bereits als abgeleitete Begriffe und Wechselbeziehungen bewahrt werden. Dieses neue, 'sekundäre System' ist durch größere logische Einheit charakterisiert, doch dafür enthält es nur solche elementaren Begriffe, 'Begriffe der zweiten Schicht', welche nicht direkt mit dem Komplex der Sinnesempfindungen verbunden sind.“⁴⁹⁾ Dann steigen wir zum dritten, „an primären Begriffen noch ärmeren“ System hinauf, usw. „bis wir die größte denkbare Einheit und die geringste Zahl der Begriffe in der logischen Grundlage erreichen, die noch mit unseren Sinneswahrnehmungen vereinbar ist“.

Diese Stufe „der größten denkbaren Einheit“ ist im Grunde genommen derselbe Punkt A, der auf Abbildung 1 dargestellt ist. Der Zugang zu ihm wird somit auf beiden Wegen eröffnet: Sowohl auf dem der naturwissenschaftlichen Induktion als auch auf jenem des Schauens im Goetheschen Sinne, woraus folgt, dass dieses letztere nicht weniger als die Induktion in der Realität der Welt wurzelt, doch dabei einen höheren Zustand des individuellen Geistes demonstriert, was besonders wichtig ist, wenn die Wissenschaft für uns kein Selbstziel sein soll; doch auch für die Wissenschaft ergeben sich hier bedeutsame Folgen.

Betrachten wir diesen Berührungspunkt der beiden Erkenntnismethoden ausführlicher. Nehmen wir nochmals Einsteins Fläche E, auf der vor uns ein unzusammenhängendes Aggregat von Sinneseindrücken vorliegt, darunter auch die Daten des Experiments. Die primäre wissenschaftliche erkenntnismäßige Verarbeitung einer Erfahrung besteht darin, dass die einzelnen Wahrnehmungen in uns ihre ideellen Entsprechungen hervorrufen, die Begriffe: definierende, quantitative etc., und wir die Begriffe in Verbindung mit den Wahrnehmungen bringen. So entsteht über der Realität der Wahrnehmungen noch eine – die ideelle. Die aus Elementen beider Realitäten zusammengesetzten Phänomene oder Fakten der Erkenntnis bilden ein bereits bewusst erlebtes, doch immer noch uneinheitliches Konglomerat der Erfahrung. Das System unseres Wissens erhält lediglich komplexe *Elemente*. Weiter beginnt die abstrakte Arbeit des Geistes. Sie findet *Verbindungen* zwischen den Elementen (Abbildung 2), und man kann sie mit Hilfe der mathematischen Logik, nach der Methode des logischen Positivismus, der Sprachanalyse etc. durchführen. Doch meistens handelt es sich um eine maschinelle Verarbeitung der Daten des Experimentes, die in der Lösung des Systems der Gleichungen mit irgendeiner Anzahl von Unbekannten besteht. Im Verlauf dieser Arbeit, indem wir von einer Stufe zur nächsthöheren aufsteigen, entfernen wir uns immer weiter von der Ausgangsfläche E, welche eine gewisse „Dicke“ besitzt, weil die erkannte Realität mit dem Bewusstsein erfasst ist. Auf den höherliegenden Stufen der mathematischen Abstraktion nehmen Elemente und Verbindungen rein ideellen Charakter an und beginnen einander zu bedingen. Von der anfänglichen sinnlichen Wahrnehmung bleibt in ihnen immer weniger übrig, so wie es bei der homöopathischen Verdünnung von Medikamenten der Fall ist. Und deshalb müssen wir die Frage stellen: Was für eine Realität haben wir im Punkt A vor uns? Ohne jeden Zweifel befindet sie (und bei ihr

kann es sich beispielsweise um ein neues, erstmals entdecktes Partikel handeln) sich aufgrund vielstufigen Abstrahierens im Widerspruch zu einem der Grundprinzipien der Naturkunde, nämlich dem Prinzip der Beobachtbarkeit. Die Naturkunde müsste hier entweder auf die so gewonnenen Resultate verzichten oder aber auf das von ihr postulierte Kriterium der Wissenschaftlichkeit. Das erste kann sie aus einem vollkommen verständlichen Grund nicht tun, das zweite treibt sie, solange dieses Kriterium in Kraft bleibt, in den Abgrund der materialistischen Metaphysik. Deswegen nimmt sie zu einer dritten Möglichkeit Zuflucht – zum Irrationalismus; sie übernimmt den Standpunkt Plancks, wonach der Mensch nichts weiter als ein Hindernis beim Experiment ist. Warum soll sie, nebenbei bemerkt, eigentlich nicht so vorgehen, wenn auf dem gegenwärtigen – unentwegt steigenden – Niveau der Computertechnik das induktive Auffinden des von Einstein erwähnten Punktes A, auf welcher Höhe er sich auch befinden mag, lediglich eine Frage der Zeit und der Finanzierung von Forschung ist? Die Wissenschaft hat die Fähigkeit erlangt, der Natur ihre Geheimnisse mit Gewalt zu entreißen. Doch wenn wir anerkennen, dass beide, Wissenschaft und Natur, seelenlos sind, so setzen wir dadurch den Anfangspunkt einer Metaphysik, und zwar einer, wie die Welt sie bisher noch nicht gesehen hat.

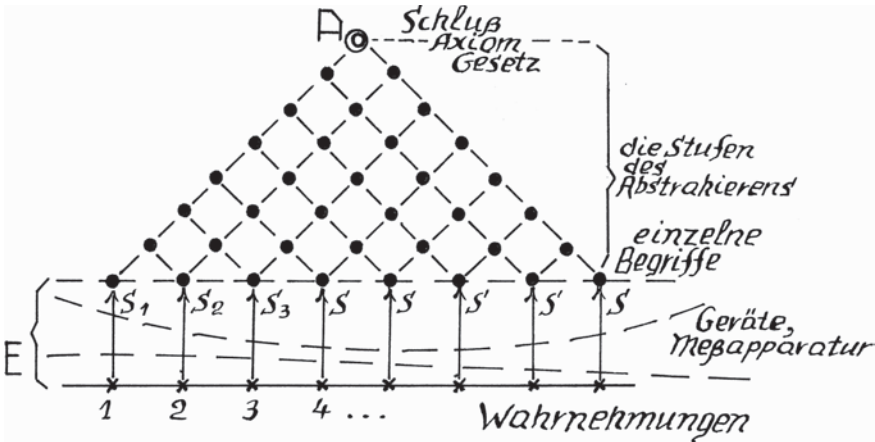


Abbildung 2

Wir stoßen dann auf etwas Halbphantastisches, das jedoch ganz und gar reale Züge annimmt. Früher oder später wird es jeden dazu zwingen, die Richtigkeit des Materialismus sowie seine Schlussfolgerungen, dass die erkannte Realität mit der nicht erkannten identisch ist, anzuerkennen. Wir denken an den Weg der angewandten Wissenschaft, wo man auf die Schöpfung der selbstlernenden und selbstregulierenden, „denkenden“ kybernetischen Systeme hinschreitet. Den illusionäre Charakter ihrer Welt darf man nicht mit dem Illusionismus in der Erkenntnistheorie vermischen; er kann sich in der Zukunft zu gegebener Zeit verdinglichen. Und um in diesem Fall die Frage zu beantworten: Warum wird dies dann immer noch eine illusio-

rische Welt sein? gilt es überzeugend aufzuzeigen, dass *im Weltall nur das Ich real ist*, und dass in der physisch-materiellen Welt allein *der Mensch* darüber verfügt. Indem wir ihn aus der Wissenschaft ausschließen oder in ihr verlieren, berauben wir die Wissenschaft der Realität. Darüber mit einem Materialisten, der dazu noch seinen eigenen Prinzipien widerspricht, auf der Ebene seiner Begriffe zu diskutieren, hat keinen Sinn. Gleichzeitig hat in unserer Epoche niemand das Recht, die Argumente der Materialisten zu ignorieren. Die Anthroposophie entspricht diesen Anforderungen, indem sie im Dialog mit ihren Opponenten stets die Position des Evolutionismus vertritt. Dies ist eine produktive Einstellung; anstelle leeren Abstrahierens von Definitionen betrachtet sie sowohl die Phänomene als auch die Begriffe in ihrer Entwicklung und enthüllt so ihren Sinn. Dieser Weg erfordert freilich Zeit, und deshalb braucht es den ganzen Inhalt des vorliegenden Buchs, um auf die oben aufgeworfene Frage eine in allen Einzelheiten begründete Antwort zu erteilen oder, genauer gesagt, aufzuzeigen, wie die Anthroposophie sie beantwortet. Insbesondere wollen wir festhalten, dass die Antwort darauf entscheidende Bedeutung für das Schicksal der Zivilisation besitzt. Wenn die Menschheit diese Antwort nicht findet oder sich darum drückt, dann wird, wie Rudolf Steiner sagt, der Materialismus echt. Und dann erweist sich der Mensch tatsächlich als auf Erden überflüssig. Denn hinter dem Materialismus stehen Wesen der geistigen, übersinnlichen Welt, die im Weltall einen Kampf um ihre speziellen Ziele führen. Diese Geister sind in der Entwicklung zurückgeblieben und streben danach, das Versäumte nachzuholen, indem sie den Menschen als Instrument benutzen und seine eigenen Entwicklungsaufgaben vollkommen ignorieren. Deshalb ist diese Beschäftigung – die Erkenntnis – nicht nutzlos, und die kolossale Sozialisierung der Wissenschaft ist durchaus keine zufällige Erscheinung. Doch darüber später mehr.

Der wissenschaftliche Illusionismus begann sich unserer Meinung nach von jenem Augenblick an zu festigen, als der Neopositivismus auch die Erkenntnistheorie und die Ontologie zur Metaphysik zu rechnen begann. So wurden die Anfangsgründe des Irrationalismus gelegt, der ein angemessenes Verhältnis zur Erfahrung zerstörte. – Parallel zum Erstarken der Position des Neopositivismus verlief die Entwicklung der empirischen Wissenschaften, wo es den Anschein zu machen begann, als sei auch die Tätigkeit der Wahrnehmungen metaphysisch. Um diese ihre Eigenschaft zu beseitigen, begann man die Wahrnehmungsorgane „zu überbauen“, „ihre Verbindung mit der Realität herzustellen“, und zwar mittels Messgeräten, Gebergeräten. Doch indem man dies tat, erreichte man gerade das Gegenteil des Gewünschten. Hierzu sei die Meinung Einsteins zitiert, der in der Naturwissenschaft hohes Ansehen genießt. Er schreibt: „Eine beobachtete Erscheinung ruft gewisse Geschehnisse in unserer Messapparatur hervor; sie ist deren Ursache. Wir haben es nämlich mit Prozessen in der Apparatur zu tun, welche auf unsere Sinnesorgane einwirken und sich so in unserem Bewusstsein verankern.“⁵⁰⁾

Infolge dieses Operierens mit der Erfahrung beginnt die Reflexion des experimentierenden Forschers die Oberhand über die Wahrnehmung zu gewinnen, und die

Sache wird, wie Bachelard anerkennt, auf „die noumenale ^{*)} Vorbereitung der Phänomene, die technisch konstruiert sind“ reduziert. Das Ergebnis sieht dann beispielsweise so aus: Wenn wir bei der Erforschung der Protonen über die Trajektorie sprechen, welche diese in einem Massenspektrograph erhalten, erweisen sich diese als mit technischen Mitteln vorbereitet und existieren in der Natur nicht. ⁵¹⁾ Ja, auch Planck lehnte es ab, das Quant als etwas Größeres als das formale mathematische Verfahren zu deuten. Einstein stimmte der Auffassung zu, dass mehrdimensionale Räume, die Wellenfunktion in der Quantenmechanik, im Grunde nicht mehr als formalisierte Begriffe der physikalischen Theorie sind.

So sieht eigentlich die neueste Physik in Wirklichkeit aus, und Popper sowie Lakatos hatten schlicht und einfach kein Recht, aus ihr in ihren methodologischen Konzepten logische Folgerungen zu ziehen, welche die Loslösung des Wissens vom erkennenden Subjekt in der experimentellen Wissenschaft rechtfertigten. Popper schreibt, in gewöhnlichem Sinne existiere das Wissen „unabhängig vom Wissenden – außerhalb vom wissenden Subjekt“; es bewege sich in irgendeiner „dritten“ Welt, welche halb an die intelligible Welt der Platonschen Ideen, halb an jene des Hegelschen objektiven Geistes erinnere. ⁵²⁾ Wir begehen einen großen Fehler, wenn wir denken, Popper rede hier von ideellen Wesen. Nein, wir haben es mit der gewöhnlichen Metaphysik der nominalistischen Theorie zu tun.

Dies sind die Früchte des naturwissenschaftlichen Illusionismus, der einerseits alles auf einen normativen Zugang zur Methodologie aufbauen will, jedoch andererseits die Erkenntnistheorie auf den metaphysischen Teil der wissenschaftlichen Theorie reduziert. Nun, wenn auch die Beobachtbarkeit als Kriterium der Wissenschaftlichkeit aufgehoben wird, erwirbt die ganze wissenschaftliche Theorie metaphysischen Charakter, d.h. wir landen beim Absurden.

Alle Elemente der Struktur des Atoms sind als Objekte der Experimentalwissenschaft nicht beobachtbar. Der Philosophie der Wissenschaft obliegt es, aus ihnen eine Welt zu konstruieren, welche der Welt der wahrnehmbaren Objekte gleicht. Es entsteht etwas in der Art eines umgestülpten Kantianismus: *Das Erkannte Ding an sich, das nicht in den Empfindungen gegeben ist!*

Das Modellieren, der mathematische Formalismus, das Schaffen von Theorien – all dies sind Erzeugnisse des menschlichen Verstandes, welcher der Wissenschaft ein Antlitz verleiht, den Charakter der Deutung der materiellen Welt bestimmt. Die Methode der Erkenntnis und der Inhalt der Wissenschaft sind außerhalb des erkennenden Subjekts schon allein deshalb nicht denkbar, weil ihr Verhältnis von Anfang an widersprüchlich ist. In der Triade Idee, Wahrnehmung, Subjekt kann niemals eines der Elemente ein anderes ersetzen. Missachtet man diese Ausgangslage, welche Methodologie und Erkenntnis möglich macht, so entsteht der Irrationalismus als Antithese zum Realen, das in seiner Gesamtgestalt auch das Ideelle in sich schließt.

*) Im Sinne von Bachelard – rein gedankliche Vorbereitung.

Eben diesen Fehler begeht Bachelard, wenn er behauptet, die wissenschaftliche Beobachtung „transzendiere das Unmittelbare“ und „rekonstruiere die Realität“. ⁵³⁾ Eine solche Deutung der Beobachtung ist ebenso unwissenschaftlich wie die theologischen Vorstellungen von geistigen Wesen, die in der Lage sind, direkt in die Welt der irdischen Erfahrung einzugreifen. Der Welt der Erfahrung ist es lediglich gegeben, gesetzmäßig (und nicht willkürlich) die Welt unserer Begriffe zu bestimmen. Und die Welt der Begriffe soll ihrerseits den objektiven Charakter der Erfahrung nicht verändern. Goethe sagte, die Sinne trügen nicht; Fehler begehen wir, wenn wir ihre Erfahrung falsch interpretieren.

Die Aufgabe der Wissenschaft, der Erkenntnis besteht eben darin, die Erfahrung der Wahrnehmungen auf eine Weise mit dem Denken zu verbinden, die *dem Wesen beider gerecht wird*. Die Wissenschaft selbst ist ein System des Wissens und der Methodologie; diese beiden bilden ein dialektisches Paar, d.h. sie befinden sich in permanentem Widerspruch und gelangen in jeder Etappe der Entwicklung der Erkenntnis im erkennenden Subjekt (die Wissenschaft ist eine Tätigkeit) zur Synthese, wodurch sein Fortschritt bedingt ist. Die menschliche Tätigkeit, die materielle sowie die höherstehende geistige, wird durch diesen Gegensatz motiviert und erhält durch ihn ihre Impulse. So wird die Einheit des Ich-Bewusstseins geschaffen: Zuerst die gnoseologische und dann auch die substantielle.

Das Ich-Bewusstsein des Menschen wird, wenn es einmal entstanden ist, zum Teil der Natur, d.h. der objektiven Welt. Es ist offenkundig, dass mit seinem Vorhandensein sich nicht nur die Zusammensetzung der Natur, sondern auch die Verbindungen ihrer Teile ändern; und weil sein Charakter ideeller Art ist, gehört es zur Welt der Naturgesetze. Folglich ist die erkannte Natur eine andere als die, welche vor dem Erkennen da war. Daraus ergibt sich noch eine weitere Schlussfolgerung, nämlich dass *die Erkenntnis der Natur ein Bestandteil ihres Entwicklungsprozesses ist*. Es entwickelt sich nur das Lebendige, das ganzheitlichen Charakter trägt, dank der Tatsache, dass in ihm ein übernatürliches (jedoch nicht außernatürliches) systembildendes Prinzip vorhanden ist; folglich muss auch die menschliche Erkenntnis, indem sie in dieser oder jener Weise organisiert wird, ihr eigenes systembildendes Prinzip haben, bei dem es sich um nichts anderes handeln kann als das erkennende Subjekt. Sein Ich-Bewusstsein ist für das System des Wissens das *Grundgesetz*. Deshalb ist eine organische Weltanschauung stets personalistisch.

In der Wissenschaft des 20. Jahrhunderts entwickelt sich parallel zur Bestrebung, die Bedeutung des denkenden Bewusstseins und seine organisierende, schaffende Rolle herunterzuspielen, eine Richtung, in der ganz im Gegenteil darauf hingearbeitet wird, die Methodologie der Wissenschaft mit der systembildenden Tätigkeit des Denkens zu verknüpfen. Dies ist die sogenannte *Systemanalyse*, innerhalb welcher eine Systemtheorie entworfen wird, die, so heißt es, zur allgemeinen Methodologie der speziellen Wissenschaften werden kann. Diese Richtung entstand in den dreißiger Jahren, und in den fünfziger Jahren, als in den USA unter Führung des Biologen Ludwig von Bertalanffy der „Verein für Forschungen auf dem Gebiet

der allgemeinen Systemtheorie“ gegründet wurde, nahm sie selbständigen Charakter an. In den sechziger und siebziger Jahren wurde den Arbeiten des Vereins weltweite Bekanntheit zuteil. In allen entwickelten Ländern begann man Systemforschungen zu betreiben. Es wurden Versuche unternommen, sie auf die Sphäre der humanitären Wissenschaften auszudehnen, doch nach und nach verengten sich diese Aktivitäten auf die Wirtschaftslehre und die Führung der Industrie – hauptsächlich aus Unfähigkeit, sich von einer materialistischen und neopositivistischen Denkart loszusagen. Auf der Grundlage einer nicht-organischen Weltanschauung kann man höchstens die funktionale Verbindung der Elemente aufdecken, und das systembildende Prinzip bleibt dann als unerkennbares „Ding an sich“; deshalb gelingt es nicht einmal zu definieren, was ein Systemobjekt überhaupt ist.

Die Furcht vor der Metaphysik des denkenden Geistes hat die Systemforschungen verengt und geschwächt. Man könnte sich auch denken, dass sie künstlich verengt wurden, als das große Potential ihrer Möglichkeiten zutage trat und man bemerkte, dass sie die Wissenschaft an die Grenze des Übersinnlichen führen. Es reicht hier der Hinweis auf die Tatsache, dass Nikolaj Losskij gerade mit Hilfe der Systemmethode sehr überzeugend die in ihrer Art geisteswissenschaftliche Idee des „hierarchischen Personalismus“ entwickelte und für das denkende Subjekt die Möglichkeit begründete, in die Sphäre des überweltlichen, absoluten Prinzips einzugehen.⁵⁴⁾

Der ungeheure Reichtum an Möglichkeiten, welcher der Systemmethode innewohnt, eröffnet sich in der Geisteswissenschaft, in deren Methodologie sie ein wesentliches Element darstellt. Wir werden im folgenden noch wiederholt darauf zurückkommen.

6. Denkrichtungen, welche die Anthroposophie begleiten

Die Entfremdung des Subjekts der Erkenntnis von der Wahrnehmung, und danach des Wissens vom Erkennenden, führte dazu, dass sich die ihrem Wesen nach rationale Wissenschaft letzten Endes in einen metaphysischen Materialismus verannte, und die Philosophie in den absoluten Illusionismus. Im sozialen Leben zog diese Entwicklung ein Anwachsen irrationaler Tendenzen nach sich. Dies liefert einen überzeugenden Beweis dafür, dass die Kultur- und Zivilisationskrise in der Krise der Erkenntnis wurzelt. Doch verstehen wir diese Gesetzmäßigkeit falsch, wenn wir uns beispielsweise auf den Standpunkt A. N. Whiteheads, des Begründers der Logistik-Schule, stellen, der emotional ausruft: „Der (abstrakten) Spekulation Grenzen setzen, heißt die Zukunft verraten!“⁵⁵⁾ Die Spekulation selbst verrät nämlich die Zukunft, wenn sie die Notwendigkeit verwirft, ihre Grenzen auf dem einzig möglichen Wege zu überwinden: Indem sie das Bewusstsein in strenger Übereinstimmung mit den Gesetzen der Entwicklung qualitativ verändert.

Als Ende des 19. Jahrhunderts die Philosophie sich auf den Wegen des abstrakten Denkens erschöpft hatte, wandte sie sich der Sphäre des Unbewussten zu. Dabei

wurde die traditionelle Vorstellung vom Unbewussten als einer seelischen Tätigkeit niedrigerer Art, die hinter der Schwelle der bewussten Vorstellungen liegt (Leibniz), von Eduard Hartmann entschieden überwunden, der das Unbewusste als universales Prinzip behandelte, als Grundlage des Seienden. So wurde in der Erkenntnistheorie ein Schritt über die Grenzen der reinen Reflexion hinaus unternommen, und dadurch wurden die Grenzen erweitert, die sie der Erkenntnis gesetzt hatte. Das Unbewusste wurde zum Synonym für das Überbewusste; in ihm wurde, wenn auch anfangs noch sehr vage, eine gewisse gesetzmäßige, d.h. evolutionär bedingte Verbindung des im Unbewussten verharrenden individuellen Willens mit dem Kausalzusammenhang erahnt, welche bewusst werden kann und der Spekulation den Weg zur Wiedervereinigung mit dem Weltenwillen auf bewusstseinsmäßiger (überbewusstseinsmäßiger) Grundlage eröffnet. *) Als erster hat das Goethe erlebt, der als Empiriker-Realist nicht nur Phänomenalist, sondern auch Voluntarist war, wenn es um die Denkerfahrung ging.

Um diese Wiedervereinigung zu verwirklichen, darf man nicht auf die formallogischen Grundlagen des Denkens verzichten. Im Gegenteil, man muss sie verstärken, um sie danach auf bestimmte Weise zu verwandeln und auf eine höhere Stufe zu bringen. Anders gesagt, auf diesem Wege stellt sich die Aufgabe der *normativen Beherrschung des Unbewussten*, das nur dann als das Irrationale erscheint, wenn es unerkannt bleibt. Gleichzeitig stellt sich die Frage: Was heißt, es zu erkennen? Weder im Element des Begriffs noch im Element der Wahrnehmung kann man sich mit ihm vereinen. Wenn wir das Denken mit der Wahrnehmung vereinen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit der dabei von uns verrichteten Willenstätigkeit zuwenden. In ihr erweist sich das menschliche Unbewusste nämlich als das dem Bewusstwerden besonders nahe stehend. Indem wir sie ordnen, konzentrieren und autonomisieren, schaffen wir die Voraussetzungen für ihre Aufhebung im Denken, um uns am Ende in ihrem reinen Element wiederzufinden – dem Überbewussten. Dann steht uns das Tor zum *direkten* Wissen offen – im Anschauen, und zugleich ist dies der Zustand der menschlichen Freiheit.

Solcher Art sind die höchsten Elemente der goetheanistischen Erkenntnistheorie und jener einheitlichen Methodologie der Wissenschaft, welche im geistigen Erbe Rudolf Steiners bereits existiert. Ein richtiges Verhältnis zu ihr kann man freilich nicht finden, wenn man den Charakter ihrer Beziehungen zum geistigen Erbe der Kultur nicht begreift, durch das sie *bestimmt, jedoch nicht vorbestimmt* ist. Ihr äußerlichen Ausdruck zu verleihen, war ein Werk von besonderer Schwierigkeit, so wie es schwierig ist, hohe Werke der Dichtkunst zu schaffen, selbst wenn man über dichterisches Talent verfügt. Die Gesetze der wahren Erkenntnis sind die Gesetze des Schaffens. Sie besitzen zwar den Charakter des Allgemeinen, nehmen jedoch stets nur individuelle Ausdrucksform an. So stellen die antike Kultur und die Kultur

*) Mendeleew entdeckte sein periodisches Gesetz der Elemente – eine ungeheure Errungenschaft der rationalen Wissenschaft – im Traum. Lorenz war sich nicht bewusst, welche Tragweite seine Entdeckung hatte, als er die Hauptgleichung der speziellen Relativitätstheorie entdeckte.

der Renaissance, die bezüglich der künstlerischen Kanons so nahe miteinander verwandt sind, zwei ganz verschiedene Kulturphänomene dar, weil ihre Schöpfer Persönlichkeiten von verschiedenem Seelentypus waren.

Etwas Ähnliches trat in der Geschichte der Philosophie und der Naturwissenschaften ein. Im Rahmen ihrer gesetzmäßigen Allgemeinheit wirkten zahlreiche Denker und Gelehrte, doch nur wenige von ihnen, die zugleich schöpferisch und auf ihrem Gebiet künstlerisch begabt waren, konnten der Philosophie sowie der Wissenschaft neue Impulse verleihen. Das von ihnen Geschaffene bildet in der Kulturgeschichte ein einheitliches Ganzes, von dem sich sagen lässt, dass es dem anthroposophischen Impuls wesensverwandt ist und mit ihm im Einklang steht. Die Besonderheit dieses Ganzen besteht darin, dass die zeitliche Reihenfolge der Entwicklung der Ideen in ihr keine allentscheidende Rolle spielt. Ihren Schöpfern ist stets eigen, dass sie mit der Tradition brechen. Sie sind gewissermaßen über ihre Zeit erhaben und, obwohl mit ihr aufs engste verknüpft, doch nicht durch sie bedingt. Sie erscheinen gleichsam „von oben“ und bringen die Aufgabe mit sich, ihre Epoche zu erneuern, wenn diese reif für eine neue Metamorphose geworden ist. Für sie ist es immer quälend schwer, von ihren Zeitgenossen verstanden zu werden. Ein erstes Beispiel dieser Art bieten Sokrates und die Geschichte seiner Verurteilung. Solche Persönlichkeiten, die in der Vergangenheit, manchmal vor Jahrtausenden, gelebt haben, wirken in anderen Epochen wie Zeitgenossen, doch auch dann versteht man sie nicht vollständig. In ihrem Schaffen ist das Geheimnis der Schöpfung neuer Dinge verborgen. Und dieses Geheimnis ist gewissermaßen „nicht von dieser Welt“; wer sich mit ihm auseinandersetzt, muss dies aufmerksam und feinfühlig tun, um seine Enthüllung und sein Wachstum nicht zu behindern, von dem bisweilen der geistige Fortschritt ganzer Kulturen abhängt.

Diese besonderen Impulse geistiger Entwicklung brauchen, um ins Leben einzugehen, in der Welt der Kultur geboren zu werden, bestimmte Voraussetzungen und Bedingungen, welche im zeitlichen Strom der Entwicklung von Welt- und Lebensanschauungen liegen, wo das allgemein Gesetzmäßige wirkt. Wenn sich schließlich das eine mit dem anderen vereint, kann man den Eindruck gewinnen, es gebe lediglich einen einzigen allgemeinen Strom des kulturellen Werdens. Doch dieser Eindruck trügt. Wäre er wahr, so hätte auf Erden schon längst der „Idealstaat“ Platons triumphiert, in dem die Bedingungen für das Entstehen von Neubildungen ausgeschaltet wären. Der kulturelle Prozess ist *zweidimensional*; seine reale „Kurve“ erweist sich in jedem ihrer Punkte als Resultante zweier Arten von Kräften: Solcher, die entlang den Horizontalen der Zeit verlaufen, und solcher, welche diese Horizontale von oben aktivieren. Die zweite Art dieser Kräfte wird stets durch die Besonderheiten der Zeit gefärbt, welche den Charakter ihrer Tätigkeit manchmal sehr stark modifizieren, nicht jedoch ihren Wesensgehalt, denn dieser bleibt in ihren verschiedensten Momenten stets ein und derselbe.

Gerade über diese Eigenschaft verfügt die Anthroposophie. Sie ist zugleich neu und alt. Die erkenntnistheoretische Lehre vom Anschauen, die den Kern ihrer Me-

thodologie darstellt, kann man, wenn auch in ganz anderer Form, nicht nur in der Geschichte der Philosophie finden, sondern auch in den Mysterien des Altertums, in der Mythologie. Über sie schrieben Platon und Aristoteles, Kant, Schelling und Fichte. Doch ein Phänomen der Wissenschaft im vollen Sinne des Wortes, neu und der Form nach unwiederholbar, ein Phänomen des geistigen Lebens der neuen Kulturepoche wurde sie erst dank Goethe und Rudolf Steiner. Die individuelle Entwicklung dieser Schöpfer war ihrer Zeit voraus. Was Rudolf Steiner betrifft, ist eine besondere Darstellung erforderlich, um sich eine Vorstellung davon machen zu können, wie überragend diese Persönlichkeit ist. Doch damit sich die potentiellen Möglichkeiten des geistigen Schaffens dieser Persönlichkeiten im Kulturleben verwirklichen konnten, musste in diesem ein tiefes Bedürfnis nach ihnen heranreifen. Und es reifte in der Tat heran. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde es in allen Sphären des menschlichen Lebens notwendiger denn je, wovon die Krise der Zivilisation besonders eindringlich Zeugnis ablegt.

Natürlich hätte das Ausmaß der Krise nicht dermaßen katastrophal zu sein brauchen, doch jedes Bedürfnis nach Erneuerung geht Hand in Hand mit einer Krise des Vorhergehenden. Die Krise ist ein gesetzmäßiger Bestandteil der Entwicklung. Deshalb streiten wir bei unserer Betrachtung der methodologischen Richtungen, welche die Kultur des Denkens in eine ausweglose Sackgasse geführt haben, diesen keineswegs das Existenzrecht ab. Sie sind für die Entwicklung unabdingbar, doch in anderem Sinne. Sie gehören zu deren *zeitlichen* Achse, wo sie auf Kosten einer Unzahl von Versuchen und Fehlern abläuft; hier spielen selbst die trivialsten Phänomene des Geistes ihre notwendige Rolle, und die Krisen bilden eine für die Entwicklung unerlässliche Antithese. In diesem Sinne zeugen die von uns diskutierten neopositivistischen und abstrakt-idealistischen methodologischen Doktrinen durch ihre Dekadenz, doch zugleich durch ihre raffinierte Intellektualität davon, dass unsere Epoche reif für qualitative, radikale Metamorphosen des denkenden Geistes ist. Diese alte Rationalität hat mit ihrem Ausarten und Vergehen sehr bedeutsame Fragen der Erkenntnis gestellt. *) Gerade um diese zu beantworten, kam die Anthroposophie zur Welt. Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts durchdrangen diese Fragen gewissermaßen die ganze intellektuelle Aura Europas. Die Ideen der Anthroposophie schwebten damals förmlich in der Luft. Beredtes Zeugnis davon legt namentlich ein eigenartiges Phänomen in der Philosophie ab. Noch *nachdem* Rudolf Steiner seine – selbständigen und aus Anlass der naturwissenschaftlichen Studien Goethes entstandenen – erkenntnistheoretischen Arbeiten veröffentlicht hatte, trat eine Reihe bedeutender, selbständiger philosophischer Richtungen auf, welche mit vollem Recht als direkte *Vorgänger* seiner Philosophie, ja der Anthroposophie in ihrer Gesamtheit, bezeichnet werden könnten. Sie alle sind goetheanistisch im Geiste, der

*) Hier reicht es, an den deutschen Physiker und Philosophen Du Bois-Reymond zu erinnern, der über die seiner Ansicht nach unlösbaren Probleme der Erkenntnis sprach und schrieb, wie die kausale Bedingtheit der psychischen Prozesse durch die materiellen usw. Wir verweisen auf sein Werk „Die Grenzen der Erkenntnis auf dem Gebiet der exakten Wissenschaften“, St. Petersburg 1894.

Methode, dem Ich-Geist nach, der in ihnen herrscht und ihnen besondere Lebendigkeit sowie aufrüttelnde Kraft verleiht, was sie scharf von den leblosen positivistischen Konstruktionen unterscheidet.

Zu diesen Richtungen muss man vor allem die Phänomenologie Husserls und zwei ihrer Abzweigungen zählen, welche dann zu selbständigen Richtungen wurden: Die existentielle Phänomenologie Heideggers sowie die philosophische Anthropologie Schelers.

Wenn wir uns nicht eigens bei einigen Einseitigkeiten des philosophischen Systems Husserls aufhalten, die sich unter dem Einfluss des historisch-philosophischen Erbes darin eingeschlichen haben – zu ihnen zählt beispielsweise die Behauptung von der Priorität des Bewusstseins gegenüber der Realität (während in Wirklichkeit beide identisch sind), sondern in ihm das Neue und Wesentliche herauskristallisieren, so tritt als letzteres die Begründung der immanenten Natur des denkenden Bewusstseins zutage. Im allgemeinen befasst sich die Philosophie hauptsächlich mit dem Problem der Gegenständlichkeit in Bezug auf alles, was nicht Bewusstsein ist, sondern nur von ihm erkannt wird. Husserl beschäftigt die Tätigkeit des Bewusstseins selbst im Prozess der Gedankenbildung, doch innerhalb ihrer die das Bewusstsein bewegenden Gedanken, d.h. die Natur des Selbstseins und der Selbstbewegung des Bewusstseins. Auf diese Weise wird das Bewusstsein von Husserl nicht als Mittel, sondern als *Gegenstand* der philosophischen Analyse aufgefasst, was den Philosophen (durch Fr. Brentano) zu einer gewissen Übereinstimmung mit der Lehre der Hochscholastik von der Intentionalität des Bewusstseins führt.

Im Grunde genommen ist bereits in der Lehre Thomas von Aquinos (hier gilt es von der kirchlichen Akzeptanz seiner Lehre abzusehen) von den zwei Intentionen („*intentio prima*“ und „*intentio secunda*“) der Ursprung der Hauptfrage der Philosophie enthalten, so wie sie in der Neuzeit, angefangen bei Kant, gestellt wurde – der Frage über das Verhältnis von Bewusstsein und Sein.

Kant versuchte in seiner Kritik der alten dogmatischen Metaphysik den Begriff des Objektiven als Ergebnis der Verarbeitung der (tatsächlichen sowie möglichen) Erfahrung durch den Verstand zu begründen. Die unbefriedigenden Resultate seiner Philosophie sind bekannt. Deshalb suchten Fichte und Hegel, im Unterschied zu Kant, die Begründung der Identität von Sein und Bewusstsein auf den Wegen der reinen Erkenntnistheorie. Betrachtet man das System Kants einerseits sowie Hegel und Fichte andererseits in ihrem Verhältnis zum erkennenden Subjekt, so vervollständigen sie einander in dem Sinne, dass sie in ihrer Gesamtheit mit der notwendigen Ausführlichkeit die Frage nach den Quellen der Selbstbewegung des Bewusstseins auf der Ebene zweier Intentionen stellen: Derjenigen, welche in der Erfahrung der Wahrnehmungen wurzelt, und jener, die im reinen Denken wirkt.

Von diesen Philosophen wurden äußerst günstige Voraussetzungen dafür geschaffen, dass der im Verlauf von 25 Jahrhunderten der Geschichte der Philosophie herangewachsene Dualismus, der durch das Auseinanderstreben der Intentionen des empirischen sowie des reinen Denkens in der menschlichen Seele bedingt war,

durch jene Form des Monismus überwunden wurde, die zeigte, wie durch die Kraft der Evolution die Einheit der Intentionen in der Existenz des individuellen Geistes als *zweiter Entelechie* wiederhergestellt wird. Von der Bedeutung und Wahrheit dieses Monismus kündigt die Heilige Schrift selbst. Wir denken an jene Worte Christi, die Er zu seinem „nächtlichen“ Gaste Nikodemus sprach: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Es sei denn, dass jemand von neuem (d.h. „von oben“, aus Weltenhöhen; d. Verf.) geboren werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen (d.h. anschauen; d. Verf.) ... Es sei denn, dass jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen (in die Welt des Imaginativen und noch höhere Formen des Bewusstseins; d. Verf.). Was von Fleisch geboren wird, das ist Fleisch, und was von Geist geboren ist, das ist Geist“ (Joh. 3, 3-6).

Es braucht kaum betont zu werden, dass Christus, wenn Er von der Geburt „von Fleisch“ spricht, nicht behauptet, der Mensch des Alten Testaments habe keine Seele besessen. Es heißt ja: „Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn... Und also ward der Mensch eine lebendige Seele“ (1. Mose 1, 27; 2, 7). Dies bedeutet, dass die unsterbliche Seele, die erste Entelechie, von der Aristoteles schrieb, das Sein ist. Im Verlauf des Evolutionsprozesses vereint sie sich mit dem Bewusstsein im Anderen. Damit sie hier eine Einheit werden können, muss man nochmals geboren werden – „von Geist“, was in den Begriffen der Philosophie heißt: Auf der Stufe der individuellen Wahrnehmungen beginnend, ihre Erfahrung durch den abstrakten Verstand, durch das kleine „ich“ ordnen und zum Erleben des Selbstseins des reinen Denkens, und dann – im Anschauen der Ideen – zur Welt der Gedankenwesenheiten aufsteigen. Mit anderen Worten, es ist notwendig, am Ende zur Ausgangslage zurückzukehren, zur Wahrnehmung, aber zur *idealen*, und dann auch zur übersinnlichen, jedoch auf vollkommen individueller Grundlage. So wird die zweite Entelechie erworben; *diese ist ja die dritte Intention: „ich“ = ICH.*

In diesem Sinne etwa ist Husserl aufzufassen, wenn er die These vertritt, die Welt sei Produkt einer Entfaltung der menschlichen Subjektivität, die der Mensch niemals überschreiten könne; oder wenn er die Frage stellt: „Wie kann das reine Erkenntnisphänomen etwas treffen, was ihm nicht immanent ist, wie kann die absolute Selbstgegebenheit der Erkenntnis eine Nicht-Selbstgegebenheit treffen...?“⁵⁶⁾

Die Identität von Bewusstsein und Sein ist lediglich auf der Grundlage einer Systemanalyse der ganzheitlichen Struktur des selbstbewussten und erkennenden Subjekts herleitbar, das in keinem Punkt absolute Grenzen kennt. Wer von den Grenzen der Erkennbarkeit spricht, hat meist das Abstrakte im Auge; die Durchbrechung dieser Grenzen setzt eine qualitative Veränderung des Bewusstseins voraus. Deshalb greift Husserl zu einem radikalen Reduktionismus des Bewusstseins (was, wie er annimmt, dem Geist der kommenden Epoche der Phänomenologie entspricht) der – schreibt er – „eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existentiellen Wandlung in sich birgt, die

der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist“. ⁵⁷⁾ Es geht nämlich darum, einen Bewusstseinszustand mit den immanenten Eigenschaften des Seins herauszubilden, was auch bedeutet, „aus dem Geist“ geboren zu werden und „in das Reich Gottes hineinzukommen“.

So weit ging Husserl in seinen Schlussfolgerungen, doch letzten Endes befand er sich in einem Zustand wissenschaftlicher Vereinsamung, was seinerzeit auch Goethe zugestoßen war. Die Forderung Husserls – und sie war auch die Forderung Goethes gewesen –, sich zum Anschauen „der reinen Phänomene“ durch das „reine Bewusstsein“ des „reinen Ichs“ aufzuschwingen, wurde als unerfüllbar, ja sogar unwissenschaftlich betrachtet. Genau denselben Einwand erhebt man gegen die Geisteswissenschaft Rudolf Steiners. Schuld daran ist die Inkonsequenz und die Untreue gegenüber der Erfahrung der heute vorherrschenden wissenschaftlichen Ansichten, ihre Fixiertheit auf das quantitative Prinzip in der Entwicklung. Deshalb schwieg Einstein über seine Erfahrung der spontanen Deduktion, welcher Goethe, Rudolf Steiner, Husserl und eine Reihe anderer Denker mit Hilfe der naturwissenschaftlichen, philosophischen und philosophisch-esoterischen Methodologie eine streng wissenschaftliche Grundlage verliehen hatten. Der esoterische Aspekt in ihr wurde darum unabdingbar, weil es notwendig geworden war, ein Verhältnis zum entstehenden neuen Attribut des individuellen Geistes zu finden, das ihn über die Grenze der *sinnlichen* Welt hinausführte.

Wer bereits das geisteswissenschaftliche System Rudolf Steiners studiert hat und dann Bekanntschaft mit den Werken Husserls schließt, könnte, wäre Husserl kein völlig autonomer, selbständiger Denker und keine schöpferische Persönlichkeit, auf den Gedanken verfallen, er habe im Rahmen der weiteren Entwicklung der philosophischen und goetheanistischen Ideen Rudolf Steiners gearbeitet, oder, genauer gesagt, sei er ihr Vorgänger gewesen. Die Wurzel des Problems: Wie lässt sich das Bewusstsein metamorphosieren, um zur Bewusstwerdung des Unbewussten, des Irrationalen – vom Standpunkt des Abstrakten – vorzustoßen? besteht in einem solchen Verständnis des Anschauens, wie es ihm Rudolf Steiner verleiht. Und treffen wir es im Grunde genommen nicht bei Husserl, wenn er schreibt, dass „nur durch Rückgang auf die originären Quellen der Anschauung... die Begriffe (der Philosophie; d. Verf.) intuitiv geklärt, die Probleme (der Philosophie) auf intuitivem Grunde neu gestellt und dann auch prinzipiell gelöst werden können“? ⁵⁸⁾ Im Anschauen offenbart sich der Quell der transzendentalen Subjektivität, welche im Grunde ein höheres Unbewusstes (Überbewusstes) ist, die „reine Subjektivität“, wie Husserl sie nennt. Zu ihr kann man sich als Ergebnis einer komplexen Prozedur emporschwingen, deren erste Etappe darin besteht, *sich jeglichen Setzens der Realität der Welt, die in sinnlichen Wahrnehmungen gegeben ist, zu enthalten*. Einer der Kritiker Husserls, F. Austeda, schreibt aus diesem Grund, seine Philosophie sei „in Wahrheit nicht mehr als eine etwas verfeinerte Methode der psychischen Selbstbeobachtung“. ⁵⁹⁾ Doch dies ist durchaus nicht ihre Schwäche. Hier gilt es nur die Tatsache zu konstatieren, dass die Philosophie im 20. Jahrhundert mit der Psycho-

logie zu einem einheitlichen Ganzen verschimmt. Rudolf Steiner, der gezeigt hat, warum und wie dies unvermeidlich geschieht, schrieb auf dem Titelblatt der „Philosophie der Freiheit“ unverblümt: „Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode.“ Aber ein „Einsturz der Philosophie“, den sein Kritiker Eduard Hartmann befürchtet hatte, trat dabei nicht ein und kann auch nicht eintreten, wenn wir der Philosophie ihren praktischen Wert nicht verweigern wollen. *) Denn dort, wo das Bewusstsein das Sein, „die lebendige Seele“ wirklich erwirbt, verschmilzt die Erkenntnistheorie *als dem Subjekt immanent* mit der Psychologie, genauer gesagt, mit der *Psychosophie*, da die Seele des Menschen, unabhängig von jedweden diesseitigen Lehren über sie, sich in die übersinnliche Realität hinein ausdehnt.

So tut die neue Form der Existenz des individuellen Geistes ihre Gegenwart kund. Auf der Ebene der Weltgeschichte wurde ihr erster Auftritt durch das berühmte Gespräch Goethes mit Schiller markiert, bei dem Goethe versuchte, seinem Gesprächspartner zu erklären, was die von ihm im Anschauen, in der ideellen Wahrnehmung erlebte Urpflanze ist. Schiller wandte ein, all dies sei nur eine Idee, worauf Goethe wie folgt antwortete: „Das kann mir sehr lieb sein, dass ich Ideen habe, ohne es zu wissen, und ich sie sogar mit Augen sehe.“⁶⁰⁾

Husserl spricht von der Notwendigkeit, das Denken so zu erziehen, dass es fähig für „das intellektuelle Anschauen“ wird; Goethe redet von der „anschauenden Urteilkraft“; Fichte und Schelling vom „Organ des Anschauens“ des Geistes. So tritt jene mächtige Phänomenologie des Geistes zutage, welche letzten Endes durch die Anthroposophie gekrönt wurde.

Unter den, wie wir sie charakterisiert haben, der Anthroposophie nahestehenden, sie begleitenden, da in diesem Fall der Zeitfaktor keine Rolle spielt, einrahmenden Schöpfungen des menschlichen Geistes gibt es noch eine, die unseren Gedanken über den Unterschied der „Vertikale“ des Geistes von der „Horizontale“ seines zeitlichen Werdens bestätigt. Wir denken an das philosophische System Nikolaj Onufrijevič Losskijs.

Von Losskij hat ein anderer russischer Philosoph, W.W. Senkowskij, gesagt, er sei „fast der einzige russische Philosoph, der ein System der Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes gebaut“ habe.⁶¹⁾ Und so verhält es sich tatsächlich. Im System Losskijs gibt es keine speziellen Abteilungen, die der Philosophie der Geschichte oder des Rechts gewidmet wären, und Fragen der Ästhetik berührt er bloß am Rande. Doch dafür entwickelte er eine eigene Erkenntnistheorie, eine Ontologie, Ethik; er leistete einen großen Beitrag zur russischen Sophiologie. All dies verleiht uns das Recht, das System seiner Ansichten als System der Philosophie im wahrsten Sinne dieses Wortes einzustufen.

*) Ihr „Einsturz“ tritt dann ein, wenn man sie mit der Para-Psychologie verbindet, was schon Hartmann mit Recht fürchtete, und Sigmund Freud sowie erst recht Carl Jung waren jene, welche diese Befürchtungen rechtfertigen sollten.

Die Verwandtschaft seines Systems mit der Anthroposophie ließe sich wie folgt charakterisieren. Rudolf Steiner sagte, wenn er sich einzig und allein seiner persönlichen Neigung hingegeben hätte, so hätte er sich sein Leben lang ausschließlich mit Philosophie befasst. Wenn wir uns fragen, was das für eine Philosophie sein mag, die er in diesem Falle anstelle der Anthroposophie entwickelt hätte, so könnte die Philosophie Losskijs eine Antwort geben.

Und halten wir noch beiläufig fest: Hätte man an russischen Universitäten das System der Philosophie Losskijs gelehrt, so wie man an deutschen Universitäten bis vor kurzem noch die philosophische Klassik lehrte, so wäre dies eine große Errungenschaft der russischen Kultur auf ihrem Wege zur Anthroposophie gewesen.

Von rein philosophischem Gesichtspunkt aus hat Losskij einen breiten Kreis von Begriffen gründlich durchdacht, die sich in der Anthroposophie als Schlüsselemente erweisen. Im Sinne der goethenistischen Studien Rudolf Steiners versuchte er, die Hauptfrage der Philosophie zu lösen. In seiner Ontologie lieferte er eine philosophische Begründung für das, was Rudolf Steiner als Lehre von der sinnlich-übersinnlichen Natur der Evolution entwickelte, von den höchsten schöpferischen Wesen – den göttlichen Hierarchien, sowie von vielem anderen, bis hin zur Lehre von der Reinkarnation.

Dem grundlegenden Prinzip seiner Philosophie, „alles ist allem immanent“, folgend, verlieh Losskij der Erkenntnistheorie eine ontologische Grundlage, was es ihr ermöglichte, in die goethesche-steinersche Denkrichtung einzufließen. Dieser Richtung ist das Streben nach unmittelbarem Wissen eigen, was sich in der Philosophie in ihrer besonderen, wissenschaftlich gerechtfertigten Unvoreingenommenheit ausdrückt, ihrem Verzicht auf Dogmen, ihrer Fähigkeit, unbegründete Konventionen des indirekten Wissens zu überwinden, von denen Mach am Ende seines Lebens sagte, sie kämen ihm vor wie ein böser Geist, der den Denker in einem geschlossenen Kreis herumführe.

Das System der Philosophie Losskijs ist monistisch. Seinem Monismus gab er den Namen „Konkreter organischer Ideal-Realismus“. In ihm entwickelt er die Idee, dass „die Wirklichkeit, die man erkennt, vom urteilenden Subjekt nicht kopiert, nicht reproduziert werden kann, sondern selbst in dem Akt des Beurteilens anwesend, selbst Bestandteil dieses Aktes ist; diese *Anwesenheit des Seins* ist auch das, was das erkennende Subjekt dazu zwingt, das Sein anzuerkennen“. ⁶²⁾ Ein solcher Anerkennungsakt hat zwei Seiten. Eine davon ist die allgemein-philosophische, wo Losskij sich als Traditionalist erweist, indem er schreibt: „... die Ontologie muss sich nach der Erkenntnistheorie richten und nicht umgekehrt“. ⁶³⁾ Die zweite Seite stellt das Besondere an der Philosophie Losskijs dar; sie ist neu, und sie offen auszusprechen, verlangte dem Philosophen große Kühnheit ab. Seinen Realismus definierend, schreibt er: „... Von alters her existiert die Ansicht, dass das Übersinnliche gleichzeitig notwendigerweise auch über der Erfahrung steht. Wäre dies wahr, würden wir mehr als irgendein anderer gegen den Realismus protestieren, da er zu einer Verwerfung des Empirismus und zur Zulassung der Möglichkeit des transzendenten

Wissens führen würde... (aber) das Nicht-Sinnliche ist nicht das Außerhalb der Erfahrung Stehende.“⁶⁴⁾

Um ein bewusstes Verhältnis zum Nicht-Sinnlichen als erfahrungsgemäß Gegebenem zu finden, muss man die Natur des Denkens in neuem Lichte betrachten. Dieses ist seinem Wesen nach stets intuitiv. Losskij erläutert: „Mit dem Wort *Intuition* bezeichne ich dieses *unmittelbare Sehen, unmittelbare Anschauen* eines Gegenstandes durch das erkennende Subjekt... Das Wort 'Intuition' bezeichnet in meinem System *nicht* die Irrationalität des Anzuschauenden (die Intuition Bergsons)... auch *diskursives, abstraktes* Wissen kann das Sehen der Aspekte des allerauthentischsten Seins bedeuten, wenn es im Sein Risse und Vereinigungen gibt. ... Gewiss, indem diese Theorie behauptet, Wissen sei unmittelbares Schauen des authentischen transsubjektiven Seins selbst durch das Subjekt, auch wenn es vom Leib des Subjekts im Raum (und manchmal auch in der Zeit) entfernt ist, stellt sie selbst die gewöhnlichste sinnliche Wahrnehmung, beispielsweise das Sehen eines Baums in zehn Meter Entfernung von mir, auf eine Stufe mit dem *Hellsehen*.“⁶⁵⁾

Man braucht kaum zu betonen, wie stark all dies mit den Grundideen der „Philosophie der Freiheit“ sowie des Prologs zu ihr – „Wahrheit und Wissenschaft“ – in Übereinklang steht. Hier ist vielmehr Staunen darüber am Platz, wie vielfältig und verschiedenartig verwandte Ideen von verschiedenen Denkern ausgesprochen werden können.

Losskij nennt sein System Metaphysik, verleiht diesem Begriff jedoch einen neuen Sinn. Für ihn ist Metaphysik „Wissenschaft, die einen Bestandteil *jeder Weltanschauung bildet*“. Weiter erklärt er: „Wenn man unsere Erkenntnistheorie, den Intuitivismus, annimmt, so muss man zugleich anerkennen, dass diese Wissenschaft... Zeugnis von authentischem Sein (von den 'Dingen an sich') ablegt und in seine Grundlagen selbst eindringt. ... Indem sie die Elemente des Seins erforscht, sucht die Metaphysik in der Vielzahl der Gegenstände unter der bunten Mannigfaltigkeit ihren *identischen Kern*... da sie zum Gegenstand ihrer Forschung das Weltganze hat und nicht irgendeinen Teil davon, macht sie nicht beim *relativ* Grundsätzlichen Halt, sondern sucht das absolut Grundsätzliche.“⁶⁶⁾ Fasst man die Metaphysik in diesem Sinne auf, so kann man auch die Anthroposophie als metaphysisches System betrachten.^{*)}

Nur ein einziges Mal erlaubte sich Losskij, direkt auf Rudolf Steiner Bezug zu nehmen, und zwar auf zwei seiner Arbeiten, die der Weltanschauung Goethes gewidmet sind (GA 2 und 6). Der Grund dafür ist unschwer zu verstehen. Die russische Intelligenz zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die in der Kultur den Ton angab, trat der Anthroposophie in vielen Fällen feindlich entgegen, und deshalb riskierte jeder, der offenes Interesse für sie an den Tag legte, in diesen Kreisen gewissermaßen eine Verurteilung durch das Scherengericht. Sowohl vor der Revolution als

*) Husserl war der Ansicht, dass Metaphysik die „Wissenschaft vom Seienden in absolutem Sinn“ ist. Husserliana, Bd. II, S. 23.

auch nach ihr, in der Emigration, führte die gebildete Elite heftige Angriffe auf Rudolf Steiner, wobei man ihm meist „Sünden“ vorwarf, *die ihm die Kritiker selbst angedichtet hatten*. Eine Beweisführung ist hier eigentlich nicht nötig; wenn man seine Werke kennt, reicht es, einen Blick in die Schriften seiner Kritiker zu werfen. Eine davon war von E. Metner ^{*)} verfasst worden und hieß „Gedanken zu Goethe“. Andrei Belyj erteilte Metner eine gebührende Abfuhr, indem er im Jahre 1915 ein Buch mit dem Titel „Rudolf Steiner und Goethe in der Weltanschauung der Gegenwart“ verfasste, in welchem er die ganze Substanzlosigkeit und Unüberlegtheit der Argumentation Metners darlegte. Im folgenden erinnerte Belyj daran, dass ein Kreis bekannter und geachteter Symbolisten und Philosophen damals in der Rolle des Schiedsrichters in seinem Streit mit Metner aufgetreten war und nach einem Studium der Bücher beider Belyj recht gegeben hatte. Doch diese Lektion machte die Kritiker nicht klüger; ihr Verhältnis zur Anthroposophie blieb voreingenommen und feindselig.

Wie Husserl wurde auch Losskij eines „unrechtmäßigen“ Eindringens in die Ontologie bezichtigt, insbesondere des Versuchs, die „Seelenwanderung“ zu lehren, wie sich „nüchterne“ russische Theologen und Philosophen sarkastisch ausdrückten. Weder Losskijs ernsthafte philosophische Darlegungen noch seine Berufung auf die Ideen von Leibniz über den Rekreationismus halfen da. Und man muss dem Philosophen Achtung dafür zollen, dass er genügend Mut aufbrachte, offen über die Schlussfolgerungen zu schreiben, zu denen er in seiner Gnoseologie gelangt war, nämlich dass das substantielle Ich des Menschen („der substantielle Schaffende“) als Frucht der Evolution nicht im Verlauf eines einzigen Lebens entstehen kann und, wenn er entstanden ist, die Evolution nicht im gegenwärtigen, unvollendeten Stadium verlassen und in die Ewigkeit des Geistes eingehen kann, ohne zu diesem ein Verhältnis entwickelt zu haben. Durch eine Kette von Metamorphosen (und nicht „Seelenwanderungen“) muss das substantielle Ich gehen, um nicht nur sich, sondern seine Körperlichkeit durch den Geist zu verwandeln, wie dies in höchstem Sinne Christus der Welt offenbart hat, das Welten-Ich, im Leibe Jesu von Nazareth.

So dachte Losskij, doch konnte er sich bei der Verteidigung seiner Ansichten noch nicht offen auf Rudolf Steiner berufen, da er begriff, dass er dadurch bloß neue Angriffe auf die Anthroposophie provoziert hätte; damals, wie auch später in Sowjetrussland, empfand man besondere Furcht vor der „Gruppenhäresie“. Losskij beschloss, die Tat Galileis zu wiederholen. Er stellte sich allein dem Gericht einer philosophisch-theologischen Inquisition. Die Zeiten waren freilich bereits andere, insbesondere in der Emigration, und man 'schonte' Losskij. Eine nicht geringe Rolle spielte dabei auch seine universale Bildung. Doch ein betrübliches Faktum in der Geschichte der russischen Kultur bleibt die Einigkeit, mit der jene Emigranten, die Losskij missbilligten (die Blüte der russischen Intelligenz: N. Berdjaew, W. Sen-

^{*)} Ein Bruder des Pianisten und Komponisten N. Metner. Er leitete den Verlag der Symbolisten „Musaget“. In der Emigration gab er die Werke C. Jungs auf russisch heraus.

kowskij, S. Bulgakow etc.), *) sowie deren sowjetische Verfolger die abstrakte Leere des Bewusstseins verteidigten und die Anthroposophie verwarfen. Diese Situation ist auch in der postsowjetischen Zeit unverändert geblieben, was ein sehr schlimmes Zeichen für die Zukunft des Landes und seines Volkes ist.

Bei der Charakterisierung des philosophischen Systems Nikolaj Losskijs im Ganzen gehen wir nicht fehl, wenn wir es als religiös-philosophisch definieren. „Ontologisierende Ethik“ hat es einer der zeitgenössischen Rezensenten der ersten Publikationen von Losskijs Werken in Russland zutreffend genannt. Religiös-philosophisch ist überhaupt der herrschende Geist der russischen Philosophie, wenn sie genügend Kraft aufbringt, selbständig und nicht nur epigonenhaft zu sein. Den russischen Denker beschäftigt stets in erster Linie die Suche des Weges zu Gott. So war auch Nikolaj Losskij. In ihm lebte eine durch und durch christliche Seele, die nicht nur die Lösung der Geheimnisse des Seins suchte, sondern auch bestrebt war, die Freude ihrer Entdeckungen mit anderen zu teilen, da sie die Einheit aller Menschen in Gott zutiefst fühlte und begriff. Deshalb entwickelte Losskij seine Erkenntnistheorie propädeutisch. Sie regt den Leser zum Mitdenken an, enthüllt die Rätsel der Philosophie als Rätsel des Geistes. Losskij strebte leidenschaftlich danach, der russischen Schule des Denkens beim Vollziehen jenes unabdingbaren Schrittes zu helfen, der sie in die Sphäre der Geisteswissenschaft geführt hätte, denn diese Schule war in Gestalt ihrer Sophiologen – in erster Linie Wladimir Solowjew – bereits nahe an sie herangerückt.

Bemerken wir zum Abschluss noch, dass Rudolf Steiner von dem russischen Denker durch dessen Buch „Die Grundlegung des Intuitivismus“ wusste, das in deutscher Sprache veröffentlicht worden war. **) In einem seiner Vorträge des Jahres 1908 sagte er: „In einer in gewisser Beziehung grundlegenden Art... hat der russische Psychologe Losskij in seinem Buche, das sich ‘Die Grundlegung des Intuitivismus’ betitelt, auf die Willensrichtung des menschlichen Seelenlebens hingewiesen“ (GA. 57, S. 58).

Die Charakterisierung „Der russische Psychologe“ sowie die Formulierung „Willensrichtung des Seelenlebens“ entbehren nicht der Rätselhaftigkeit. Wenn wir über die Frage nachdenken: Welchem russischen Typ gehören solche Eigenschaften an? kommt uns das Bild des Starez (alten Mönchs oder Einsiedlers) in den Sinn. Und Losskij war ein Starez, selbst seinem Äußeren nach. Doch war er ein besonderer Typ des Starez. Losskij verband in sich den Typ des Starez mit dem, was Rudolf Steiner als Besonderheit des russischen Geistes ermittelte: der „intellektualisierten Mystik“. Er war Starez-Philosoph im modernen Sinne dieses Wortes. Eine solche

*) Interessant ist das weitere Schicksal einiger der Kritiker der Anthroposophie. Die theologischen Ansichten S. Bulgakows erwiesen sich als dermaßen seltsam, dass ihm die Priesterwürde entzogen wurde. N. Berdjajew, der heiß für die Verkirklichung der Erkenntnis focht, kompromittierte sich am Ende seines Lebens durch seine offene Sympathie für den Bolschewismus.

**) „Die Grundlegung des Intuitivismus. Eine propädeutische Erkenntnistheorie.“ Halle, 1908. Englische Ausgabe: „The Intuitive Basis of Knowledge“. London, 1919.

Erscheinung ist vorderhand noch einzigartig im russischen Geistesleben. Sie kam gewissermaßen aus der Zukunft. Und diese Zukunft Russlands wandte sich der Anthroposophie zu.

7. Das Subjekt der Erkenntnis in der Methodologie der Wissenschaft

Die Wissenschaft, als ein System von Kenntnissen, entsteht und existiert nur im denkenden Subjekt. Deshalb sind alle Wissenschaften direkt oder letzten Endes Wissenschaften vom Menschen. Ihnen sind der Anthropozentrismus, ja sogar der Anthropomorphismus voll und ganz eigen, und nicht einmal die kühnste Science Fiktion kann sich von diesen befreien. Es ist uns schlicht und einfach nicht gegeben zu wissen, wie die Wissenschaft von nichtmenschlichem Standpunkt aus aussehen könnte. Deshalb darf der Methodologe der Frage nicht ausweichen, wie man die seelisch-geistigen Eigenschaften und die Bedürfnisse des Menschen widerspruchlos in die Zahl der Kriterien der Wissenschaftlichkeit einbeziehen kann.

Doch ist es überhaupt denkbar, werden die Anhänger der reinen Physik fragen, weltanschauliche Einstellungen mit den Naturgesetzen zu identifizieren? Weltanschauungen, Theorien lösen einander ab wie Glaubensbekenntnisse, wenden sie ein. Sogar die wissenschaftliche Revolution lässt sich mit „Gestalt-Umschaltung“ (Kuhn, Koyre) gleichsetzen. Nichtsdestoweniger werden unter den Naturwissenschaftlern auch Stimmen beispielsweise der Art laut, dass „das Bewusstsein ein vollkommen reales... mit physikalisch-chemischen Mitteln nicht beobachtbares Wesen“ sei.⁶⁷⁾ Der eine oder andere versucht selbst auf den Wegen der materialistischen Naturkunde die Frage nach dem ideellen Quell des Materiellen zu stellen.

1993 erschien in Moskau ein Buch des Physikers G.I. Schipow, in dem er anhand der Ergebnisse, die er bei der Erforschung des physikalischen Vakuums gewonnen hatte, zum Schluss kam, es sei ihm gelungen, das Problem des Schaffens einer einheitlichen Feldtheorie zu lösen. In diesem Buch geht es um die sogenannten „primären Torsionsfelder“, bei welchen es sich um „die einfachsten im Vakuum ablaufenden Erregungen“ handelt. Man kann sie zu keiner Art von Materie zählen, „weil es in ihnen an Energie fehlt. Aus diesem Grund kann man sie nicht als Nullschwingungen des Vakuums der modernen Quantentheorie des Feldes betrachten.“⁶⁸⁾ Sie entstehen, schreibt Schipow, gewissermaßen aus dem absoluten „Nichts“ und erfüllen lediglich das Gesetz der Bewahrung von Information und nicht der Energie. Sie und die materiellen Objekte wirken gegenseitig aufeinander ein, doch übertragen sie keine Energie. Sie „lenken die Geburt der Materie aus dem Vakuum, ihre Entwicklung in der zutage getretenen Form, und auch die gegenseitige Beeinflussung von Informationsfeld und Materie. Man gewinnt den Eindruck“, schließt der Physiker, „dass diese Felder in der Rolle des ‘Überbewusstseins’ auftreten.“⁶⁹⁾

So kam ein russischer Physiker auf dem Wege der Experimentalphysik zu jenem Argument, mit dem Faust sich des Sophismus des Mephistopheles erwehrt: „In dei-

nem Nichts hoff ich das All zu finden.“ Doch hier darf man nur äußerst vorsichtigen Optimismus an den Tag legen. Der neue Materialismus unterscheidet sich grundlegend vom vulgären Materialismus des 19. Jahrhunderts. Er vereint praktisch bereits das Bewusstsein mit den feinen Formen der Existenz der Materie – den Energiefeldern, wodurch er, wie sich zeigen lässt, die Grenzen des Bewusstseins radikal verschiebt, ohne dabei das Bedürfnis zu empfinden, noch eigens auf die geistige Welt einzugehen. Das Phänomen lässt sich nämlich auch in diesem Fall, wenn auch nur indirekt, nach wie vor beobachten, und die empirischen Daten können intellektuell verarbeitet werden. Haben wir es nun also nicht mit der dank der letzten Errungenschaft der Wissenschaft gewonnenen Möglichkeit zu tun, könnte uns ein Materialist der neuesten Richtung fragen, mit jener Natur in Beziehung zu treten (und wird diese nicht „natura naturans“ sein?), von der Max Scheler sagt, dass sie „ganz jenseits aller Naturwissenschaft formalmechanischen Charakters, jenseits auch aller Naturphilosophie und Naturkunde“ zu finden sei?⁷⁰⁾ Und gibt es gewichtige Gründe, jene Natur „Geist“ zu nennen?

Der Idealismus zieht gegenüber dem Materialismus oft deswegen den kürzeren, weil er sich gegenüber solchen Fragen unseriös verhält. Das Geistige, sagt Rudolf Steiner, äußert sich unbedingt irgendwo im Physischen. Im Bewusstsein schlummern Kräfte, die fähig sind, die Materie zu lenken. Und man kann bis in die Unendlichkeit zwei Parallelen entlang gehen, deren Wege sich niemals kreuzen: Das Primat der Materie gegenüber dem Geist und des Geistes gegenüber der Materie. Hier können nur eine Veränderung des Erkenntnisprinzips sowie eine Synthese des Humanitären und des Natürlichen helfen. Gerade darauf beharrt die Methodologie der Geisteswissenschaft, in der die Ergebnisse der Wissenschaft Faktoren des Bewusstseins werden. Bemerkenswertes schreibt hierzu Rudolf Steiner in seinem 1899 erschienenen Artikel „Ernst Haeckel und die ‘Weltenrätsel’“: „In den einzelnen Wissenschaften stellt sich der Mensch der Natur gegenüber, er sondert sich von ihr ab und betrachtet sie; er entfremdet sich ihr. In der Philosophie sucht er sich wieder mit ihr zu vereinigen. Er sucht das abstrakte Verhältnis, in das er in der wissenschaftlichen Betrachtung geraten ist, zu einem realen, konkreten, zu einem lebendigen zu machen. Der wissenschaftliche Forscher will sich durch die Erkenntnis ein Bewusstsein von der Welt und ihren Wirkungen erwerben; der Philosoph will sich mit Hilfe dieses Bewusstseins zu einem lebensvollen Gliede des Weltganzen machen. Die Einzelwissenschaft ist in diesem Sinne eine Vorstufe der Philosophie.“ Und außerdem, waren „alle wirklichen Philosophen ... freie Begriffskünstler. Bei ihnen wurden die menschlichen Ideen zum Kunstmaterial und die wissenschaftliche Methode zur künstlerischen Technik. Dadurch wird das abstrakte wissenschaftliche Bewusstsein zum konkreten Leben erhoben. Unsere Ideen werden Lebensmächte. Wir haben nicht bloß ein Wissen von den Dingen, sondern wir haben das Wissen zum realen, sich selbst beherrschenden Organismus (d.h. der Wahrheit; d. Verf.) gemacht; unser wirkliches, tätiges Bewusstsein hat sich über ein bloßes passives Aufnehmen von Wahrheiten gestellt.“ (GA. 30, S. 392)

Ein Gelehrter ist, wenn er in seiner Seele dazu noch Künstler ist, stets auch ein ethisches Geschöpf; und in diesem Falle ist er ein geborener Methodologe. Das Ideale der Welt findet er auch in sich selbst und erkennt es so, und er versucht nicht, es aus der Materie herauszuführen. Galilei konnte sich nicht mit der Entdeckung abfinden, dass die Planeten sich in sogenannten „gemischten Ellipsen“ bewegen – diese Tatsache schmälerte seiner Meinung nach die Vollkommenheit des Himmlischen Schöpfers. Und Kepler war der Ansicht, dass die Harmonie ein Kennzeichen des Experiments sein muss. Während seiner Untersuchung der harmonisch-geometrischen Wechselbeziehungen der Planeten schrieb er: „Wir sehen hier, wie Gott gleich einem menschlichen Baumeister, der Ordnung und Regel gemäß, an die Grundlegung der Welt herangetreten ist und jegliches so ausgemessen hat, dass man meinen könnte, nicht die Kunst nehme sich die Natur zum Vorbild, sondern Gott selber habe bei der Schöpfung auf die Bauweise des kommenden Menschen geschaut.“⁷¹⁾

Es wäre ein Fehler anzunehmen, dass die religiösen Ansichten Keplers seine Bedeutung als Gelehrter verringern. In dieser Angelegenheit bemerkt Koyre scharfsinnig: „Die interessante Gleichsetzung der Weltensphäre mit der Göttlichen Dreieinigkeit... die mythischen Spekulationen führten ihn (Kepler) zum Gedanken, die Sonne ins Zentrum des Kosmos zu versetzen, und dank dem erfuhr das System des Kopernikus äußerst wesentliche Veränderungen.“⁷²⁾

Um das humanitäre Kriterium der Wissenschaftlichkeit zu befriedigen, muss die Spekulation sich ein *logisches Gewissen* aneignen, weil im „guten Denken“ die Quelle der Sittlichkeit liegt (Pascal). Wie das reale Leben bereits gezeigt hat, führen Spekulationen vom Typ des logischen Konstruierens oder der Hermeneutik mit ihren methodologischen Ansprüchen auf Universalität ohne logisches Gewissen nur zur Entfremdung des Denkens von der realen Persönlichkeit. Deshalb wurde die Wissenschaft in ihrem Streben nach außermenschlicher Objektivität antihuman. Zu Recht merkt H. Marcuse an: „Die wissenschaftliche Methode, die zur stets wirksamer werdenden Naturbeherrschung führte, lieferte dann auch die reinen Begriffe wie die Instrumente zur stets wirksamer werdenden Herrschaft des Menschen über den Menschen *vermittels* der Naturbeherrschung.“⁷³⁾

Das ethische Element ist auch der Empirie eigen. Im Goetheanismus drückt es sich als Liebe zum Objekt der Erkenntnis aus. Der phänomenologische Reduktionismus dehnt sich hier bis zur vollständigen Aufhebung des egozentrisch denkenden Subjekts aus, wobei nur die *reine Aktualität des Bewusstseins* bewahrt wird, dank dem seine Metamorphose allein möglich wird. Sie vollzieht sich im Akt der vollkommenen Identifizierung mit dem Objekt der Wahrnehmung. Und da „alles allem immanent ist“ (Losskij), wird auf diese Art und Weise auch ein Akt der Selbsterkenntnis vollzogen.

Wenn wir nicht immer bei Platon beginnen wollen, so tritt spätestens bereits bei den Vertretern der Hochscholastik eine klare Bewusstwerdung der Tatsache zutage, dass die Welt der Offenbarung zur Identität mit der Welt der Schöpfung gelangt ist

und dass es keinen außerhalb der Welt stehenden Gott gibt. Deshalb veranlassen die Universalien der kosmischen Gedankenwesenheiten das denkende Subjekt nicht zur transzendenten Wechselbeziehung mit ihnen, und sie verändern ihren Charakter, nachdem sie sich nach der Vereinigung mit den Dingen wieder von ihnen befreien. Es ist ganz offenkundig, dass dergleichen ohne denkendes Subjekt nicht geschehen kann. Folglich ist erstens *die erkannte Welt nicht identisch mit der nicht erkannten Welt*, und zweitens wird der Mensch, der die Welt erkennt, als seelisch-geistiges Wesen ein *Bestandteil* von ihr: Ein *personifizierter* Teil jener universellen kosmischen Kraft, deren Immanenz der Welt in ihm als Gesetze seines Geistes wirkt. So sind *die Naturgesetze und die Gesetze des denkenden Geistes im Grunde Wesen desselben Ranges*, die sich lediglich durch ihre Erscheinungsform unterscheiden.

Wie schon Spinoza darlegte, erkennen wir Gott, indem wir die Welt erkennen. Andere Wege zu Ihm gibt es nicht. Der Prozess der Erkenntnis muss so aufgebaut sein, dass uns in jedem Teil der Welt ein Teil Gottes enthüllt wird, dass die Erkenntnis Gotterkenntnis ist. Die Dinge der Welt sind Emanationen der Gottheit; in den Gesetzen, nach denen sie existieren und welche die Wissenschaft erkennt, offenbart sich Gott selbst. Darum, schreibt Spinoza, „gibt es ein Wissen, bei dem die Sache bloß aus ihrem Wesen begriffen wird“, und nicht „durch die Erkenntnis seines nächsten Grundes“. ⁷⁴⁾ Was ist dieses Wissen? Auf diese Frage hat Goethe mit aller Bestimmtheit geantwortet. Man erreicht es mit Hilfe der anschauenden Urteilskraft, durch die sich das ideelle Wesen der Dinge offenbart, im Akt *des direkten Wissens*. Dies ist der Grund dafür, dass der „Atheist“ Spinoza Goethe näher stand als der Metaphysiker Friedrich Jacobi.

Die Naturwissenschaft, die letzten Endes die vorherrschende Stellung in der Welt eingenommen hat, anerkennt deren objektiven Charakter indirekt. Die Welt ist in diesem Fall zweifach gegeben: In den Wahrnehmungen und im Denken. Wenn wir uns den Wahrnehmungen hingeben, ertrinken wir in den Einzelheiten: Die Welt der Erfahrung ist bis ins Unendliche differenziert. Durch das Denken streben wir danach, die Welt zur Einheit zu führen, doch befinden wir uns im Abstrakten. Deshalb erklärte Kant die von uns hergestellte Verbindung der Dinge für subjektiv. Und er bemerkte dabei nicht, dass die Tätigkeit, welche die Erfahrung differenziert, ebenfalls zu uns gehört.

Kant empfand sich selbst als zwischen Hume und Leibniz/Wolf stehend. Hume erweist sich faktisch als Vorgänger des Positivismus. Für ihn kann Erkenntnis nur die Erfahrung, nicht jedoch Objekte der Philosophie vermitteln; an letztere, meinte er, könne man lediglich glauben. Die von Leibniz und Wolf eingeschlagene Richtung, die zur Zeit Kants einen vorherrschenden Rang einnahm, hoffte das Wesen der Dinge mit Hilfe des begrifflichen Denkens allein zu verstehen. Die durch die Erfahrung vermittelte Erkenntnis hielten sie für zufällig. Und deshalb stellte Kant sich die Frage: Wie kann man zu Wahrheitsurteilen im Sinne von Leibniz und Wolf gelangen, doch über eine auf der Erfahrung fußende Erkenntnis? Wenn Kant, indem er diese Frage zu lösen versuchte, der Erfahrung die Fähigkeit zur Vermittlung der

Erkenntnis zugestanden hätte, so hätte er auch zugeben müssen, dass die Erfahrung in sich allgemeine wirkliche Urteile enthält. Und auf seine Weise, indem er eine künstliche verstandesmäßige Operation durchführte, anerkannte er dies; er anerkannte, dass der Welt der Erfahrung das Leben unserer Sinneswahrnehmungen und der Verstand die Gesetze vorschreiben; genau in dieser Form existieren sie dort auch; wir können uns einen Begriff von ihnen machen, aber dies wird der Begriff dessen sein, was wir selbst in sie hineingelegt haben. Beispielsweise ist das Verweilen im Raum keine Eigenschaft der Dinge, sondern die Form, in der unsere Sinnesorgane fähig sind, sie wahrzunehmen. Es ist offenkundig, dass Kant sich auf diese Weise der Möglichkeit beraubt, das Wesen der Dinge zu erkennen.

Um sich nicht mit diesem Ergebnis der Philosophie Kants zufriedengeben zu müssen, rät Nikolaj Losskij, in ihr folgendes zu verstehen: „Kant hat recht, wenn er behauptet, das erkennende Subjekt könne *durch die Selbsttätigkeit seines individuellen Denkens* die Welt der Dinge an sich nicht kopieren (wie es die Rationalisten wollten), doch er ließ außer acht, dass das erkennende Subjekt vielleicht fähig ist, in der Erfahrung intuitiv (d.h. in der Erfahrung des Denkens, das seinem Wesen nach stets intuitiv ist; d. Verf.) der Selbsttätigkeit der Dinge selbst *zu folgen* und auf diese Weise unendlich weit über die Grenzen seines Ich hinaus zu gelangen.“⁷⁵⁾

Die Frage besteht lediglich im Vertrauen zur Erfahrung. Kant anerkennt, dass es zwischen dem Subjekt der Erkenntnis und dem Ding in seiner Erscheinung für ihn keine Grenzen gibt. Deswegen liegt das ganze Problem des Dualismus nur in der Interpretation der Erfahrung. Eine der grundlegenden Thesen der Phänomenologie Losskijs besteht darin, dass die Dinge uns in den Wahrnehmungen so gegeben sind, wie sie in Wirklichkeit sind. Und wenn dies so ist, führt uns der nächste Schritt, den man notwendigerweise von Kant weg unternehmen muss, zum Monismus des universalistischen Empirismus, dessen Grundlage Rudolf Steiner gibt. Losskij nennt ihn Intuitivismus. Kant selbst, meint er, „beschreibt, indem er das transzendente Bewusstsein vom empirischen unterscheidet, manchmal die Prozesse des Wissens so, wie dies die Lehre von der intuitiven Wahrnehmung erfordert: Das empirische Bewusstsein findet bei ihm die Synthesen in den Wahrnehmungen schon bereit; die Kategorien Kausalität usw. werden gewissermaßen vom erkennenden Subjekt weggerissen und wirken selbständig innerhalb der Sphäre der gegebenen Erscheinungen.“^{*)}

Wenn man das transzendente Bewusstsein noch mehr vom empirischen absondert, indem man die transzendente Einheit der Apperzeption als überindividuelles Bewusstsein deutet, das quantitativ in allen empirischen Subjekten identisch ist, dann erscheint auf der Szene bereits im vollen Sinne des Wortes die Lehre von der direkten Wahrnehmung der äußeren Welt (d.h. ihres Wesens; d. Verf.)“⁷⁶⁾ Und diese wird – so kann man diesen Gedanken Losskijs im Geiste der Lehre Rudolf Stei-

^{*)} Dies wurde von Volkelt in seiner Studie „Kants Erkenntnistheorie“ vermerkt. (Anmerkung Losskijs.)

ners ergänzen – deren unmittelbare Erkenntnis durch die ideelle Wahrnehmung sein.

Reine Begriffe sind für die Wissenschaft zweifellos notwendig, doch ohne das Anschauen sind sie leer (in dieser Frage sind sich Kant und Goethe einig). Sie sind erforderlich, um den Wert des Anschauens für die Weltanschauung als Ganzes zu bestimmen. „Wenn nun der Verstand“, sagt Rudolf Steiner, „in dieser Absicht an die Natur herantritt und diejenigen Tatsachenelemente zusammenstellt, welche einer *inneren* Notwendigkeit nach zusammengehören, so erhebt er sich von der Betrachtung des *gemeinen Phänomens* zum *rationellen Versuch*, was unmittelbar ein Ausdruck der objektiven Naturgesetzlichkeit ist. Goethes Empirismus entnimmt alles, was er zur Erklärung der Erscheinungen heranzieht, aus der Erfahrung; nur die Art, wie er es entnimmt, ist durch seine Anschauung bestimmt.“ (GA. 30, S. 287). Aus diesem Grunde nannte Goethe seine Morphologie der Pflanzen „neue Wissenschaft“, wobei er nicht ihren Gegenstand (die Botanik) meinte, sondern die Denkmethode, mit der er sie schuf. Die *Morphologie des Denkens* vereinigte er mit der Morphologie der Pflanzen, und dies war und bleibt in der Wissenschaft neu. Rudolf Steiner verlieh dieser Methode eine systematische erkenntnistheoretische, und danach auch geisteswissenschaftliche, Grundlage. Die „Philosophie der Freiheit“ schrieb er auf dem Kreuzweg der Philosophie des reinen Denkens und der Esoterik des Denkens; sie ist, so möchten wir sagen, mit morphologischem Denken geschrieben. Dieses Phänomen ist einzigartig, und darum ist es auch so schwer, ein Verhältnis zu ihm zu finden. Unsere Betrachtungen stellen einen Versuch dar, den Weg zur Beherrschung dieses qualitativ neuen Denkens zu erleichtern, das den Kern der anthroposophischen Methodologie bildet.

I Der Evolutionismus

1. Einleitende Bemerkungen

Die Absicht, eine systematische Beschreibung der anthroposophischen Methodologie zu vermitteln, ist mit einer ganzen Reihe erheblicher Schwierigkeiten nicht nur wissenschaftlichen Charakters verknüpft. Es genügt der Hinweis darauf, dass man dabei sogar in anthroposophischen Kreisen auf Unverständnis stößt, und zwar bei jenen, welche die Lehre Rudolf Steiners lediglich mystisch erleben und, selbst wenn sie gewisse Anstrengungen auf dem Gebiet der Erkenntnis unternehmen, dabei systemlos und dogmatisch vorgehen. Um die Enge und Oberflächlichkeit ihres Verständnisses von der Anthroposophie zu verschleiern, reißen sie nicht selten Aussprüche Rudolf Steiners aus dem Zusammenhang und verabsolutieren sie zu Dogmen eines Glaubensbekenntnisses. Menschen dieser Art werden sich wohl kategorisch weigern, unser Buch unvoreingenommen zu lesen, und zwar beispielsweise lediglich aus dem Grund, dass man in einem der Vorträge Rudolf Steiners folgenden Ausspruch lesen kann: „Die Geisteswissenschaft soll eine Lebensauffassung sein, nicht eine Theorie, eine Lehre; sie soll unser innerstes Seelenleben wandeln.“ (GA. 117, 19.11. 1909)

Unsererseits halten wir, wenn wir auf solche „Einwände“ zu stoßen, uns für berechtigt zu behaupten, dass diese Worte Rudolf Steiners nicht nur der Absicht und dem Charakter unserer Forschung keineswegs widersprechen, sondern gewissermaßen sogar ihren Kernpunkt darstellen. Als Hauptinstrument, mittels dessen der Mensch beginnen kann, das geistige Leben umzuwandeln, betrachtete Rudolf Steiner nämlich das denkende Bewusstsein. Dabei unterstrich er unzählige Male, dass dieses sich gegenwärtig im Abstieg befindet, dem realen Leben entfremdet ist und sich in leerer Abstraktion erschöpft. In diesem Sinne soll „Anthroposophie nicht graue Theorie, sondern wahres Leben sein“ (GA. 26, S. 56 ff) – das Leben des be-seelten denkenden Geistes, da sie letzten Endes eine *Weltanschauung* darstellt, die freilich, im Gegensatz zu anderen Weltanschauungen, „*anders aufgenommen* werden muss“. (Ebenda)

Wenn Rudolf Steiner die Anthroposophie als Geisteswissenschaft bezeichnet, ist darunter zu verstehen, dass sie sowohl „Lehre“ als auch „Theorie“ ist, doch unterscheiden sich ihr Inhalt und Sinn so stark von denselben der bereits bestehenden Theorien, dass ihr Verständnis eine *qualitative* Veränderung des denkenden Bewusstseins erfordert, was ohne tiefgreifende Umwandlung des ganzen seelisch-geistigen Wesens des Menschen nicht möglich ist. Selbstverständlich kann die Lösung einer derartigen Aufgabe nur unter der Bedingung erfolgen, dass man sie *gründlich erkennt*. Doch jede Erkenntnis besitzt ihre Methode.

Die Eigenart der anthroposophischen Erkenntnismethode besteht darin, dass sie durch den bloßen Verstand allein nicht zu begreifen ist, doch wenn wir auf den Ver-

stand verzichten und uns ausschließlich in die Mystik der Gefühle versenken, erreichen wir auch nichts. Da der Anthroposophie alles Sektiererische und Dogmatische fremd ist, setzt sie einen breiten und freien Umgang der Menschen miteinander auf ihrer Grundlage voraus. Doch grundlegend, „mit Kenntnis der Sache“, über sie diskutieren kann nur, wer, wie Rudolf Steiner sagt, die Mühe auf sich nimmt, die „Erkenntnismethoden der Anthroposophie“ zu beherrschen. (GA. 257, 13.2. 1923)

Die Beherrschung der Methode ermöglicht es, die Anthroposophie *richtig*, d.h. ihrem Wesen und Inhalt adäquat zu erkennen. Und dies setzt seinerseits voraus, dass man sie nicht einzig und allein mit dem Kopf aufnimmt, sondern so, dass „sie uns in jeder ihrer Äußerungen Enthusiasmus gibt, wenn sie in uns so lebt, dass sie den Übergang findet von Nervensystem zu Blutssystem“. (GA. 169, 13.6. 1916)

Dieser Art ist also die zweifache Aufgabe, vor welcher ein jeder steht, der die Anthroposophie zu begreifen, sie anzunehmen und mit ihrem Inhalt fruchtbringend weiterzuarbeiten wünscht: Er muss intellektuell, aktiv denken können, um sich dann über den reinen Verstand zu erheben und sein ganzes Wesen in Tätigkeit zu bringen.

Mit dem gesamten Inhalt unserer Forschung versuchen wir eben, die Notwendigkeit dieser Aufgabe hervorzuheben und den Leser vor der Absicht zu warnen, beim Umgang mit der *Geisteswissenschaft* ihre Methode mit dem Verstand allein erfassen zu wollen, auf sie die Methoden abstrakt-logischer, linguistischer etc. Manipulationen „anpassen“ zu wollen (dies geschieht auch in den zufälligen, systemlosen, chaotischen Anhäufungen von Gedanken, die – insbesondere in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren – die sogenannte anthroposophische Sekundärliteratur immer mehr aufblähen).

Somit ist es ganz offensichtlich, dass die Anthroposophie nicht „einfach Theorie“ sein kann. Sie muss das unmittelbare Leben der Seele bilden. Doch was kann in größerem Maße dazu beitragen als die Erfüllung des denkenden und daher unvermeidlich theoretisierenden Bewusstseins mit ideellem, reellem Sein? Wenn wir so vorgehen, ändern wir die Natur des Bewusstseins. Anfangen, sich damit zu beschäftigen, muss man bereits auf der Stufe der Erlernung der Anthroposophie; an gegebener Stelle werden wir zeigen, warum es sinnlos ist, ihre Ideen bloß zu reflektieren. Doch sollen wir auch nicht mit einem Schlage auf die Reflexion verzichten. Man muss, wenn man den Kern der Aufgabe reiflich begriffen hat, auf dem Wege harter Arbeit zunächst in sich die notwendigen Ausgangsbedingungen für eine andere Art der Erkenntnis schaffen.

Die Ideen unterliegen der Entwicklung. Der Mensch, dem das Miterleben ihrer Selbstbewegung in abstrakter Form fremd ist, wird niemals ein richtiges Verhältnis auch zu ihrem realen Sein finden. In diesem Sinne sollten wir uns bemühen, von Anfang an eine einfache Sache zu begreifen: Wir erforschen die Methodologie der *Geisteswissenschaft*, die folglich gar nichts anderes als *Wissenschaft* sein kann. Ja, sie ist in all ihren Teilen und in ihrem Wesen spezifisch, doch zugleich kann sie beispielsweise ihre Lehre von der Evolution nicht entwickeln, wenn sie die Entwick-

lungstheorie Darwins und Häckels ignoriert; sie kann ihre Erkenntnistheorie nicht außerhalb der Bahn der Geschichte der Philosophie errichten. Ihr Evolutionismus steht aber auf einer qualitativ anderen Stufe als der naturwissenschaftliche, weil er die sinnlich-übersinnliche Realität umfasst. Die Philosophie erfährt in der Anthroposophie eine tiefe Metamorphose, wenn das denkende Bewusstsein selbst einer Metamorphose unterliegt. Rudolf Steiner sagt: „...das Zeitalter der Philosophie hat sich erfüllt.“ „Das einzige, was heute Philosophie sein kann, ist die Rettung desjenigen im Menschen, an das sich der Hellseher erinnern muss auf der ersten Stufe seiner Entwicklung, ist die Rettung des Ich, des Selbstbewusstseins. Das wird Philosophie begriffen haben müssen.“^{*)} Daher versuchen Sie von diesem Gesichtspunkte aus meine ‘Philosophie der Freiheit’ zu verstehen, wo angeknüpft wird gerade an das, was überleiten muss das philosophische Bewusstsein in die Zeit, die nun kommt, und in der wiederum eintreten muss in die Menschheits-Entwicklung das, was ein genaueres Abbild der höheren (der göttlichen; d. Verf.) Dreiheit sein kann als die Philosophie, wo eintreten muss in die Menschheitsentwicklung die Theo-Sophie.“ (GA. 137, 12.6. 1912)

Auch zu der Naturkunde, welche Rudolf Steiner in seiner Methodologie eng mit dieser auf die Theo-Sophie zurückgehenden Philosophie verband, hat die Anthroposophie ihren Zugang, wodurch sie sich in die Dimensionen des reinen Geistes ausdehnt.

Eine weitere Art von Missverständnis, auf das wir bei der Verwirklichung unseres Vorhabens stoßen, ist durch die in der äußeren Welt allenthalben praktizierte Manier bedingt, alles in einen Topf zu werfen, was eine Beziehung zur Esoterik, zum Okkultismus aufweist. Es ist zur Gewohnheit geworden, jede beliebige Erwähnung des Okkultismus in wissenschaftlichen Kreisen als Anzeichen von „schlechtem Ton“ und in religiösen Kreisen als „Satanismus“ zu betrachten. Und man wird zugeben müssen, dass in sehr vielen Fällen triftige Gründe für ein solches Urteil vorliegen. Deswegen ist es außergewöhnlich schwierig, die Rechte des wahren Esoterismus zu verteidigen, der die Kultur der Menschheit zu allen Zeiten offensichtlich direkt oder indirekt genährt hat, manchmal anerkannt wurde und manchmal nicht, jedoch einen Hauptbestandteil von ihr bildete. Jahrhundertlang hat man dies einfach nicht bemerkt – doch lediglich aufgrund der Unreife der menschlichen Selbstbewusstseins. Wer reif war, verstand: Hat es einen Sinn, einem kleinen Kind die Zusammensetzung der Luft zu erklären, die es atmet? Deshalb trat unter diesen Bedingungen der Esoterismus in Gestalt von Kulturen, Glaubensbekenntnissen sowie in Form der Kunst und nicht als Erkenntnis-System zutage.

Anders freilich verhält es sich für eine herangereifte Menschheit. Für sie ist es im Gegenteil in erster Linie erforderlich zu erklären, auf welche Weise alle vom Menschen auf äußerem, exoterischem Wege erarbeiteten Entwicklungen mit den

^{*)} Dies konnten die Schöpfer der mit der Anthroposophie verwandten philosophischen Richtungen verstehen.

ihn nährenden esoterischen, d.h. rein geistigen, in keiner Weise abstrakten oder dunklen Quellen in Übereinklang stehen. Man hat sie vor dem kindlichen Verstand des Menschen geheimgehalten (darum sind sie auch esoterisch), doch jetzt ist die Zeit gekommen, das Geheime offenbar zu machen, wie es im Evangelium heißt.

Gerade in diesem Sinne ist die Anthroposophie, einschließlich ihrer philosophischen und goetheanistischen Basis, eine esoterische Lehre. Und dies ist ihre hauptsächlichste Besonderheit, die sie von anderen, meist recht populären esoterischen Richtungen und Strömungen unterscheidet, in denen man nichts von den Bedürfnissen des denkenden Bewusstseins wissen will. In der gängigen, im Bewusstsein vieler vorherrschenden Vorstellung wird der Esoterismus mit einer gewissen Vergangenheit der Menschheit assoziiert, als die Menschen sich hauptsächlich mit dem Praktizieren der Magie befassten und Wundertäter alle ihre Bedürfnisse, sogar die alltäglichen, befriedigten. Dann begeisterten sie sich, man weiß nicht recht warum, für die Philosophie, die äußeren Wissenschaften, und vergaßen die frühere Magie, wurden oberflächlich und führten die Zivilisation in eine Sackgasse. Doch nun sei die Zeit gekommen, die alten Fähigkeiten von neuem zu erwecken, zur wundertätigen Vergangenheit zurückzukehren: Nicht an die Zukunft denken, sondern sie lediglich kennen, da sie vollkommen von der sich monoton wiederholenden Verdichtung und Ausdehnung des Weltalls vorbestimmt sei; anstelle einer Erkenntnistheorie das Hellsehen entwickeln, anstelle der Fortbewegungsmittel die Telekinese, usw.

Angesichts der Tatsache, dass eine solche Ideologie bei vielen Menschen nur Befremden hervorruft, versuchen ihre Vertreter sporadisch, im Gleichschritt mit dem wissenschaftlichen Geist der Epoche zu marschieren, doch außer Kuriositäten resultiert aus ihren Anstrengungen nichts. Führen wir ein konkretes Beispiel an.

Nach langem Suchen in den Bibliotheken ist es uns geglückt, ein Buch aufzustoßern, das direkt der Methodologie des Okkultismus gewidmet ist. In ihm wird der Versuch unternommen, jene Art von stereotypen Formulierungen und Redensarten mehr oder weniger unter einen Hut zu bringen, zu denen die heute tonangebenden Okkultisten greifen (besser würde man sie Parapsychologen oder – wie der Russe sagt – „Extrasensisten“ nennen), wenn sie mit dem Unglauben denkender Menschen gegenüber ihren okkulten Praktiken konfrontiert werden. Das Buch heißt „Metodologia Yogi“ („Methodologie der Yoga“) und erschien 1992 in St. Petersburg. Ganz am Anfang wird der Leser (unabhängig vom Niveau seiner Vorbereitung) aufgefordert, eine meditative Übung durchzuführen. Anschließend werden ihm Definitionen von Begriffen wie „Gott“ und „Evolution“ aufgetischt. Sie sind ganz vernünftig formuliert, doch vom Standpunkt der reinen Mystik aus, unter Hinzuziehung der Überlieferungen des Altertums, die zu Zeiten entstanden sind, wo das Denken selbst sich prinzipiell vom heutigen unterschied und bildhaft war, und das Bewusstsein der Menschen ein Gruppenbewusstsein und deswegen halbhellseherisch. Die alte Spiritualität begreifen die Autoren einfach nicht; dafür sind sie zu tief in heutigen materialistischen naturwissenschaftlichen Vorstellungen verwurzelt. In-

dem sie sie auf eine ganz elementare Weise auf die Weisheit der Alten extrapolieren, verleihen sie ihr eine materialistische Deutung. Hier als Beispiel ihre Beschreibung der „Evolution“ des Puruscha. „Sie beginnt mit der Bildung der ersten Elemente diffuser Energie auf dem Kristallgitter der Minerale der Planeten“ (S. 7). Die Evolution Gottes selbst „verläuft in Zyklen, welche in der modernen Astronomie Pulsationen heißen“ (S. 6). Das Bewusstsein ist nach Auffassung der Autoren „ein Klumpen sich ihrer selbst bewusster Energie“; der Mensch kann die „Masse“ seines Bewusstseins „steigern“, „das Bewusstsein kristallisieren“. Auch wird der Versuch unternommen, sich dem Christentum anzubiedern: „... die Lehren Jesu Christi und Krishnas stimmen ... in der Methodologie der geistigen Vorwärtsbewegung überein“ (S. 21). Doch im übrigen wird in dem Buch eine kunterbunte, eklektische Mischung aus „Gesetzen“ und okkulten Manipulationen dargeboten, die von Castaneda, Gurdjieff und anderen beschrieben worden sind. All dies zu analysieren hat schlicht und einfach keinen Sinn, und wir sind bereit, uns voll und ganz einem seriösen Wissenschaftler anzuschließen, der sagen wird, er wüsche mit solcherlei Okkultismus nichts gemein zu haben und ziehe es vor, in der Wissenschaft der Materialisten zu verharren.

Um den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Anthroposophie und allen Arten solcher Esoterik aufzuzeigen, muss man eine ganze Reihe recht komplizierter Betrachtungen anstellen, auf die wir im folgenden eingehen werden. Als deren Ausgangspunkt muss man sich vor Augen halten, dass die Anthroposophie als Geisteswissenschaft voll und ganz auf den Positionen des Evolutionismus steht. Dies ist eine ihrer grundsätzlichen Eigenschaften. Man muss sie darum kennen, weil die Menschheit in der Frage des Evolutionismus in zwei Lager gespalten ist. In dem einen, wo das religiöse Bewusstsein die führende Rolle spielt, verwirft man die Evolution der Welt und des Menschen. Beispielsweise wird von der christlichen Theologie behauptet, Welt und Mensch seien vom Schöpfer auf Antrieb in der Form geschaffen worden, in der sie heute existieren. Irgendeine Evolution der Arten gibt es dieser Lehre zufolge nicht. Die Welt wird sich dereinst plötzlich ganz verändern, und zwar auf rein moralischer Ebene. Man darf wohlverstanden nicht denken, unter den Gelehrten dieser Weltanschauung herrschten lediglich naive und mythische Vorstellungen vor. Wie kann man den Prozess der weltweiten Entropie mit der Idee der fortschreitenden Entwicklung vereinbaren? fragt der heutige, naturwissenschaftlich gebildete katholische oder evangelische Geistliche.

Beim anderen Teil der Menschheit herrscht eine naturwissenschaftliche Weltanschauung. Folglich anerkennt man dort den Evolutionismus, doch fußt er bloß auf den Naturgesetzen, der natürlichen Auswahl sowie dem Kampf ums Dasein. Ein sittliches Prinzip geht ihm ab.

Der Evolutionismus der Anthroposophie ist anderer Art, doch zollt er der Evolutionstheorie von Darwin und Haeckel den ihr gebührenden Tribut – einigen ihrer methodologischen Prinzipien, der Art ihrer Beobachtung sowie schließlich ihrer Hauptidee von der *natürlichen* Entstehung der Arten. In letzter Zeit ist im Verhält-

nis zwischen Anthroposophie und Darwinismus etwas Paradoxes eingetreten. Ganz am Ende des 20. Jahrhunderts begann (bedingt durch globale Verschiebungen in der Weltpolitik) weltweit eine Bewegung an Stärke zu gewinnen, welche die Darwinische Theorie in Bausch und Bogen verwarf. Der Sekte der Neokreationisten zum Beispiel gelang es in den USA, diese in einer Reihe von Schulen aus dem Unterricht zu verbannen. Möglicherweise wird in einiger Zeit der Moment eintreten, wo die Anthroposophie, gegen die der Darwinismus einen Dauerkrieg führt, dessen einzige Verteidigerin sein wird (doch natürlich nur in gewissem Umfang).

Der Evolutionismus der Anthroposophie versöhnt die Positionen beider Lager, in welche die Welt zerfällt: Dasjenige der Gegner sowie dasjenige der Befürworter der Evolutionslehre. Deren Polarisierung ist nämlich die Widerspiegelung des Dualismus von Materie und Geist, den die Philosophie zu überwinden hoffte. Die Anthroposophie als monistische Denkart konnte auch in ihrer Ontologie den evolutionistischen Dualismus zur Synthese führen. Auf die Frage: Wie gelang ihr dies? werden wir im Lauf unserer nachfolgenden Darlegungen eine Antwort zu geben versuchen. Doch zunächst wollen wir uns lediglich auf die Ansichten zweier russischer Philosophen beziehen, die dem Evolutionismus der anthroposophischen Lehre ungewöhnlich nahe stehen. Der erste dieser beiden Ansichten wurde von Nikolaj Losskij verfochten, der den Urgrund der Evolution „nicht in den untersten Kräften der Natur, sondern in Gott und den normativen göttlichen Ideen“ sah, die, so Losskij, „jedem substantiellen Schaffenden eigen sind“. Losskij solidarisierte sich dabei mit dem evolutionistischen Standpunkt Wladimir Solowjews, der von ihm in seinem Aufsatz „Die Rechtfertigung des Guten“ dargelegt wird und wie folgt lautet: „Die Ordnung des Seienden ist nicht dasselbe wie die Ordnung der Erscheinung... Die Bedingungen für die Erscheinung entstammen der natürlichen Evolution der Natur; das Erscheinende stammt von Gott.“⁷⁷⁾

2. Die Systemobjekte und ihre Urphänomene

Die Erfolge der Physik bei der Erforschung der Struktur des Atoms setzten die Naturwissenschaft der Gefahr aus, sich in einer Vielzahl von strukturellen Elementen der materiellen Welt zu verlieren, die Vielheit zu verabsolutieren und dadurch das allgemeine Bild der Welt hoffnungslos zu atomisieren. Als natürliche Reaktion auf diese Alternative in der Entwicklung der Wissenschaft kristallisierte sich das Bestreben heraus, in die Methodologie das lediglich als Schlussfolgerung aufgestellte Postulat einzuführen, dass sich als letztendlicher Ausdruck jeder beliebigen Vielheit die Einheit erweise, ohne zuvor abzuwarten, bis die unerlässlichen empirischen Daten vorlagen.

Gerade aus dem Wunsch heraus, mit dem „Vielheits-Elementarismus“ Schluss zu machen, wandte sich L. Bertalanffy dem Prinzip des „Organismus“ oder des „Systems“ zu. Er gab die erste Definition des Systems als Gesamtheit der Elemente, die durch innere Bande miteinander verknüpft sind und mit der äußeren Umgebung

in Wechselbeziehung stehen. Schon bald wurde diese Definition erweitert und um den Begriff der „Übersummativität“ als entscheidender Faktor bei der Hervorhebung der Systemobjekte bereichert; und dann wurde das Vorhandensein einer gegenseitigen Verbindung zwischen dem Forscher und der erforschten System anerkannt, auch wenn man diesem Umstand nicht die gebührende Beachtung schenkte. Er wurde nicht auf die ihm angemessene Weise begriffen, weder auf allgemein methodologischer Ebene noch von der Position der Systemtheorie aus. In der Praxis geschah dann folgendes: Es stellte sich einerseits heraus, dass solche Eigenschaften, „Komponenten“ der Systemobjekte, auch ohne Bewusstwerdung des Forschers auf der Ebene der mathematisierten Theorie der Systeme „arbeiten“. Wenn man nämlich dort auch anerkennt, dass „die Gesetzmäßigkeit der Ganzheit sich im System in der Entstehung integrativer Qualitäten offenbart, die den es bildenden Komponenten nicht eigen sind“⁷⁸⁾, so setzt man sich damit ruhig über ein solches, im Grunde metaphysisches Element hinweg, indem man lernt, die „Unbestimmtheiten“ zu formalisieren.

Andererseits rückte das übersummativ Merkmal der Systeme, die Entdeckung des subjektiven Faktors in ihrer Struktur, die Naturkunde unterschwellig in die Nähe der Parapsychologie mit ihrem Quantenempirismus des Denkens. So wurde die Systemtheorie zur Basis für die Begründung einer Metatheorie des Materialismus. Es gibt nur einen Ausgang aus der entstandenen Lage; er besteht in der Umorientierung der Systemforschungen auf den personalistischen Empirismus, auf die goetheanistische Methode der Betrachtung der Realität in ihrer sinnlich-übersinnlichen Einheit.

Goethe unterschied drei Methoden der naturwissenschaftlichen Forschungen, und sie alle gründen auf den Unterschieden in unserer Wahrnehmung der Phänomene. Die erste davon ist der *allgemeine Empirismus*, der nicht über die Grenzen des unmittelbar Gegebenen hinausgeht. Hier hält sich der Forscher, wie Rudolf Steiner schreibt, an die *einzelnen* Erscheinungen. Wissenschaft auf dieser Stufe hat nicht das Recht, den Rahmen der Beschreibung einzelner Fakten und ihrer Summierung zu verlassen. (Siehe GA. 1, S. 187.) Dies entspricht, recht erwogen, der Ebene der Fläche S auf Abbildung 2.

Die zweite Methode ist der *Rationalismus*. Er beschränkt sich nicht auf die Beschreibung der Phänomene, sondern strebt nach der Enthüllung bestimmter Ursachen, wobei er Hypothesen aufstellt und so die Phänomene erklärt. Der Verstand schließt hier von der Erscheinung auf die Ursache. Oft sind diese Ursachen nicht in den Phänomenen enthalten (Unbestimmtheiten). Dann, so Goethe, eilt die Willkür der Eingebung dem Forscher zur Hilfe. Deshalb darf man keine übereilten Folgerungen aus Beobachtungen ziehen.

Wenn wir auf diese Weise arbeiten, dann begreifen wir im Geiste *die Zusammenhänge* und in der Natur die Einzelheiten (Elemente); „der Geist erstrebt die

Gattung, die Natur schafft nur Individuen“ (Ebenda, S. 189^{*)}) Und deshalb haben wir das Recht zu folgern, dass der Mensch nicht einfach das Hauptelement des Systems der Erkenntnisse ist, sondern das Prinzip ihrer Übersummativität, ihr *systembildendes Prinzip*. Er ist auch hier „das Maß aller Dinge“. So überwinden wir die Metaphysik des Materialismus.

Die dritte Methode Goethes erklärt Rudolf Steiner wie folgt: „Weil die Objekte der Natur in der Erscheinung gesondert sind, bedarf es der zusammenfassenden Kraft des Geistes, ihre *innere* Einheit zu zeigen. Weil die Einheit des Verstandes für sich leer ist, muss er sie mit den Objekten der Natur erfüllen.“ (Ebenda, S. 190.) So verbinden sich das Phänomen und der reine Geist zu einem System, einer Einheit.

Der Anhänger raffinierter abstrakter Schemen kann auf das Gesagte einwenden: Nun, das alles ist recht einfach! Die kompliziertesten Probleme der verfeinerten Empirie und zu deren Lösung eine methodologische Binsenweisheit! – Doch in der Methode Goethes sind auch Kompliziertheiten enthalten, und zwar sehr große; diesem Gelehrten war die Gabe verliehen, einfach vom Schwierigen zu reden. Übrigens bedurfte auch seine Einfachheit eines genialen Kommentators, um uns den Zugang zu ihr zu ermöglichen. Rudolf Steiner schreibt: „Entwicklung besteht eben darinnen, dass sich eine Einheit fortbildet (durch Formbildung; d.Verf.) und dass die *Formen*, die sie dabei annimmt, als etwas ganz Neues an ihr auftreten. Dies rührt daher, weil diese Formen nicht dem einheitlichen Entwicklungsprinzip angehören, sondern dem Mittel, dessen sich dasselbe bedient, um sich zu manifestieren. Die Entwicklungsformen müssen alle *ideell* aus der Einheit erklärbar sein, wenn sie auch nicht reell aus derselben hervorgehen. Dass Goethe nur an dieses *ideelle* Enthaltensein dachte, beweist zum Beispiel die Behauptung, dass „diese verschiedenen Teile aus einem *idealen* Urkörper entsprungen und nach und nach in verschiedenen Stufen ausgebildet gedacht werden...“ (GA. 30, S. 283) In diesem Gedanken Rudolf Steiner wird unserer Meinung nach der geisteswissenschaftliche Zugang zur Systemtheorie vermittelt. Ihm zufolge erweist sich bei der Hervorhebung der Systemobjekte das als bestimmend, was Goethe als Urphänomen bezeichnet hat. Seine Existenz ist zugleich ideell und reell. Er enthält auch das Prinzip der Selbstbewegung des Systems in sich.

Systemartig kann bereits die Denkweise selbst sein, genauer gesagt, *sie muss es werden, damit der Forscher in der Lage ist, die Systemobjekte zu erforschen*. Deshalb ist auch die Vorstellung zu verwerfen, man könne von den Positionen des Materialismus oder Positivismus aus die wahren Möglichkeiten der System-Methode der Erkenntnis enthüllen.

In seinem Denken war Goethe in vollem Sinne Systematiker. Bei seiner Charakterisierung sagt Rudolf Steiner, „dass sich seine Begriffe fortwährend metamorpho-

^{*)} Erinnern wir beiläufig daran: „Die Ordnung des Seienden ist nicht dasselbe wie die Ordnung der Erscheinungen.“ (Wl. Solowjew)

sierten, und dadurch wurden sie... innig angepasst an den Gang (der Entwicklung; d.Verf.), den gerade die pflanzliche Natur selber durchmacht“ (GA. 78, S. 30); dasselbe gilt aber auch für die tierische Natur, ja die Natur in all ihren Erscheinungen. Dies heißt, dass Goethes Denken nach den Gesetzen der lebendigen, organischen Welt wirkte, und deshalb stand seine Einheit *höher als die des rein logischen*. Es blieb auch dann so, als er sich dem Studium der anorganischen Natur zuwandte. Und es ist außerordentlich wichtig, die Genesis solchen Denkens und seine nicht-formale Logik zu verstehen.

Die lebendige Göttliche Idee schuf die Hierarchie der Reiche der Natur. Sie sind ihre Manifestationen. Die Aufgabe des Wissenschaftlers ist es, aus dem Chaos des Zufälligen, Zweitrangigen seine Grundidee herauszuschälen. Rudolf Steiner schreibt in einer seiner methodologischen Ausarbeitungen: „Die Art nun, *wie* der Begriff (die Idee) in der Sinnenwelt sich auslebt, macht den Unterschied der Naturreiche. Gelangt das sinnfällig wirkliche Wesen nur zu einem solchen Dasein, dass es völlig außerhalb des Begriffes steht, nur von ihm als einem *Gesetze* in seinen Veränderungen beherrscht wird, dann nennen wir dieses Wesen *unorganisch*. Alles, was mit einem solchen vorgeht, ist auf die Einflüsse eines anderen Wesens zurückzuführen; und wie die beiden aufeinander wirken, das lässt sich durch ein außer ihnen stehendes Gesetz erklären.“ In der organischen Natur steht das begrifflich Erfassbare als sinnliche Einheit vor dem Menschen. Hier erscheint „der Begriff ... nicht *außer* der sinnlichen Mannigfaltigkeit als Gesetz, sondern *in* derselben als Prinzip. Er liegt ihr als das sie Durchsetzende, nicht mehr sinnlich Wahrnehmbare zugrunde.“ Wenn er „in seiner Begriffsform selbst auftritt, da erscheint er als *Bewusstsein*, da kommt endlich das zur Erscheinung, was auf den unteren Stufen nur dem Wesen nach vorhanden ist. Der Begriff wird hier selbst zur Wahrnehmung... *Naturgesetz, Typus, Begriff* sind die drei Formen, in denen sich das Ideelle auslebt. Das Naturgesetz ist abstrakt, über der sinnenfälligen Mannigfaltigkeit stehend, es beherrscht die unorganische Naturwissenschaft. Hier fallen Idee und Wirklichkeit ganz auseinander. Der Typus vereinigt schon beide in einem Wesen... Im menschlichen Bewusstsein ist der Begriff selbst das Wahrnehmbare. Anschauung und Idee decken sich.“ (GA. 1, S. 282 ff.)

Auf diese Weise stellt die ganze sinnlich wahrnehmbare Welt eine Hierarchie der Stufen der Verkörperung der Göttlichen Idee, der Uridee dar, die im Anderen zu sich selbst kommt. Phänomenologisch sind diese Stufen die von ihr vorgegebene Hierarchie der Systemobjekte: anfangs der natürlichen und dann derjenigen, die das menschliche Ich in ihrem Werden vermitteln kann. Die Idee tritt in ihnen als *notwendige* Verbindung der Erscheinungen zutage – merken wir uns dies: nicht als Verbindungen, sondern als deren notwendige Ganzheit. Goethe nannte sie ein „Urphänomen“ oder „eine Grundtatsache“. In der Vielfalt der Erfahrung bleibt das Urphänomen als deren Bestand- und unveränderlicher Teil. Dieser stellt „die höhere Erfahrung in der Erfahrung“ dar (GA 2, S. 94). Goethe ordnete das Urphänomen nach den aufsteigenden Arten seiner Wirkung: „Zufällig – Mechanisch – Physisch

– Chemisch – Organisch – Psychisch – Ethisch – Religiös – Genial“^{*)} Dies sind im Grunde nichts anderes als die Stufen der Systemhaftigkeit, auf denen das Urphänomen sich als systembildendes Prinzip in seiner evolutionären Bedingtheit offenbart.

Das Urphänomen kann man nicht erkennen, wenn man nur die induktive Methode anwendet. Diese letztere erlaubt es lediglich, sich von seiner Echtheit zu überzeugen, wenn es bereits gefunden ist; aber es eröffnet sich dem „geistigen Auge“ (Goethe), dem intellektuellen Anschauen, das fähig ist, sinnliche Beobachtungen in der Sphäre des Urphänomenalen vorzunehmen. Rudolf Steiner schreibt über Goethe, es habe diesem ferngestanden, das Komplizierte (d.h. das, in dem sich die Idee der Natur am klarsten offenbart; d.Verf.) aus dem Einfachen herzuleiten; er wollte „mit *einem* Blick“ dieses Komplizierte „als wirkendes Ganzes überschauen ... und dann das Einfache und Unvollkommene als einseitige Ausbildung des Zusammengesetzten und Vollkommenen erklären... Umgekehrt machen es die Naturforscher, die das Vollkommene nur als eine mechanische Summe der einfachen Vorgänge ansehen. Sie gehen von diesem Einfachen aus und leiten das Vollkommene von demselben ab.“ (GA. 6, S. 106) Darum fragen wir uns nochmals: Wie kann der Materialist den Zugang zum Systemobjekt finden? Es bleibt für ihn immer ein „Ding an sich“. In einem seiner Vorträge schneidet Rudolf Steiner diese Frage direkt an: „Goethe hat sehr schön empfunden das reine Anschauen, das er im Gegensatz zum Materialismus bezeichnet hat mit seinem Urphänomen... Es ist die reine Anschauung der Wirklichkeit...“ (GA. 171, 17.9. 1916)

Das Geheimnis des Systemobjekts ist das Geheimnis des Lebens. Es stellt eine *sich selbst organisierende Ganzheit* dar. Deshalb ist es, wie Nikolaj Losskij festhält, sinnlos, das Prinzip seiner Systemhaftigkeit in seinen Elementen und Verbindungen von Elementen zu suchen. Dieses Prinzip ist die lebendige Idee. Es ist das Allgemeine des Organismus, das all seine besonderen Formen umfasst. Wie Rudolf Steiner schreibt, bezeichnet Goethe es auch als Typus. „Der Typus spielt in der organischen Welt dieselbe Rolle wie das Naturgesetz in der unorganischen. Wie dieses uns die Möglichkeit an die Hand gibt, jedes einzelne Geschehen als das Glied eines großen Ganzen zu erkennen, so setzt uns der Typus in die Lage, den einzelnen Organismus als eine besondere Form der Urgestalt anzusehen“ (GA. 2, S. 104 f.), des Urphänomens. Gesetz und Typus sind die zwei aufeinanderfolgenden Stufen der Offenbarung des Urphänomens.

Der Typus mündet in das einzelne Wesen und identifiziert sich mit ihm, bestimmt es jedoch nicht formal nach der Art eines Gesetzes. „Jeder Einzelorganismus ist die Ausgestaltung des Typus in einer besonderen Form (er ist also systembildendes Prinzip des Organismus; d.Verf.). *Er ist eine Individualität* (Hervorhebung von uns; d.Verf.), die sich aus einem Zentrum heraus selbst regelt und bestimmt. Er ist eine in sich geschlossene Ganzheit...“ (Ebenda, S. 113)

^{*)} Siehe Rudolf Steiner, „Goethes Weltanschauung“ (GA. 6, S. 79 ff., sowie GA. 1, S. 137.)

Wenn wir anfangen, analoge Eigenschaften im anorganischen Systemobjekt zu suchen, wächst dieses bis zu den Ausmaßen des *Kosmos*. Dies heißt, dass es in der anorganischen Natur nur ein wahres Systemobjekt gibt, und als dieses erweist sich das ganze materielle Weltall. Es besitzt auch in seiner physisch-sinnlichen Erscheinung einen eigenen Typus; folglich ist es ein lebendes Ganzes. All seine einzelnen Teile, und seien diese selbst das Planetensystem, stellen Subsysteme innerhalb des Weltsystems dar und werden letzten Endes von diesem bestimmt. Nehmen wir beispielsweise das Gesetz von Anziehung und Abstoßung. Es ist universeller Natur. Um seine Natur (nicht sein Wirken) zu begreifen, muss man versuchen, das gesamte Weltall in seinen makro- und mikrokosmischen Erscheinungen anzuschauen, dabei das Zweitrangige, Zufällige auszuschließen und zu seiner geistigen Urgrundlage aufzusteigen.

Der Typus lässt sich erkennen mittels des Vergleichs einer jeden Form seiner Erscheinung auf verschiedenen Stufen des Organischen, doch – dies wird man sagen dürfen – auch des Sozialen und Menschlich-Geistigen mit ihm selbst. Es ist nicht übertrieben zu behaupten, dass wir es im breiten Spektrum der Wissenschaften, von der vergleichenden Botanik (mit ihr beschäftigte sich Goethe) bis zur vergleichenden Sprachwissenschaft, mit ein und demselben Wesen des Typus (als Ich) zu tun haben. Dabei meinen wir natürlich nicht die bekannte komparative Methode, nach der nur die Formen einander gegenübergestellt werden (dort finden die induktive Methode, der „allgemeine Empirismus“, der „Rationalismus“ Anwendung). Im Goetheanismus werden die Formen mit dem Typus verglichen, mit ihrer „inneren Einheit“ oder mit dem systembildenden Prinzip, das in einer gegebenen Kategorie von Systemen wirkt, doch auch über deren Grenzen hinaustritt. Im Grunde genommen haben wir es auch in diesem Teil der allgemeinwissenschaftlichen Methodologie mit einem Weltenganzem zu tun, das auch in seinen Formen hierarchisch und personalistisch ist.

Der Typus ist etwas Fließendes, Veränderliches. Goethe nannte ihn den wahren Proteus. Aus ihm lassen „sich alle besonderen Arten und Gattungen, die man als Untertypen, spezialisierte Typen [Untersysteme] ansehen kann, ableiten“. (Ebenda, S. 103) Es ist dies die Idee des Organismus, die „sich im Organismus offenbarende Gesetzlichkeit, das Tier-Sein im Tiere ^{*)}, das sich aus sich herausbildende Leben, das Kraft und Fähigkeit hat, sich durch die in ihm liegenden Möglichkeiten in mannigfaltigen, äußeren Gestalten (Arten, Gattungen) zu entwickeln“ (GA. 1, S. 30). Die Idee, die dem Organischen voll und ganz entspricht, ist eine Entelechie. „Die Idee des Organismus aber ist als Entelechie im Organismus tätig, wirksam; sie ist in der von unserer Vernunft erfassten Form nur die Wesenheit der Entelechie selbst. Sie fasst die Erfahrung nicht zusammen; sie *bewirkt* das zu Erfahrende.“ (Ebenda, S. 85.)

^{*)} Und auch „die allgemeine Pflanze in der speziellen Pflanze“. (GA. 2, S. 103)

Die Entelechie selbst – oder das Urphänomen als Typus – offenbart sich nirgends auf der Welt unmittelbar. Sie geht „als Idee in unserem Inneren auf, wenn wir das Gemeinsame der Lebewesen betrachten“ (GA. 30, S. 75), d.h. die ganzheitlichen Objekte, Einheiten. Und sie geht in der Anschauung auf, d.h. in auf eine besondere Art organisiertem Geist, der zum systemhaften oder, im Sinne Rudolf Steiners, morphologischen Denken fähig ist. Einen solchen Geist definieren wir als zweite Entelechie. Sie ist die anschauende Urteilskraft. Die Urphänomene der Dinge enthüllen sich ihr, denn sie selbst ist ebenfalls ein Urphänomen des individuellen Menschen, der ein System mit eigenem Urphänomen-Typus darstellt. Er ist der Begriff „freier Geist“, und zu ihm führt uns die „Philosophie der Freiheit“.

Dies sind gewissermaßen die Grundlagen der geisteswissenschaftlichen „Systemtheorie“ in ihrer engsten Auslegung. In der Methodologie der Anthroposophie ist sie einer ihrer fundamentalen Bestandteile.

Den Erkenntnisprozess anthroposophisch gestalten heißt zu seinem Objekt irgendeine Gesamtheit zu machen, oder zumindest jenes Systemobjekt aufzeigen, zu dessen Bestand dieses oder jenes Objekt (Problem) der Erkenntnis gehört und durch die es bestimmt wird. Die Entdeckung des Systemobjekts ist mit der Suche nach seinem systembildenden Prinzip verbunden, das auch in ontologischem Sinne real ist, d.h. Existenz besitzt und irgendwie personifiziert ist. Einfach gesagt: Das systembildende Prinzip ist stets das Ich. Deshalb ist die Anthroposophie letzten Endes die Lehre von den Ich-Wesen, ihrer Genesis, Hierarchie, Phänomenologie usw.

Die von der Anthroposophie erforschten Systeme kann man wie folgt unterteilen: Immanente, die das Ich-Prinzip in sich tragen (solche Systeme sind der Mensch, die Arten der organischen Natur etc.) sowie transzendente, deren Ich-Prinzip sie von außen her organisiert (dieser Art sind Verwaltungssysteme, mechanische Systeme, elektronisch-kybernetische usw.). Die Systeme des Wissens sind stets immanent und metaphysisch. Vom Verständnis dieser Tatsache hängt die Überwindung des Dualismus ab. Ihre Realität ist sinnlich-übersinnlicher Art.

Um die systemhafte Natur des menschlichen Bewusstseins widerspruchsfrei und in Einheit mit dem Weltenganzen zu enträtseln, weitet sich die Erkenntnistheorie in der Anthroposophie von einer bestimmten Etappe an zur Geisteserkenntnis aus. Dann kann man die Systemobjekte in natürliche, übernatürliche und gemischte unterteilen. Diese Klassifizierung ermöglicht es, sich dem Göttlichen und seinem Verhältnis zum Kreatürlichen erkenntnismäßig zu nähern. Dabei braucht man naturwissenschaftliche Vorstellungen durchaus nicht aufzugeben; sie erhalten nur eine breitere Deutung, doch auf völlig gesetzmäßiger Grundlage. So wird beispielsweise das bekannte biogenetische Gesetz der Einheit von Phylo- und Ontogenese in der Geisteswissenschaft auch im kulturell-historischen Prozess und der Psychogenese in seinem Wirken beobachtet. Sehr bedeutsame Ergebnisse, die dadurch erzielt wurden, sind als fester Bestandteil in das auf anthropologischer Grundlage entwickelte System der Pädagogik eingegangen.

Gerade die Systemmethode bei der Erforschung der menschlichen Seele als Entelechie hat es erlaubt, in der Anthroposophie die Psychologie zur wahren Psychosophie zu erheben und die ganze Hierarchie der seelischen Formgestalten zu entdecken: von den urphänomenalen bis zu den logischen, und dann bis zu den überindividuellen, den Hierarchien der Formen des Seins und des Bewusstseins der zweiten Entelechie. So wird in der Anthroposophie ein wohlgeordnetes System der gegenseitigen Verbindungen der Evolution der Welt mit der Entwicklung des Menschen errichtet, in der die Darwinsche und Häckelsche Lehre von der Evolution der Arten nur ein Fragment darstellt, freilich ein auf methodologischer Ebene ungemein wertvolles.

In der Methodologie der Anthroposophie finden auch mathematische Methoden der Systemforschung Anwendung, doch erfahren sie dabei besonders große Veränderungen. Die äußere Wissenschaft arbeitet intensiv an der Frage, wie man die allgemeine Systemtheorie, „das neue Paradigma in der Wissenschaft“ (Bertalanffy) mit der sogenannten Theorie der Zahlen in gegenseitige Verbindung bringen kann. Der wissenschaftlich-technische Fortschritt wird durch diese Arbeit erheblich gefördert, doch der Mensch wird in diesem Fall mehr und mehr von der Wissenschaft entfremdet. Für die Anthroposophie ist dieser Forschungsweg natürlich nicht annehmbar. Ihre Methodologie stützt sich stark auf zahlenmäßige und auch symbolische Prinzipien der Erkenntnis, doch sieht sie in ihnen Manifestationen des Wesens ganzheitlicher Objekte, Systeme. Für sie sind die Symbole die „Sinnbilder“ (Schelling) der übersinnlichen Realität. Wie die Zahlen dienen auch sie als eine Form der Erkenntnis, eine effektivere, als es die philosophische Reflexion ist. Dies ist in keiner Weise abstrakter Symbolismus und kein nominalistischer Operationismus der Numerologie. Dank dieser Form des Denkens erhalten wir die seltene Möglichkeit, mit dem sakralen Prozess des göttlichen Schaffens in Berührung zu geraten.

Im Grunde genommen ist dies die ganze Erkenntnismethode. Sie wurde schon in der alten pythagoräischen Schule in großem Umfang verwendet, welche auf ihr sogar ein eigenes System der Einweihung aufbaute. Sie war dermaßen universal, dass Platon, der in Verbindung zu ihr stand, dies mit den Worten ausdrückte: Gott geometrisiert. Die Mathematik erweist sich in ihrem Wesen als esoterische Wissenschaft, doch in der Geschichte der Entwicklung der Wissenschaften ist sie eine überzeitliche Erscheinung. In der neukantianischen Logik ging man bei der Definition des Wesens der Mathematik noch weiter. Dort versteht man unter Mathematik eine besondere Art des intellektuellen Konstruierens, die angeblich weder in der physischen noch in der ideellen Existenz eine Entsprechung besitzt. Doch dies ist unserer Auffassung nach bereits eine Übertreibung.

Das pythagoräische Verhältnis zum Wesen der Zahl lässt sich während der ganzen Entwicklung der Wissenschaft beobachten. So bekannte noch Galilei, ihm stünden die Gedanken Platons ungewöhnlich nahe, denen zufolge das Verstehen der Natur der Zahl das Vordringen zum Göttlichen bedeute. Descartes war der Ansicht, anstelle des Wortes Gott könne man den Ausdruck „mathematische Ordnung der

Welt“ setzen. So wiederholte er die These der Gnostiker: „Begreife die Mathesis, und du wirst Gott begreifen.“ Kepler schrieb in einem Brief an Michael Mestlin (vom 19. April 1597): „Die Vernunft begreift die eine oder andere Sache um so richtiger, je näher sie sich der reinen Quantität nähert – dem Quell ihrer Herkunft.“

Rudolf Steiner liefert in seinen Mitteilungen eine einzigartige Entzifferung des (im Lauf der Jahrhunderte größtenteils verlorenen) Sinns, den die Pythagoräer ihrem Erleben der Zahlen und Symbole sowie ihrer Vorstellung davon verliehen. Außerdem bereichert er diese um etwas Neues; er erfüllt das, was mit der Zeit abstrakt, leblos und tatsächlich zu einem leeren „intellektuellen Konstruieren“ geworden war, mit Leben und mit realem Inhalt. Die Bedeutung dieser von Rudolf Steiner vollbrachten Arbeit ist außergewöhnlich groß, denn „aus Formen, Zahlen, Linien – Maß, Zahl und Gewicht sagt man im Okkultismus – ward einst der Mensch von den Göttern erschaffen“. (GA. 266/1, S. 381.) Unsere Fähigkeit zu zählen selbst hängt innerlich damit zusammen, dass „wir selbst erst gezählt sind; wir sind aus der Weltenwesenheit heraus gezählt und nach der Zahl geordnet. Die Zahl ist uns eingeboren, einverwoben von dem Weltenganzen“. (GA. 204, 23.4. 1921.)

Eine der Zahl verwandte Bedeutung hat, wenn wir spirituell und realistisch denken wollen, das Symbol. In einem seiner Vorträge fragt Rudolf Steiner: Wozu ist es notwendig, in Symbolen zu denken? und gibt folgende Antwort: „Damit die innere Produktion angeregt wird.“ (B. 22, S. 11.)

Der anthroposophische Weg der Erkenntnis führt den Menschen zur Schwelle der übersinnlichen Welt. Um sie zu überschreiten, ist es unabdingbar, die Form des Bewusstseins zu ändern. Dann wird der Mensch zugleich in zwei Welten leben: Der sinnlichen und der übersinnlichen, und der kulturhistorische Prozess, der ihn zu dieser Aufgabe führt, wird auf eine höhergeistige Stufe emporsteigen. Es ist notwendig, das Bewusstsein zu ändern, ohne seine bereits erworbenen Fähigkeiten zu verlieren. Doch sie allein sind nicht ausreichend. Auch helfen hier die besonderen Formen des Denkens mit Hilfe von Symbolen und Zahlen nicht weiter, wenn das Denken rein verstandesmäßig bleibt. „Die meisten stellen sich ja vor“, so Rudolf Steiner: „Bilder macht man, indem man Begriffe hat, und dann kleidet man diese in Symbolik ein. Dies ist immer eine strohene Symbolik ...„In Wirklichkeit geht man auf einer bestimmten Stufe von der Idee ab; und dann „lebt sich das Bild als ein ursprüngliches aus.“ (GA. 342, 12.6. 1921.) Früher oder später eröffnet es sich dem übersinnlichen Sehen – das Bewusstsein steigt zur imaginativen Stufe empor, wo die Ideen nicht durchdacht, sondern wahrgenommen werden.

Bei der Bewegung des Bewusstseins auf eine solche Form hin muss das gesamte menschliche Wesen teilnehmen, nicht allein der Kopf. Vor allem muss man mit dem Denken das lebendige Gefühl vereinen, insbesondere mit dem anschauenden Denken. Und hier hilft uns ebenfalls ein richtiger Umgang mit dem Symbol, denn „das Symbol ist dasjenige, durch das wir den Weg zu den Menschenherzen für das Übersinnliche eigentlich finden“. Doch in diesem Fall „muss man im Symbol leben“ (GA. 343, S. 120.) Eine solche Wissenschaft ist wahrhaftig – kraft dessen, dass sie

den Wert der menschlichen Existenz tatsächlich hebt und sein Bewusstsein mit Existenz versieht. Dann wird das ich-Bewusstsein zum wahren Ich des Menschen. Die ganze Systemhaftigkeit seines Bewusstseins-Seins ändert seinen Charakter. Sie befreit sich von allem Bedingten, Zeitlichen, Zufälligen. Was Erkenntnis war, wird Verwirklichung – Selbstrealisierung.

Das Prinzip der Zahl spielt dabei eine bedeutsame Hilfsrolle. Es erweitert die Grenzen des Dialektischen, bringt dieses in Verbindung mit den realen, kosmischen Wechselbeziehungen und Gesetzen. Wir greifen unserem Gedankengang ein wenig vor und legen mittels eines Beispiels dar, wie dies abläuft: Wenn man die Zahlenreihe von 1 bis 13 nimmt, dann ist die Zahl eins in ihr das absolute Ganze, die Zahl zwei die Struktur des Ganzen. Die Drei fügt die Struktur der Zwei ins System ein. Dies ist eine dialektische Triade. In der Vier haben wir wiederum eine Struktur vor uns; mit der Fünf wandelt sich diese zu einem System – das ist Mikrokosmos. Die Sieben ist das systemhafte Prinzip der Entwicklung; sie führt zu einer Einheit, oder hebt den Gegensatz von Drei und Drei auf, die im Grunde Impulse des Auf- und Niedersteigens, der Materialisierung und Vergeistigung sind. Die Acht erhebt die Siebenheit zur Oktave, u.s.w.

3. Von den Kategorien der Entwicklung

Von den Phänomenen, in denen sich der Prozess der Entwicklung der Welt und des Menschen ausdrückt, aufgrund dessen neue Formen des Seins des göttlichen Welten-Bewusstseins entstehen, hebt Rudolf Steiner drei als die hauptsächlichen hervor und sagt zu ihnen folgendes: „Evolution, Involution und die Schöpfung aus dem Nichts heraus, das ist es, was wir ins Auge fassen müssen, wenn wir die ganze Größe und Majestät menschlicher Entwicklung ins Auge fassen wollen.“ (GA. 107, 17.6. 1909.) Gäbe es bloß Evolution und Involution, nicht aber die Schöpfung aus dem Nichts, so vollzöge sich lediglich ein Prozess der Wiederholung, der beispielsweise im Pflanzenreichet

Hier stoßen wir auf den erste fundamentalen Unterschied zwischen der geisteswissenschaftlichen Lehre von der Evolution und jener Darwins und Häckels. „Beim Fortgang der Entwicklung“, spricht Rudolf Steiner, „entwickelt sich sogar der Begriff der Entwicklung selber“. (GA. 324a, 21.4. 1909.) Deshalb, dies sei nebenbei erwähnt, muss sich jemand, der die Anthroposophie danach beurteilt, wie sie die Entwicklung betrachtet – „mystisch“, phantastisch“ oder „häretisch“ – , zunächst einmal die Mühe nehmen, seine Begriffe mit ihr in Übereinklang zu bringen.

Jede beliebige Erscheinung kann man nur unter der Bedingung im richtigen Lichte sehen, dass man nicht nur begreift, was evolutioniert, sondern auch, was involutioniert oder involviert. Rudolf Steiner liefert folgende Definition: „Die Involution ist das Einsaugen, Evolution ist das Ausgeben. Zwischen diesen beiden wechseln alle Weltzustände.“ (GA. 93, 23.12. 1904.) An anderer Stelle äußert sich Rudolf Steiner wie folgt: „Evolution ist Expansion des Geistes im Äußeren des Stoff-

lichen. Involution ist die Contraction des Geistes im Inneren des Seelischen. Es ist keine Evolution möglich, ohne gleichzeitige entsprechende Involution“, und umgekehrt. (GA. 265, S. 17.) Der Wirkung dieses Gesetzes ist das auf der Welt herrschende Verhältnis Gott – Mensch unterworfen, doch auch sämtliche Prozesse der seelisch-geistigen Ontogenese auf Mikro-Ebene: Erziehung, Bildung u.a.

Die Zyklen der Werdung von Welt und Mensch stellen doppelte Spiralen dar (vom Typ der Spiralnebel), wo jede „Einwicklung“ sich unbedingt in eine „Auswicklung“ verwandelt. Deshalb soll „der Mensch... eine Wirbelbewegung sein“. (Ebenda, S. 18.) Auf diesem Prinzip ist das System der Erziehung und Ausbildung in der Waldorf-Pädagogik aufgebaut, deren Grundlage von Rudolf Steiner geschaffen wurde. Trüge man diesem Prinzip in allen anderen gesellschaftlichen Beziehungen Rechnung, so würde dies zu einer wesentlichen Gesundung führen.

Doch hat es einen Sinn, unter Berücksichtigung all des bisher Gesagten auch von einer Dialektik der Entwicklung zu reden? – Die Antwort lautet ganz ohne Zweifel ja. Denn in der anthroposophischen Methodologie entdecken wir das eigentliche Wesen des Dialektischen, sein „Ding an sich“. Dies ist fruchtbar, doch nur wenige entscheiden sich für einen derartigen Erkenntnisakt, weil „alles, was im Sinne der Wirbelbewegung vollbracht ist, Magie (ist)“. (Ebenda) Allerdings entschwinden sämtliche Gründe zur Furcht vor dem Übersinnlichen, wenn man beginnt, die Realität als ein in ihrer sinnlich-übersinnlichen Substanz ganzheitliches Gebilde zu erkennen.

Die Emanation der geistigen Substanz der höheren Göttlichen Wesen hat den Grundstein zu unserem Evolutionszyklus gelegt. Dabei involvierte das Objekt der Göttlichen Schöpfung. Es nahm die höheren Emanationen in sich auf und schuf sie zu immanenten Eigenschaften um. An dieser Wechselbeziehung von Schöpfer und Schöpfung war nichts Formales, Mechanisches. In der letzten Etappe, seiner irdischen Phase, stieg der evolutionäre Prozess zu einem kulturhistorischen ab, wo er sich über die biologische Evolution erhob und seelisch-geistig wurde. Er ist in dem Sinne „abgesunken“, dass er sich von den makrokosmischen Gesetzmäßigkeiten entfernte, und „erhob“ sich in seinem individualisierten geistigen Wesen. Die Frucht dieses Absinkens-Aufsteigens wurde die Geburt des individuellen menschlichen Ich. In ihm lebt das höhere Prärogativ schöpferischer Wesenheiten auf: Die Möglichkeit des Schaffens aus dem Nichts, von Neuschöpfungen, dank welcher es den Weg der *subjektiven Evolution* beschreitet. Der Mensch muss sich in diesem Fall als das niedrigere „ich“ – die Frucht der kulturhistorischen Evolution – zum höheren Ich metamorphosieren; dann beginnt sich dieses Ich in Schöpfungsakten, die der ideellen Liebe entspringen, in freien Handlungen in die Sphären des Geistes zu ergießen.

Diese Tätigkeit muss gerade auf niedrigerer Ebene, wo ein gegenständliches Bewusstsein herrscht, vollzogen werden, doch nach den Gesetzen der höheren Ebenen, und sie schwingt sich zum Dasein der höchsten Wesen auf, der Göttlichen Hierarchien. Der Beginn dieser Tätigkeit wird durch die anschauende Urteilskraft begrün-

det, die deshalb auch ein Urphänomen ist. Bei der evolutionierenden Tätigkeit des anschauenden Denkens beginnen *die Hierarchien zu involvieren*, was für den Menschen, um es in religiöser Sprache auszudrücken, den Eingang ins Himmlische Reich bedeutet. Und dorthin gelangt der Mensch auf keine andere Weise. Dieses Reich ist das seiende Sein, und nur das ihm Wesensgleiche kann sich mit ihm verbinden.

So ist das *Mysterium* – nicht die Theorie – der Entwicklung. Der Akt der Göttlichen Schöpfung war seiner Natur nach ein freiwilliges Opfer. Durch Evolution vertiefte sich das Opfer allmählich bis zu den immanenten Gesetzen der Natur, was beim Menschen in einen Gegensatz zu Gott umschlug, zum Nichts wurde, den Menschen zum Sündenfall führte. Im Akt seines letzten großen Opfers identifizierte sich das Göttliche mit dem „Nichts“ des Andersseins und legte damit den Grundstein für die Rückkehr des Geschaffenen zu seinem Urquell, doch nicht auf dem Wege des Wegfalls des Andersseins, sondern durch seine weitere Evolution im System des menschlichen Ich. Wenn man sich nicht durch die Dogmen eines Glaubensbekenntnisses hypnotisieren lässt (der Glaube ist nämlich nicht mit Dogmen identisch; er wird durch das Verständnis nur gefestigt), bereitet es einem keine besondere Mühe zu begreifen, dass die naiven Vorstellungen von der Erbsünde, die angeblich vom bereits *denkenden* Menschen begangen wurde, und von der künftigen *direkten* Aufnahme des irdischen Menschen in den Himmel – so wie er nach der Vertreibung aus dem Paradies (und vielleicht schon davor) immer war, nur moralisch gebessert (Reue zeigend) – nichts anderes als eine Herabsetzung der Gottheit bedeuten. In Wirklichkeit ist es Gott gefällig, dass der Mensch in seinen eigenen Werken die Gegenwart des schöpferischen Willens Gottes erfährt, die ihn durch die Entwicklung zu sich selbst zurückführt, wenn das individuelle Ich in ihm von der Involution zur individuellen Evolution übergeht.

Dieser Übergang wird dem Menschen nur in einer Reihe von Inkarnationen ermöglicht, als Ergebnis angestrebter geistiger, kultureller Arbeit. Rudolf Steiner greift zu verschiedenen Mitteln, um sein Wesen verständlich zu machen. In einem seiner Vorträge sagt er beispielsweise, wenn man die griechische Plastik nehme, habe man es in ihr mit einer Involution der Farbe und einer Evolution der Form zu tun: „Lassen wir aus der Plastik die Malerei sich entwickeln, so haben wir Form in Involution, Farbe in Evolution“ (B. 67/68, S. 24.) Wir beobachten Ähnliches in der italienischen Malerei, angefangen bei Cimabuë. Etwas später, im 15. und 16. Jahrhundert, beginnt die Epoche des Rationalismus und der wissenschaftlichen Erkenntnis ihren Siegeszug anzutreten. In Michelangelo sind ihre Impulse noch im inneren Werden begriffen, in der Involution, dafür erleben Farbe und Plastik eine kolossale Evolution. Bei Leonardo treten beide Prozesse gleichzeitig zutage. Danach nimmt die Wissenschaft die erste Stelle ein. Ein auferstandener Michelangelo, sagt Rudolf Steiner, wäre Galilei geworden. Der Verstand macht eine Evolution durch. Dabei ist die menschliche Weisheit involviert. Sie „involviert sich in der Dichtung. Die Dichtung wird Bewahrerin des Weisheitsvollen.“ (Ebenda.)

Der Mensch wird nicht in die Theorie, sondern in die Poesie eingeweihet. Das schlagendste Beispiel ist Goethe mit seiner poetischen Wissenschaft. Hier kann man, wenn man weiter im Geiste der Mitteilungen Rudolf Steiners denkt, sagen, dass, wäre Leonardo auferstanden, er, falls seine Seelenstärke dazu gereicht hätte, Goethe geworden wäre, und Dante wäre vielleicht Michelangelo geworden.

Im religiösen Bewusstsein spiegelte sich die erste Etappe der objektiven Weltrevolution, in deren Verlauf der Mensch seine Umwandlung von ihrem Objekt zu ihrem Subjekt zu vollziehen begann, in bildlicher Form wider, als die Geschichte von der Versuchung der Ahnen des Menschengeschlechts im Paradies und ihre Vertreibung aus diesem auf die Erde. Danach begann im Menschen nämlich die Entstehung des denkenden Bewusstseins, wodurch der spezifische Charakter des von ihm danach durchlaufenen Weges der Evolution der Arten bestimmt wurde, an dessen Ende er sich zum *vernünftigen* (sapiens) Menschen wandelte. Als solcher entwickelte er in sich eine individuelle Seele, die Trägerin des Ich-Bewusstseins, und aus diesem Grunde ist er gezwungen, einen immer schwereren Kampf mit dem Immanentismus der Natur sowohl innerhalb als auch außerhalb seiner selbst zu führen, einen Kampf um die Umwandlung der in ihm ablaufenden Involution des Weltprozesses in eine Ich-Evolution des individuellen Geistes. In bildlicher Form wird er in Gestalt des Kampfes zwischen dem Heiligen Georg und dem Drachen dargestellt; im Weltenmaßstab führt ihn der Erzengel Michael gegen den luziferisch-ahrimanischen Drachen. Seine Peripetien sind auf *unmittelbarste* Weise mit dem Los der Menschheit sowie auch des einzelnen Menschen verbunden, was sich dieser ständig vor Augen halten muss.

Der Anfang unseres ganzen Evolutionszyklus, der aus sieben großen Etappen (Äonen) besteht, wurde durch den Akt der höchsten Göttlichen Uroffenbarung gemacht. Diese wurde in die Substanz gekleidet, welche eine ungewöhnlich hohe Hierarchie auf dem Altar der Schöpfung als Opfer darbrachte; im christlichen Esoterismus nennt man ihre Wesenheiten Throne. Auf diese Weise war bereits dem ersten Akt der Schöpfung innerlich ein Objekt, und folglich auch seine Involution und die sie begleitende Entgegenstellung eigen. Dies ist das Ausgangsprinzip der Entwicklung. Rudolf Steiner sagt, dass „es notwendig ist, damit überhaupt in der Wirklichkeit die Dinge sich ausleben, dass sie sich in Polaritäten differenzieren, und die Polaritäten vereinigen sich dann wieder zum Fortschritte des Lebens.“ (GA. 155, 24.5. 1912.) Dieses Gesetz, das sich bereits zu Beginn des Evolutionszyklus offenbart hat, wurde zum Makrogesetz des subjektiv-objektiven Verhältnisses und ging im weiteren in die Sphäre des Andersseins über, auf die physische Ebene, wo es als „ein Grundgesetz, dass alles durch Gegensätzlichkeiten, alles durch Polaritäten wirken muss“ (GA. 165, 9.1. 1916) erkannt wurde.

Somit enthüllt die anthroposophische Lehre von der Evolution das ontologische Wesen der Dialektik. Vom Schöpfer ist das Objekt mit der Kraft ausgestattet worden, einen eigenen Inhalt zu erwerben, doch in einer bestimmten Etappe der Ent-

wicklung stellt er sich dem Schöpfer unvermeidlich entgegen ^{*)}. Zur Erhellung dieses Prozesses sagt Rudolf Steiner: „Als eine Dualität stellen uns die Götter die Welt gegenüber: draußen die objektive Wirklichkeit, in uns das Seelenleben.“ Der Gegensatz dieser beiden Teile der Welt – der äußeren und der inneren – bildete sich ohne unser Zutun: „Wir stehen [nur] dabei und sind diejenigen, die den Strom (des einheitlichen Seins; d.Verf.) gleichsam schließen und so die beiden Pole zusammenbringen. Das geschieht in uns, geschieht auf dem Schauplatz unseres Bewusstseins. Da tritt nun ein dasjenige, was für uns die Freiheit ist. Damit werden wir selbständige Wesenheiten.“ (GA. 155, 24.5. 1912.)

An diesem Gedanken Rudolf Steiners wollen wir zweierlei festhalten. Erstens ergibt sich aus ihm, dass das ursprüngliche Verhältnis Gott-Mensch unter irdischen Bedingungen zu einem Gegensatz zwischen dem menschlichen irdischen «ich» und der Welt wird, oder, ganz konkret gesprochen, zum Gegensatz zwischen dem Begriff und der Wahrnehmung, der auf dem Schauplatz unseres Bewusstseins entsteht, wo auch der Weg zur Freiheit, so wie ihn die „Philosophie der Freiheit“ weist, seinen Anfang nimmt. Zweitens vollendet der Mensch in dem Maße, wie er zum Subjekt wird, den Übergang zur Evolution des ich, und dies heißt, dass er die objektive Evolution der Welt, für welche er ein Objekt darstellt, zu seiner eigenen, individuellen Evolution umwandelt, bei der er als Subjekt in sich etwas Gottähnliches zu verwirklichen beginnt – er erwirbt in seiner menschlichen Hypostase ein wirkliches Ich, das potentiell mit dem Welten-Ich identisch ist.

Doch zuerst muss man die Geburt des Ich-Bewusstseins erleben, durch welches der Grundstein der allerwesentlichsten Metamorphose zwischen den Metamorphosen gelegt wird, die der Mensch im Lauf des gesamten Evolutionszyklus zu durchleben hat. Ihr erster Akt war der Sündenfall, den man nicht auf einen Zeitpunkt reduzieren darf. Bei ihm handelt es sich um einen außerordentlich langen Prozess, welcher unter dem Einfluss und dem Wirken geistiger Wesen verläuft, deren hauptsächliche Funktion darin besteht, die Involution in all ihren Phasen und auf all ihren Stufen bis hin zum Materiellen zu ermöglichen.

Solange der Mensch nicht reif für seine eigene, individuelle Evolution ist, ist er gezwungen, den Weg des Sündenfalls zu beschreiten. Dieser ist eine der größten Metamorphosen auf dem Weg des Werdens des Menschen zu einem individuellen Ich-Wesen. Ihn zu vermeiden wäre nur auf Kosten des Verzichts auf die Entwicklung möglich gewesen – in anderen Worten, des Verzichts auf die Existenz. Der Sündenfall drängte den Menschen zum Erwerb des niedrigeren «ich» hin. Und sobald er dies besitzt, ändert sich seine Lage in der Evolution der Welt noch einmal radikal: Er macht sich an die Überwindung der Erbsünde. Doch wenn er mit seinem kleinen «ich» denkt und empfindet und dabei ganz in seinem materiellen Leib bleibt, beginnt er seine Existenz zu verlieren, in seinem Nervensystem zu sterben,

^{*)} In der Sprache der Philosophie hat Hegel diesen Prozess großartig in seiner „Wissenschaft der Logik“ beschrieben.

d.h. weiter den Weg des Sündenfalls zu gehen. Das kleine «ich» muss im Menschen der willensmäßige Ausgangspunkt noch einer Metamorphose werden, mit der auch die individuelle Evolution beginnt.

Ihr Beginn ist mit einer Reihe spezifischer Schwierigkeiten verbunden. Dies liegt daran, dass jene Wesen, die dem Menschen in der Vergangenheit auf so eigenartige Weise geholfen haben, dass er dank ihnen den Abstieg, «die Vertreibung», aus geistigen Höhen auf die materielle Ebene der Existenz vollzog, die Evolution gewissermaßen «von unten» herabzogen, während die Hierarchien sie gleichsam von oben nach unten «stießen». So wurde die Materialisierung des Geistes verwirklicht. Sie führte den Menschen zum denkenden Bewusstsein. Und nun streben jene Wesen, welche die Evolution nach unten «ziehen», danach, auch das individuelle Prinzip im Menschen nach unten zu ziehen, ihn an die materielle Welt allein zu binden, an die Erfahrung der sinnlichen Wahrnehmungen, das reine Denken jedoch in abstrakter Wesenlosigkeit verkümmern zu lassen. Diese Wesen verstehen die Schlüsselstellung des Menschen im gesamten Evolutionszyklus und hoffen, indem sie sein Bewusstsein unter Kontrolle bekommen, die ganze künftige Evolution der Welt wie zuvor vollkommen in der Welt des Andersseins zu involvieren, diesen Prozess und diese sekundäre Welt zur ewigen Antithese Gottes zu machen, in ihr eine Art Universum «in-sich-und-für-sich» zu schaffen, die Evolution durch die künftigen drei Zonen zu ihrem Anfangspunkt zurückzuführen, zum alten Saturn, wodurch ihr *sekundäres* Universum verabsolutiert würde.

Die Wesen, die beabsichtigen, die Welt von ihren wahren Wegen abzubringen, sind dreierlei Art. In der Esoterik nennt man sie luziferische, ahrimanische und asurische. Das gesamte sichtbare Universum ist das Ergebnis ihrer involvierenden Tätigkeit. Den Emanationen des Welten-Ichs stellen sie sich gewissermaßen als eine Art einsaugende «Trichter» entgegen, die dem kosmischen Egozentrismus entsprechen. Der Egozentrismus ist ebenfalls individuell, doch im Verhältnis zum Göttlichen Ich ist er, sagen wir, kontra-individuell, da in einer Richtung fixiert, während das wahre Ich, als der Entwicklung teilhaft, in sich die Dreieinigkeit der Evolution, der Involution und der Schöpfung aus dem Nichts umfasst. Das egozentrische «ich» – und dieses besitzt auch der Mensch, solange er nicht von der Reflexion zur Anschauung übergeht – stellt in seinem Verhältnis zum Göttlichen den zweiten Teil der Fichteschen Identität „Ich = Nicht-Ich“ dar. Das «Ich» Luzifers und Ahrimans – der Wesen, die zur Dritten Hierarchie gehören, jedoch in ihrer Entwicklung zurückgeblieben sind – stellt im Grunde einen individualisierten Protest im Weltmaßstab gegen das Göttliche Ich dar. Wir haben es mit einer weltumfassenden Dialektik des Willens und der Qualität zu tun, die zugleich die Dialektik von Gut und Böse ist, das «unaussprechliche Geheimnis des Bösen» darstellt, wie es im Okkultismus heißt. Dank dieser Dialektik bildete sich auf der Welt ein Feld gigantischer geistiger Spannung, auf dem das Werden der menschlichen Freiheit stattfindet.

Rudolf Steiner sagt, dass „in der geistigen Welt... es nicht Dinge und Tatsachen (gibt), ... sondern dort gibt es nur Wesenheiten und Beziehungen der Wesenheiten

zueinander...“ (GA. 266/3, S. 302.) Dies bedeutet, dass alles Reale im Weltall über ein Ich verfügt: Entweder unmittelbar oder in der Struktur anderer Wesen; im zweiten Fall heißt das Ich ein Gruppen-Ich. Jedes Wesen auf der Welt hat seine funktionale Rolle; bei den niedrigeren Wesen ist diese in einer Richtung fixiert, weshalb sie nur unter streng definierten Bedingungen dem Guten dienen; mit veränderten Bedingungen beginnt ein und dieselbe Funktion dem Bösen zu dienen. In ferner Vergangenheit waren die Funktionen Luzifers und Ahrimans in ihren Einwirkungen auf den Menschen nicht böse; ganz im Gegenteil waren sie sogar unabdingbar für seine Entwicklung. *) Als ihre Rolle aber gefährlich für den Menschen wurde, auferlegten es die Götter diesem, den Prozess des sich immer wieder wiederholenden Durchgehens durch Geburt und Tod zu durchlaufen, wodurch sie die schädliche Tätigkeit dieser Wesen periodisch aufheben.

In den Mysterien des Altertums, unter deren Leitstern alle alten Zivilisationen standen, lernten die Menschen, die sich unter der Führung von Eingeweihten (Hierophanten) befanden – von denen manche tatsächlich große Gestalten und dem Entwicklungsstand der Menschheit weit voraus waren –, zwischen den notwendigen und den gefährlichen Rollen des luziferischen und dann ahrimanischen Wesen zu «balancieren». Vollständig auf sie zu verzichten hat der Mensch bisher noch nicht das Recht. Es reicht hier, auf die große Rolle Luzifers bei der Öffnung der menschlichen Sinnesorgane nach außen hinzuweisen, wodurch sie zu unserer Individualisierung beitragen; ohne sein Mitwirken wäre schöpferische Begeisterung unmöglich. Ahriman involvierte die Weltenweisheit in die verstandesmäßige Naturkunde, ohne die der Mensch die für das Bewusstsein unabdingbare Schärfe und Feinheit der Wahrnehmungen und Beobachtungen sowie das analytische Denken nicht hätte entwickeln können.

Indem der Mensch den Weg der irdischen Inkarnationen beschritt, legte er den ersten Baustein seiner individuellen Evolution, wodurch seine Beziehungen zu den luziferischen und ahrimanischen Wesen immer antagonistischeren Charakter annahm. In der den Menschen umgebenden Welt, in den Naturreichen, wo sich auch weiterhin ein kolossaler Prozess der Welteninvolution abspielt, der «Verinnerlichung» des Geistes in den Reichen des Andersseins, wird die Rolle Ahrimans und Luzifers noch für lange Zeit unentbehrlich sein, doch nicht im früheren Sinne, weil nach dem Mysterium von Golgatha Christus sich im Anderssein auch mit den Naturreichen vereint hat.

Luzifer und Ahriman sind Geister, die bezüglich der Entwicklung ihres «Ich» zurückgeblieben sind. Dasselbe gilt für die Asuren. Darum treten sie dem Menschen, der eine individuelle Seele, einen Geist und ein Ich entwickelt, als Widersacher entgegen. Seine reifende Vielseitigkeit, *Multifunktionalität*, Freiheit entzieht ihn ihrem Einfluss immer mehr, was ihn dazu zwingt, mit ihnen einen Kampf zu

*) Überbleibsel dieser Zustände kann man noch heute in den rückständigen Kulturen afrikanischer Stämme und sibirischer Schamanen finden, wo moralische Kategorien schlicht und einfach fehlen.

führen – evolutionär. Dass Luzifer seinerzeit im menschlichen Astralleib Leidenschaften und Begierden hervorrief, trug zur Absonderung dieses Leibes aus der Stammesastralität bei. Nun wurde er zum Träger des Ich-Bewusstseins und bedurfte der Veredelung, um derentwillen es notwendig wurde, einen Kampf mit seiner involutiven, egozentrischen Natur zu führen. Bildlich, aber auch imaginativ, erscheint der atavistische, luziferisierte Teil des Astralleibes dem Menschen in Gestalt eines Drachen, mit dem er mit dem «Schwert» oder der «Lanze» des Bewusstseins und der Sittlichkeit einen Strauß ausfechten muss, um ihn zu bändigen und zu veredeln. So verläuft die Metamorphose der menschlichen Seele.

Ahriman zeigt sich dem Menschen ebenfalls als Drache ^{*)}, der bestrebt ist, den *bedingten* Charakter des menschlichen Bewusstseins zu verewigen und überhaupt den Menschen auf ewig ein „Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Marx) bleiben zu lassen. Solcher Art ist er, der in der materialistischen Weltanschauung als großer Logiker und Dialektiker auf dem Thron sitzt.

So kann man von den Widersachern des Menschen sagen, dass sie Inspiratoren einer unrechtmäßigen Involution sind. Und deshalb muss in der ganzen Sphäre der Menschenwelt, bei der Erziehung des Menschengeschlechtes, angefangen insbesondere schon beim Kind, die Frage der Harmonie der Elemente von Fremdbestimmung und Selbstbestimmung von allen Seiten her durchdacht werden. Die seelisch-geistige Ontogenese des Menschen kann einer bewussten Leitung unterstellt werden; in ihr muss man die Grundlagen für die menschliche Freiheit schaffen – für die wesenhafte Selbstbedingung.

Das selbstbestimmte Ich kann nur dynamisch sein. In der Erkenntnis muss es fähig sein, die Polaritäten zu vereinen, hinter denen die substantiellen Ströme der Weltenentwicklungen stehen. Eine solche Tätigkeit hat nichts mit dem Relativismus zu tun und steht sogar im Gegensatz zu ihm. Das «relativ» Wahre bedeutet, dass es an seinem, streng für es bestimmten Ort wahr ist. Der Mensch muss in den Begriffen beweglich und fähig zum Schaffen sein. Anstelle des schwerfälligen Dogmas von der Universalität der Entropie muss er den Begriff der Schöpfung aus dem Nichts in das Instrumentarium der Wissenschaft einschließen. Doch natürlich muss man dazu alle Kategorien der Entwicklung überprüfen.

Rudolf Steiner sagt: „In Wahrheit ist weder der alte Satz des Parmenides von dem starren Sein, noch der Satz des Heraklit von dem Werden, wahr. Es ist in der Welt Sein und Werden, aber nur: Das Werden ist lebendig, das Sein ist immer tot; und jedes Sein ist ein Leichnam des Werdens.“ (GA. 176, 24.7. 1917.) So entwickelt sich der Begriff der Entwicklung selbst. Das Sein stirbt und entsteht von neuem, wobei es eine Phase des Nicht-Seins durchläuft. Diese Art des Werdens ist mit dem räumlich-zeitlichen Kontinuum verbunden. In ihm ist „die Ehe der Vergangenheit mit der Gegenwart... eine Ehe des Kosmos mit dem Chaos“. (GA, 284, S. 85.) Im Augenblick der Entstehung des irdischen Äons, so lesen wir in der Bibel, war

^{*)} In russischen Märchen trifft man ihn bisweilen in Gestalt des Finsterlings Kaschtsche Bessmertnij.

«die Erde ... wüst und leer». Dies war der Ausgangszustand des Chaos. Und wenn, wie Rudolf Steiner sagt, zu einer bestimmten Zeit das Chaos nicht dem Kosmos beigemischt worden wäre, wäre in ihm kein Werden möglich gewesen. Aus dem Chaos schafft das menschliche Genie, indem es dieses organisiert, formiert. So trägt es neue Impulse zum Leben bei; „Dadurch, dass alle früheren Wirkungsgesetze in das Chaos zurückgeworfen sind, dadurch entsteht das Genie...“ (Ebenda, S.86.)

Die Vorstellungen, welche wir aus dem Chaos empfangen, sind Symbole und Zeichen; „Die Imaginationen wirken aus dem Chaos heraus auf die menschliche Seele. Wirken sie lebendig, dann vermählt sich das Chaos mit der menschlichen Seele.“ (Ebenda, S. 86.) Dann entsteht die menschliche Freiheit.

Halten wir uns den philisterhaften Geist der Epoche vor Augen, der in seinen Einstellungen stets fanatisch ist und von einem Extrem ins andere fällt – bald in zügelloses Revoluzzertum, bald in fundamentalistischen Konservativismus –, müssen wir nochmals unterstreichen, dass man in der Anthroposophie keine Apologie des Chaos im trivialen Sinne des Wortes betreibt. Es geht um das Chaos als um ein Element der Schöpfung aus dem Nichts. Dies hatten die alten Griechen vor Augen, wenn sie von dem Zustand sprachen, aus dem die Welt entstand. Am Anfang war das Chaos, sagten sie, dann wurden aus dem Chaos Gäa, der Tartarus und Eros geboren (nach Hesiod). Und bis zum heutigen Tage wird das Lebendige aus dem Chaos geboren, das in sich befruchtete Eizellen trägt.

4. Bewusstsein, Sein, Form

Die ganze Evolution im Zyklus (System) der sieben Äonen verläuft durch drei Stufen (Zustände): Die des Bewusstseins, die des Lebens (des Seins) und die der Form. Wenn wir erkennen, wie dies vor sich geht, erhalten wir den Schlüssel zur Enträtselung des Phänomens des menschlichen Denkens und Seins. Die Methodologie der Anthroposophie organisiert den Prozess der Erkenntnis von Welt und Mensch in der Einheit beider von ihnen, auf dem Weg der Trennung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, des Hauptsächlichen vom Zweitrangigen, anstelle einer desorientierten Differenzierung der Wissenschaften, die vorwiegend am Gängelband der bloßen Erfahrung geht. Man kann sagen, dass Nikolaj Losskij schon deshalb den Weg der Anthroposophie beschriftet, weil er die Erkenntnistheorie, die Ontologie, die Kosmologie sowie die Religion zu strukturellen Bestandteilen seiner Metaphysik gemacht hat; dadurch wurde der Metaphysik ihr ewiges Recht wiedergegeben, Wissenschaft von der sinnlich-übersinnlichen Realität zu sein. Dazu fehlte bei ihm freilich ein Teil, der Losskij zweifellos vorschwebte, über den er jedoch aus nicht von ihm abhängenden Sachzwängen schweigen musste. Dieser Teil sind die unmittelbaren esoterischen Betrachtungen, in deren Geist auch sämtliche zuvor aufgezählten Teile – oder Untergliederungen – der Metaphysik erforscht werden. In der anthroposophischen Methodologie finden sich solche Betrachtungen, und des-

halb besitzt die Metaphysik ihrer Lehre von der Entwicklung die notwendige Einheit und Fülle.

Wenn wir die Lehre von der Evolution mit der Erkenntnistheorie beginnen, gehen wir auf die bestmögliche Weise vor, und zwar schon aus dem Grunde (für eine ganze Reihe von Weltanschauungen ist dieser Grund der allentscheidende), dass wir so die Klippen des Transzendentalismus vermeiden, wenn es um die Quellen des Bewusstseins geht. Ungewöhnlich viel hat für dieses Prinzip Hegel mit seiner logischen Herleitung der Kategorien geleistet. Die Ziele und Resultate seiner Erkenntnistheorie fallen auf zweifache Weise mit der anthroposophischen Methodologie zusammen. Vor allem gilt es hier die Tatsache zu beachten, dass die Kraft der reinen Reflexion der Hegelschen Philosophie das menschliche denkende Bewusstsein an die Grenze zweier Welten versetzt hat: der sinnlichen und der übersinnlichen. Die Anthroposophie lehrt, wie man diese Grenze überschreiten kann, ohne gleichzeitig mit der Sphäre des denkenden Bewusstseins zu brechen: auf dem Wege der besonderen Aktualisierung des Denkens, das sich entsprechend der dialektischen Methode bewegt, wodurch hinterher die Metamorphose beider hervorgerufen werden kann: die der Methode wie auch die des Denkens selbst – falls man, wenn auch auf etwas anderer Ebene, der Definition folgt, welche Hegel der dialektischen Methode gibt, nämlich dass sie das „*immanente* Hinausgehen (über sie isolierte Bestimmtheit; d.Verf.) [ist], worin die Einseitigkeit und Beschränktheit dieser Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt“.⁷⁹⁾ Bewegen wir uns einen Schritt weiter in dieser Richtung, so entdecken wir in uns das Bedürfnis, auch den Verstand selbst immanent zu verneinen, wodurch seine Begrenztheit aufgehoben wird, und für das Ich öffnen sich die Tore der ideellen Wahrnehmung, der Anschauung. Dieser von uns vollzogene Schritt erstreckt sich sowohl in die Zukunft als auch in die Vergangenheit – doch hier betreten wir bereits die Sphäre der anthroposophischen Ontologie, welche die Natur der dialektischen Definitionen des Verstandes evolutionistisch erforscht, auf dem Wege der Enthüllung des Charakters der dahinter stehenden Metamorphosen, die einst zu weltweiten Materialisierungen führten, doch in Zukunft auf Dematerialisierungen hinstreben, auf die Vergeistigung der materiellen Welt. Die Ideen, als intelligible Wesen, steigen im Prozess der Weltenevolution bis zu der Stufe des Abstrakten nieder und streben dann wiederum ihrem Seienden im Absoluten zu, durch welches die dialektische Form ihrer Existenz auch bedingt ist, ihre permanente Aufhebung.

Ein weiteres Moment der Übereinstimmung von Hegels Logik mit der anthroposophischen Erkenntnistheorie besteht darin, dass bei letzterer das Streben vorliegt, zum Ausgangspunkt zurückzukehren, mit den Worten Hegels „den Begriff seines Begriffs“ zu erreichen, den voraussetzungsfreien Anfang, ohne den die Frage nach der Freiheit des Geistes leer bleibt und mit ihr die Fähigkeit des Menschen zu echter schöpferischer Tätigkeit. Auf alle Voraussetzungen und Vorurteile, die aus den bereits entstandenen Voraussetzungen und Vorurteilen, jedoch auch aus *Vorstellung* oder *Denken* geschöpft sind, zu verzichten, indem man in die Wissenschaft eintritt

– eine solche Aufgabe, schreibt Hegel, kann man nur dann erfüllen, wenn man beschlossen hat, „rein denken zu wollen“. ⁸⁰⁾ Ganz hat Hegel diese Aufgabe nicht bewältigt, doch ist sie in den Werken Rudolf Steiners „Wahrheit und Wissenschaft“ sowie „Philosophie der Freiheit“ gelöst.

Die Einführung des Prinzips des Evolutionismus in die Erkenntnistheorie ermöglicht eine effektive Ausdehnung der Grenzen und wissenschaftlichen Möglichkeiten beider. Gerade auf diesem Wege kann man am überzeugendsten zur Vereinigung der sinnlichen mit der übersinnlichen Realität gelangen. Die Frage nach dem Anfang der Wissenschaft, nach dem Anfang des Philosophierens, ist die Frage nach dem Anfang der individuellen Evolution des menschlichen Ich, seiner Selbstbedingung, seiner Freiheit. Zentral bei dieser Frage ist das Finden jenes Elementes, das als Frucht der menschlichen geistigen Phylogenese beginnt, sich von ihr zu befreien, sich selbst zu bedingen, auf eigenen Füßen zu stehen, und danach diese Phylogenese zu bedingen – anfangs in der Erkenntnis, und später *im Sein*. Dabei muss man sich nur vor Augen halten, dass es hier nicht um die Erschaffung der Welt geht, sondern um ihre Erkenntnis und, dies sei besonders hervorgehoben, *um die Erschaffung des freien Subjekts*. Und wozu dieses letztere fähig ist, werden wir später ausführen.

Rudolf Steiner legt dar, dass das gesuchte Element in jenem Augenblick zutage tritt, wo der Mensch beginnt, „über das Denken zu denken“. Dadurch bildet sich in der dem Menschen ohne seine Beteiligung gegebenen Welt noch eine ganz besondere Gegebenheit, welche der Mensch selbst schafft. Rudolf Steiner beschreibt sie so: „Alles andere in unserem Weltbilde trägt eben einen solchen Charakter, dass es *gegeben* werden muss, wenn wir es erleben wollen, nur bei Begriffen und Ideen tritt noch das Umgekehrte ein: *wir müssen sie hervorbringen, wenn wir sie erleben wollen*.“ (GA. 3, S. 55.) Diese Gegebenheit ist gerade auf der Ebene des Beginns der Erkenntnistheorie primär, weil sie sich uns in einer Einheit von Form und Inhalt offenbart und dabei jedwelcher Prädikate entbehrt. Sie offenbart sich uns ebenso in der „intellektuellen Anschauung“, wobei sie sich aus sich selbst hervorbringt. So entsteht „das wirkliche Bewusstsein“, das nur dann existiert, „wenn es sich selbst verwirklicht“. (Ebenda, S. 68.)

Die Art, auf welche der Inhalt der Kategorie des Bewusstseins in der Anthroposophie enthüllt wird, erleichtert die Lösung der Frage nach seiner Existenz. Die erste Form, in der das Bewusstsein sich als Selbstbewusstsein in der Ontogenese des menschlichen Geistes verwirklicht, ist logischer Natur. Die Dialektik verleiht der Logik eine Existenz, die sich als Selbstbewegung der Ideen erweist. Hier müssen wir uns abermals Hegel zuwenden, denn in seiner dialektischen Herleitung der Kategorien hat er diese Wechselbeziehung besser als jeder andere erhellt. Der Anfang der Erkenntnistheorie ist bei Hegel anders als bei Rudolf Steiner, aber wichtig ist uns bei Hegel, dass in seiner Logik *Methode und Inhalt* ineinanderfließen. Jeder Teil seines philosophischen Systems wird gemäß einer Methode der Triaden entwickelt, deren Elemente These, Antithese und Synthese sind. Die ganze Wissenschaft

untergliedert er dialektisch in drei Teile: Die Logik, die „Wissenschaft der Idee in sich und für sich“ ist; die Naturphilosophie, die „Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein“ ist, und die Philosophie des Geistes „als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt.“⁸¹⁾ In diesem Fall wandelt sich die Wissenschaft zu einem objektiven Prozess der Selbstenthüllung der Ideen (Panlogismus), dem der Mensch lediglich begrifflichen, philosophischen Ausdruck zu verleihen hat. So ist das reine Denken. Schon dieses ist beinahe ideelle Anschauung.

Dieselben drei Etappen der Bewegung der Ideen wie Hegel^{*)} unterscheidet auch Rudolf Steiner in seiner Arbeit „Wahrheit und Wissenschaft“ (GA. 3), doch da er die Phänomenologie des Geistes als Phänomenologie des Ich beschreibt, sind sie alle gewissermaßen in einen einzigen Zeitpunkt gepresst^{**)}, wodurch die Idee an sich und für sich, indem sie in sich selbst zurückkehrt, so das Sein des Ich-Bewusstseins setzt. Ihre objektive Bewegung, für die der Mensch lange Zeit bloß das Instrument war, geht in sein Bewusstsein ein, identifiziert sich mit ihm und verleiht ihm dadurch Selbstsein. Dann überwindet man die Fesseln des alleinigen reinen Setzens des Ich, das in der Philosophie Fichtes stattfindet. Mit anderen Worten, die bei Hegel nur dialektisch bedingte Bewegung der Ideen erhält bei Rudolf Steiner den Charakter des *gegenständlichen* Bewusstseins, das mit den Attributen der Selbstbedingtheit und neuen Gegebenheit im Weltensein versehen ist; und dies ist der Beginn der *realen* Existenz der Ideen in sich und für sich im Anderssein.

Auf diese Weise erhalten die Hegelsche Phänomenologie des denkenden Geistes und die Fichtesche Phänomenologie des Ich bei Rudolf Steiner ihre gesuchte Vollendung, die gleichzeitig ihr neuer, auf qualitativ anderer Ebene gesetzter Beginn ist. Es ist dabei wichtig, zu bemerken, dass trotz der unverkennbaren Kontinuität in der Entwicklung des Gedankens bei den erwähnten Philosophen diese nichtsdestoweniger im Verhältnis zur *Bedingtheit des Denkens eines jeden von ihnen im realen Ich* sekundär ist. Diese und ihnen verwandte Weltanschauungen entstehen und entwickeln sich ähnlich der Evolution der Arten; ihre „Artenevolution“ verwirklichen sie

*) Man könnte auch sagen: Wie Thomas von Aquino, wenn man an seine Lehre von den Universalien denkt.

**) Etwas Ähnliches vollziehen wir, wenn wir den Klang eines Wortes hören. In einem seiner Vorträge sagt Rudolf Steiner, wenn wir das Unterbewusste im (Sprach-)Lautsinn bewusst machten, erhielten wir keine sinnliche Wahrnehmung, sondern ein Urteil, eine Bildung des Begriffs. Wäre es möglich, in der Melodie die Töne zeitlich zusammenzurücken und die gesamte Melodie in einem Augenblick wahrzunehmen, ihre Zukunft in die Gegenwart zu übertragen, dann würden wir bewusst aus der Melodie eine Harmonie machen. Doch das, was wir nicht bewusst mit dem musikalischen Ton anstellen können, vollziehen wir unbewusst im Lautsinn. Wenn wir Laute hören, verwandeln wir durch eine unbewusste Tätigkeit die Melodie in eine Harmonie. Dies ist das Geheimnis des Lautes, der Sprache – die Umwandlung der Melodie in Harmonie (siehe GA 115, 24.10. 1909). Dieses Geheimnis hat eine Beziehung zu den Rätseln der „Philosophie der Freiheit“, eines Buchs, das nach den Gesetzen des klingenden Wortes geschrieben ist; letztere bestimmen in ihm den Charakter des Denkens, den Charakter der Ideenentwicklung. Folglich haben sie im Buch ihre „Melodien“ und „Harmonien“, die man ans Licht des Bewusstseins herausführen kann. Dies alles muss man sich von vorne herein vor Augen halten, um mit dem Gedankensinn den Charakter des Denkens der „Philosophie der Freiheit“ erleben zu können, wenn wir dazu übergehen, das Werk als Sammlung praktischer Übungen zu betrachten, welche zur Erarbeitung der anschauenden Urteilskraft beitragen.

in der „Natur“ des menschlichen Geistes. In ihnen fehlt, ungeachtet ihrer scheinbaren Aufeinanderfolge in der Zeit (der Geschichte der Philosophie), jeder Teleologismus. Doch neben ihnen gibt es Weltanschauungen anderer Art, die mit der Gegebenheit der Wissenschaft verbunden sind; in ihnen treten klar Züge der Vorbestimmung zutage: der Vorbestimmung durch die Gegebenheit des Gewordenen (des Logischen, des Abstrakten, des Materiellen etc.), d.h. des sterbenden, des formalen, des den organischen Charakter einbüßenden Geistes.

Wer mit dem Positivismus von Auguste de Comte vertraut ist, kann in großen Zügen jene Entwicklung voraussehen, die sein System in neopositivistischen Konzeptionen erfuhr. Man kann die weitere Bewegung der monistischen Tendenzen im Materialismus usw. prognostizieren. Weltanschauungen dieser Art sind durch den allgemeinen Gang der geistigen Phylogenese bedingt, wo bei einem erheblichen Teil der Menschheit die intellektuellen Fähigkeiten bereits vererbt werden. Doch eine solche Phylogenese ist, im Gegensatz zur biologischen, zur Selbstzerstörung verurteilt, und zwar infolge des in ihr enthaltenen Grundwiderspruchs (zwischen dem Natürlich-Artenbedingten und dem Geistig-Individuellen), und deshalb wird sie den denkenden Geist ständig in Sackgassen führen. Wie schwer, ja geradezu unmöglich es ist, im Kreis der „vorausbestimmten“ Weltanschauungen zur Idee der menschlichen Freiheit zu finden, wird in der „Philosophie der Freiheit“ überzeugend aufgezeigt.

Weltanschauungen der ersten Art werden durch das höchste Individuelle des Menschen geschaffen, in dem der Einzelmensch eine Art an sich ist. Sie beschreiben den Charakter der kulturellen und historischen Inkarnation jenes höheren Wesens, welches das höhere Ich des Menschen darstellt – dessen hauptsächliches „Artenmerkmal“. In jeder solchen (weltanschaulichen) Verkörperung wohnt ihm die Tendenz inne, sich in seiner Gesamtheit zu offenbaren: sein *Allgemeines und Wesenhaftes in das Besondere einzubringen*. Deshalb erkennen wir, wenn wir diesen Charakter ihrer Erscheinung in einer Epoche erkannt haben, ihn auch in jeder beliebigen anderen, in den Phänomenen des Geistes führender Individualitäten, durch die der Charakter ganzer Kulturepochen geprägt und bestimmt wird. Ihre schöpferische Tätigkeit ist stets unwiederholbar, individuell, doch gleichzeitig besitzt sie *allgemeinmenschliche* Bedeutung; sie ist fast unerschöpflich. Solches finden wir bei den führenden Philosophen des alten Griechenland, bei den führenden Scholastikern, den klassischen Philosophen des 18. und 19. Jahrhunderts. In der Tat entdecken wir, ungeachtet der Eigenart solcher Erscheinungen und der ungeheuren Unterschiede zwischen ihnen, beispielsweise eine tiefe Verwandtschaft (im Geiste des Ich) zwischen den von Hegel nachgezeichneten drei Etappen der Bewegung der Ideen in der Wissenschaft (durch die Wissenschaft) und der Lehre Thomas von Aquinos von den drei Universalien. Zu letzteren reichen auch die Ideen von Rudolf Steiners „Wahrheit und Wissenschaft“ zurück.

Das allen Phänomenen dieser Art Besondere, für sie Kennzeichnende weist recht geringe Beziehung zur historischen Bedingtheit der philosophischen Epochen

auf. Es ist, wie bereits erwähnt, durch die Eigenschaften der individuellen Manifestation des höchsten Geistes im Denker bedingt. Als Ergebnis stellen wir fest, dass der Denkweise Thomas von Aquinos eine, sagen wir, positive Metaphysizität eigen ist. Ihr Charakter ist solcher Art, dass die Berufung auf Aristoteles in ihr mit der Theosophizität der Platonschen *Art* des Denkens Hand in Hand geht. Dadurch stellt Thomas von Aquino im Grunde genommen in seiner Epoche den wahren Geist des Aristotelismus wieder her, wozu seine arabischen Apologeten mit ihren Missachtung des individuellen Geistes nicht in der Lage waren.

Thomas von Aquino vereinigt in sich auf individueller Grundlage den Dialektiker und den Anschauer der Ideen; ihm war, wenngleich in minderem Grade als den Griechen, eine ideale Wahrnehmung dessen gegeben, was er logisch entwickelt hatte. Genau dieselbe Tätigkeit des erkennenden Geistes, doch in anderer Form, finden wir bei Goethe. Und Rudolf Steiner, der sie auf neue Art entwickelte, versah sie mit einer vielseitigen methodologischen Ausarbeitung, demonstrierte ihre Logik in Übereinstimmung mit den Besonderheiten des Denkens Hegels, für den die dialektische Klassifizierung der Wissenschaft dem Faktum entspringt, dass „die Idee ... sich als das schlechthin mit sich identische Denken“ erweist.⁸²⁾ Rudolf Steiner gibt dieser Identität einen substantiellen Inhalt, wodurch sich in seiner Erkenntnistheorie das Phänomen der Anschauung der Richtung der esoterischen Philosophie annähert, die durch Jakob Böhme und Saint-Martin vertreten ist und zu der Art des geistigen Schaffens zurückreicht, welche für die zweite Säule der Hochscholastik kennzeichnend ist: Albertus Magnus.

Dieser Art ist, um die zuvor begonnene Analogie fortzusetzen, der „Selektionismus“, der jener einzigartigen Ontogenese eigen ist, in welcher die geistig schaffende schöpferische Tätigkeit Rudolf Steiners verläuft. Wäre diese rein abstrakt, so besäßen wir wahrscheinlich das Recht, die Anthroposophie des Eklektizismus zu zeichnen. Doch in der Sphäre des lebendigen Denkens haben wir es mit der Geburt *des Lebendigen aus dem Lebendigen* zu tun. In der Geschichte der Philosophie ist dieses Phänomen einzigartig, und deshalb begreift man es nur mit großer Mühe. Wir erleichtern uns sein Verständnis wesentlich, wenn wir zwei prinzipiell voneinander verschiedene Typen der menschlichen Ansichten unterscheiden. Dann werden wir erstens die Natur der Schöpfung aus dem Nichts begreifen, und zweitens, worin die Einheit von Philosophie, Esoterik und Naturkunde besteht. Diese Einheit enthüllt sich in den Weltanschauungen der ersten Art. Ihr Wesen, das unveränderlich bleibt, offenbart sich in der einen Epoche als esoterische Philosophie der pythagoräischen Denkschule, in der anderen als Theo-Sophie, in der dritten spricht sie in der Sprache der Alchemie usw. Und es ist unmöglich, eindeutig zu definieren, in welcher von diesen Sprachen mehr und besser gesagt wird; hier hängt alles vom Subjekt der Erkenntnis ab.

Die Anthroposophie erwies sich als das erste Phänomen des menschlichen Geistes, in dem die Weltenweisheit sofort in allen bisher bekannten Sprachen redete, wobei sie dabei noch ein neues Wort in der geistigen Entwicklung der Menschheit

wurde. Wenn wir sie in verschiedenen Sprachen zugleich erkennen, nähern wir uns der größten, langersehnten Synthese der Welt- und Lebensauffassungen, wir beginnen, einfach gesagt, das zu *erfahren*, was jahrhundertlang Geheimnis der Geisteserkenntnis geblieben war, und zwar aus einem einzigen Grund: Der Selbstbegrenzung der Wissenschaft auf eine Sprache; später begann man dies „die Grenzen der Erkenntnis“ zu nennen.

Wer ein Verhältnis zu dieser Eigenart der Phänomenologie des Geistes findet, beginnt zu begreifen, dass das Problem der Grenzen zwischen den Wissenschaften, zwischen dem Exoterischen und dem Esoterischen in ihnen nicht auf das Problem der Erkennbarkeit zurückgeht, sondern auf das Problem der „Übersetzung“.

Versuchen wir uns davon anhand eines konkreten Beispiels zu überzeugen. Saint-Martin schrieb ein Buch von nur zehn Seiten Umfang, das „Irrtümer und Wahrheit“ hieß. Die erste Seite handelt vom „allgemeinen Prinzipio, oder von dem Mittelpunkt, aus dem alle Mittelpunkte ohne Unterlass ausfließen.“ Auf der zweiten Seite ist von der zweifachen Natur aller Dinge und Handlungen die Rede, auf der dritten „von der Grundfeste der Körper; von allen Resultaten und Produktionen aller Arten; und hier findet sich die *Zahl* der immateriellen Wesenheiten, die nicht denken“⁸³); zu denken beginnen sie auf der vierten Seite, die wir vorderhand nicht betrachten werden.

Rudolf Steiner spricht in seinem Kommentar zur ersten Seite dieses Buchs von den Prinzipien der Verbindungen zwischen Denken und Sein, kraft deren jeder Existenz, welche dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist, die Eigenschaft der Ausdehnung und des Zusammendrängens in einem Punkt eigen ist. Es ist möglich, „innerlich einen Punkt (zu) erleben, der alles enthält und aus dem alles hervorquillt, der nichts und alles ist; der die Einheit von Sein und Kräften enthält“. (B. 32, S. 8) Wenn wir auf diese Art zur Hegelschen Identität von Sein und Nichts weitergehen, vollziehen wir keine Reflexion, sondern eine meditative Übung, und wir bekommen *das Erleben* des Denkens.

Die zweite Seite des Buchs von Saint-Martin ermuntert dazu, in Zweiheiten zu denken, in Gegensätzen, d.h. dialektisch (dualistisch). Und auf der dritten Seite kehren wir von neuem zum Monismus der ersten zurück, doch diesmal nimmt er die Gestalt einer Dreieinigkeit an. Sein höchstes Urbild ist die Göttliche Trinität. Rudolf Steiner fährt in seinem Kommentar zum Buch fort: „Wer sich gewöhnt, die Zweigliedrigkeit sich zu übersetzen in die Dreigliedrigkeit, durchschaut vieles. Die Welt in ihrer Dreigliedrigkeit durchdenken, heißt: sie mit Weisheit durchdenken.“ (Ebenda, S. 9.)

So wird die Existenz des dialektischen Prinzips in der esoterischen Philosophie potenziert, zu der die Dialektik Hegels ein direktes Verhältnis hat, auch wenn in ihr nicht offen davon gesprochen wird. Bei seiner Suche nach dem „Anfang“ versucht Hegel, wie Saint-Martin, im Grunde genommen den Ausgangsmittelpunkt der Weltenganzheit zu finden, von dem man dialektisch die gesamte Welterkenntnis ableiten könnte. Als Hauptsächliches an dem von ihm gesuchten Anfang sieht Hegel sein

Nichtgesetzsein. Dadurch gerät er mit dem Ausgangspunkt der Freiheit in Berührung.

Für Hegel sind alle Definitionen des Verstandes zweitrangig, mit deren Hilfe das reflektierende Denken den Quell seiner Herkunft beschreibt, da, wie er fühlt, ein solcher Denkprozess involutiv ist. Ich = Ich, der Begriff Gottes u.s.w. – all dies, meint er, sind Vorstellungen. Er sucht jene Ausgangsidee „in sich und für sich“, mit der die Evolution des individuellen Geistes beginnt, sein Selbstsein. Der Begriff dieser Idee ist nur in dem Fall begründet, wenn er aus sich selbst ableitbar ist, wodurch das Prinzip der Unendlichkeit des Göttlichen als solchen in keiner Weise bestritten wird – Hegel, so wollen wir festhalten, sucht nämlich nicht den Anfang des Göttlichen Prinzips, sondern des menschlichen Ich.

Hegel beginnt seine Erkenntnistheorie mit der Kategorie des Seins, des reinen Seins, welches „nicht zu empfinden, nicht anzuschauen und nicht vorzustellen (ist), sondern es ist der reine Gedanke, und als solcher macht es den Anfang“. ⁸⁴⁾ Dieser Gedanke ist vollkommen undefiniert, von nichts unterscheidbar, weshalb das reine Sein und das Nichts identisch sind. Betrachten wir die ganze Welt, so sagen wir: Alles ist – und weiter nichts, wir verlassen alle Definitionen und erhalten „anstatt der absoluten Fülle nur die absolute Leerheit“. ⁸⁵⁾ Dies, bemerkt Hegel, ist die Definition Gottes bei den Buddhisten. Bei diesem von ihm postulierten Nichts hofft Hegel, wie Goethes Faust, alles zu finden. Er polemisiert mit den Alten, die behaupteten, dass „aus nichts nichts entsteht“ oder „nichts entsteht, es sei denn aus etwas“, da er findet, auf diese Weise werde das Werden aufgehoben, „denn das, woraus es wird, und das, was wird, sind ein und dasselbe...“ ⁸⁶⁾ Hegel hat hier freilich nur das abstrakte Setzen der Identität vor Augen, doch durch dieses wird eine Entwicklung (ein Werden) gesetzt, und diese Entwicklung ist die Involution. Aus diesem Grunde nimmt Rudolf Steiner als Anfang der Erkenntnistheorie „das Denken vom Denken“ an und nicht das Sein. Die Frage besteht hier darin, das Absolute im Anderen zu finden.

Hegel beschäftigt dieses Problem selbstverständlich auch, da er den Anfang der Selbstbestimmung und Selbstbewegung des menschlichen denkenden Geistes, des Ich sucht. Darum verbindet er die Erforschung der Kategorien des Seins mit der Untersuchung der Triade Absolutes – Sein – Wesen, wobei das Absolute die „absolute Identität“ ist: „In ihm selbst ist kein *Werden*, denn es ist nicht das *Seyn*... es ist nicht das sich nur in sich bestimmende *Wesen*...“, „es (ist) *Gegenstand* einer äußeren Reflexion...die Identität des *Seyns* und *Wesen*, oder die Identität des Inneren und Äußeren ist.“ ⁸⁷⁾ In diesem Absoluten sieht Hegel zweifellos das Göttliche Prinzip. Bei seiner Wechselbeziehung mit der potentiellen Absolutheit des menschlichen Bewusstseins entsteht auch die Reflexion; sie ist die Involution des individuellen Geistes, als Antithese zum Göttlichen Allbewusstsein, dessen erste Offenbarung das Sein ist. Deshalb gilt es das Werden des Ich-Bewusstseins nicht in jenem Sein zu suchen, sondern in einem anderen, das nur in einem bestimmten Sinne „leer“ ist: Als Abstraktion.

Welcher Art kann dieses gesuchte Werden sein? Die Anthroposophie unterscheidet zwei Arten davon. Sie spricht: a) vom Werden des Daseins, welches das sichtbare Weltall mit seinem Leben und seinen Formen ist, mit seinen (laut Hegel) Bestimmtheiten: Qualität, Quantität, Maß; b) vom Werden des individuellen Geistes in seinem involutiv-evolutiven Wesen, in seiner Identität mit dem absoluten Ich. Insgesamt haben wir einen hierarchischen, spiralförmigen Zyklus des Werdens vor uns, in dem aus dem Dasein der Welt der Natur das Nichts des menschlichen abstrahierenden Verstandes entsteht, das Sein an sich und für sich des menschlichen Gedankens. Er ist die neue Gegebenheit, als deren Schöpfer sich nicht die Natur, sondern der Mensch erweist. Dieser ist das Prinzip des Seins des Absoluten im Anderen: Die absolute Einheit von Sein und Wesen, ihre absolute Identität – die Form der individuellen Existenz des Welten-Ich im Anderen.

Das Wesen entspringt dem Sein des Absoluten. Seine Offenbarung im denkenden Bewusstsein ist die Reflexion – das Nichts des Seins –, welche das Zentrum, oder, um es mit Fichte zu sagen, „die Beziehungsgrundlage“ zwischen dem Sein des Absoluten, seinem (laut Hegel) Äußeren (hier denken wir an die Offenbarung) und dem Begriff ist. In diesem Sinne wäre Hegels Ausspruch zu verstehen: „Das Wesen steht zwischen *Seyn* und *Begriff* und macht die Mitte derselben und seine Bewegung den *Übergang* vom *Seyn* in den *Begriff* aus“⁸⁸⁾; deshalb wird es auch zur ersten Negation des Seins. Wenn wir denken, sagt Rudolf Steiner zu Descartes' *cogito, existieren wir nicht.*

So gelangen wir zum Phänomen der Selbstbedingtheit des Bewusstseins in der menschlichen Form. „Die Form“, schreibt Hegel, „ist die absolute Negativität selbst, oder die negative absolute Identität mit sich.“⁸⁹⁾ So ist das Absolute im Anderen. Die Kraft der Negation des sich selbst identischen menschlichen Geistes ist so offensichtlich, dass die Denktätigkeit zum Absterben des Organischen – des Nervensystems – führt. So wird das abstrakte Prinzip des „Nichts“ zum *Faktum des organischen Lebens.*

* * *

Die Realität der primären Hegelschen Triade (das Absolute – Sein – Wesen) wird durch die christliche Gnosis, in deren Geist der Beginn des Johannes-Evangeliums geschrieben ist, bezeugt, oder, genauer gesagt, findet dort ihren Urquell. Dort lesen wir: „Im Anfang war das Wort... In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.“ Das Leben in diesem Sinne ist eine Erscheinung des Wortes, des Absoluten; es ist wesenhaft, doch gleichzeitig auch Schein: als das Leben der Reflexion. Letztere muss zum Licht des Erkennens werden, doch ihre ursprüngliche Form ist „dunkel“. (Wenn sie eine Metamorphose durchläuft, ist sie fähig, wesenhaft zu werden.) Das reflektierende Denken ist die Form der Erscheinung des Wortes im Anderen. Dieses Denken ist wesenslos, es ist das Nichts und die Verneinung des Wortes, des schöpferischen Allbewusstseins, des Welten-Ichs; es

verneint das Leben, verneint das Sein des Seienden und existiert so: *Es kommt zu seiner Positivität.*

Wir wiederholen die Worte Hegels: „...steht die Bewegung der Reflexion...der absoluten Identität (des Absoluten) gegenüber“. Ihre Bewegung ist in Bezug auf diese Identität das Äußere.⁹⁰⁾ Doch gerade deswegen ist – als Resultat des Werdens – die absolute Selbstidentität des menschlichen Ich, Nicht-Ich = Ich, möglich. Sie ist es auch, die Hegel sucht (und Fichte ebenfalls). Doch *sie beginnt nicht mit dem Begriff* (das Hegelsche „reine Sein“ ist ja ein Begriff), sondern mit *dem Phänomen des denkenden Bewusstseins*. Hegel anerkennt dies auch, doch in allgemeinem Sinne. Die Philosophie müsse „das *Denken* zum Gegenstand des Denkens (selbst) machen“, schreibt er⁹¹⁾, doch er selbst macht zu seinem Gegenstand die *Resultate*, die Frucht der denkenden Tätigkeit.

Rudolf Steiner füllte die erkenntnistheoretische Lücke in der Philosophie Hegels, und außerdem brachte er die Philosophie mit der Naturkunde in Übereinklang; in die Erkenntnistheorie führte er das Prinzip des Evolutionismus ein. Und dies ist schon aus dem Grund keine Eklektik, dass die Evolution der Natur die Evolution des Geistes ist. Es gelingt nicht, eine einheitliche Methodologie auszuarbeiten, gerade weil man das Weltenganze in zwei Teile teilt und versucht, einen davon als das Ganze anzuerkennen. In der anthroposophischen Methodologie ist das Absolute das Prinzip der bewussten All-Einheit. Es ist nur bis zu jener Grenze verstandesmäßig erkennbar, zu der die Reflexion aufsteigen kann; weiter kann uns die Anschauung führen, doch auch ihr ist eine Grenze gesetzt; noch weiter an die Erkenntnis des Absoluten reichen das imaginative, inspirative und intuitive Bewusstsein heran. Die Offenbarung des Absoluten ist Evolution und Sein. In diesem Sinne sind das Absolute, das Sein und die Evolution identisch. Interessanterweise sagt auch Hegel zu denselben: „Der Anfang ist selbst auch Werden...“⁹²⁾

Die Evolution ruft das Sein der Wesen hervor. Sie sind ihre Involution. Als höchste Errungenschaft des einheitlichen Stroms des Werdens von Bewusstsein und Leben im Anderen entsteht eine einzigartige Form, deren Inhalt das Ich ist. Dadurch wird eine andere Phänomenologie des Geistes gesetzt: Auf seinem *Rückweg* zum Absoluten. Hier gehen, um es mit den Worten Hegels zu sagen, das Sein des Bewusstseins und sein Nichts vollkommen ineinander über und heben einander auf. Das Werden erweist sich auf diese Weise als unaufhaltsame Umwandlung; es verschwindet fortlaufend in sich, indem es sein Material verschlingt.

In den Begriffen der Anthroposophie stellt die Evolution die Phänomenologie der Göttlichen Dreieinigkeit dar, welche die Realität der drei von uns erörterten Kategorien der Entwicklung ist. Die gegenseitigen Beziehungen sehen hier wie folgt aus:

1. Logos: Gott-Vater – bewusstes Allbewusstsein. Weltenleib.
2. Logos: Gott-Sohn – Makrokosmos. Leben. Weltenseele.
3. Logos: Gott-Geist – Sein (Form). Menschlicher Geist. Mikrokosmos.

Das Werden der Welt folgt anfangs der göttlichen Vorbestimmung, welche, indem sie sich mit der Welt verbindet, in ihr in Gestalt der Entwicklungsgesetze wirkt. Kraft der Vorbestimmung, und entsprechend den Gesetzen der Entwicklung, erhält der Mensch als Gabe des Väterlichen Prinzips den Leib, als Gabe vom Sohn die Seele und das Leben, als Gabe vom Heiligen Geist das Selbstbewusstsein, Geist. In dieser niedrigeren Dreieinigkeit als systembildendes Prinzip wirkt – dies dürfen wir mit Fug und Recht sagen – die höchste, den Ausgangspunkt bildende *Einheit* des dreihypostatischen (dreifaltigen) Gottes, d.h. in gewissem Sinne *die vierte Hypostase – das Welten-Ich*.^{*)} In ihm nämlich involviert der Mensch als ganzheitliches Gebilde, als Ebenbild Gottes. Weiter „kommt [er] zur Evolution in dem Ich“ (B. 67/68, S. 26); wir können auch sagen: Im ich-Bewusstsein, um des wahrhaftigen Ich teilhaftig zu werden. Auf diesem Wege steigt das Selbstbewusstsein vom Abstrakten zum Anschauen auf, d.h. zur idealen Wahrnehmung, zum Leben im Geist, und schließlich besitzt es *die Form des Allbewusstseins* als Leben.

Das Abstrakte zu vermeiden, bedeutet für den Menschen, auf seine Zukunft zu verzichten. Das Werden des Abstrakten ist nämlich außerhalb der Logik undenkbar, obgleich diese unseren Geist auch begrenzt und nicht von Fehlern befreit. Um nicht im Logischen zu „verknöchern“, muss man zu einem wirklichen Dialektiker werden. In einem seiner Vorträge formuliert Rudolf Steiner dies auf besonders bedeutende Weise: „Der Mensch muss, um die Wahrheit zu erkennen, dogmatisieren, aber er darf nie im Dogma die Wahrheit sehen. Und damit haben wir das Leben des Wahrheit suchenden Menschen, der das Dogma umschmelzen kann im Feuer des Begriffs. Daher schaltet der Okkultist in der freiesten Weise mit dem Dogma. Diese Erkenntnis, dieser Schlag in der Welt des Begriffes und wieder Gegenschlag, heißt Dialektik, während man das Festhalten des Begriffes Logik nennt. Dialektik ist also das Leben der Logik, und derjenige, der den Geist der Dialektik versteht, wird da, wo er die höheren Gebiete des Erkennens berührt, die starren, toten Begriffe in lebendige umwandeln, also sie auf bestimmte Personen verteilen. Er verwandelt die Logik in ein Gespräch. Daher hat Plato die Logik dialektisiert, in ein Gespräch verwandelt.“ (Ebenda, S. 32.)

Die Züge eben einer solchen Dialektik war (natürlich anders als Plato) Thomas von Aquino in seinen Werken zu entwickeln bestrebt. Doch nicht seine Bestrebungen gewannen in der Philosophiegeschichte die Oberhand, sondern der Dogmatismus und der logische Formalismus. Ganz entschieden den Krieg erklärt hat letzteren Kant, aber auch er entschied sich bei seiner Suche nach dem „unbedingten“ Wesen zugunsten einiger Dogmen. Indem er über der Sphäre des Verstandes, welche die Wahrnehmungen lediglich „verstehen“ kann, eine höhere Sphäre von Begriffen der reinen Vernunft errichtete, die nicht durch die Welt der Erfahrung begrenzt sind und in sich etwas „Unbedingtes“ enthalten, machte er bei der Meinung Halt, dass

^{*)} Zu einer solchen Hypostase wird für den irdischen Menschen Jesus Christus, der das Mysterium von Golgatha durchlaufen hat.

auch die Vernunft „vergeblich ihre Flügel“ ausspannt, „um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinaus zu kommen“. ⁹³⁾ Und Kant verstand nicht, dass dies nur teilweise richtig ist – wenn man das Wesen der Erkenntnis rein inhaltlich, losgelöst von der Methode betrachtet. Ob die Vernunft oder der Verstand die Schlussfolgerungen zieht, ist nicht das Hauptsächliche; weitaus wichtiger ist es, zu begreifen, *wie der Mensch schlussfolgert*. Die Dialektik kann man nur künstlich durch das Abstrakte begrenzen. In Wirklichkeit aktualisiert sogar ihr Abstraktes die Sphäre des Anschauens, d.h. es appelliert an einen Widerspruch höherer Art, wo nicht die These, sondern das begrifflich denkende Subjekt der Aufhebung bedarf. Kant stieß faktisch an das Dogma des eigenen denkenden Geistes und setzte diesem dadurch Grenzen.

Kants Scheitern hatte weitreichende negative Folgen, die weit über den Rahmen der reinen Philosophie hinausreichten, doch zugleich erweckte er das kritische Bewusstsein seiner Epoche und trug, indem er nach dem Prinzip der Antithese handelte, zur wissenschaftlichen Suche bei, die von Goethe zu Rudolf Steiner gelangte. In der oben zitierten Vorlesung beschreibt Rudolf Steiner das im Erkenntnisprozess wirkende Gesetz der Umwandlungen, die das denkende Subjekt vollziehen muss, um die Erkenntnis in sich evolutiv zu machen. Wenn sie dies wird, dann erweisen sich jedwede Grenzen der Erkenntnis als zeitlich und relativ. Rudolf Steiner sagt: „In jeder Form des Begreifens nur eine Hülle für das Wesen zu sehen, ist ein wichtiger okkultur Satz. Das Wesen muss in uns leben. Wir müssen uns fortwährend Kleider und Hüllen vom Wesen der Sache machen, uns aber bewusst sein, dass in diesen Hüllen und Kleidern das Wesen der Sache gar nicht enthalten ist. In dem Augenblick, wo wir eine Ausdrucksform für das innere Wesen der Sache gefunden haben, haben wir das Esoterische exoterisch gemacht. Niemals kann also das Esoterische (d.h. das Intelligible; d.Verf.) anders mitgeteilt werden als in exoterischer Form (d.h. begrifflich oder symbolisch; d.Verf.). Bilde fortwährend Formen des Begreifens, aber überwinde zugleich immer diese selbstgeschaffenen Formen des Begreifens. Erst bist du, zu zweit sind die von dir geschaffenen Formen des Begreifens, drittens bist wieder du, indem du die Formen in dich aufgenommen und sie überwunden hast. Das heißt: du bist erst Sein, dann Leben in deinen selbstgeschaffenen Formen und drittens Bewusstsein in den Lebensformen, die du dir assimiliert hast. – Oder auch: du bist du und sollst dich in deinen Formen evolutionieren, um dann die evolutionierten Formen in dir wieder zu involvieren. So ist des Menschen Begreifen auch Sein, Leben und Bewusstsein.“ (Ebenda.)

Diese Gedanken Rudolfs Steiners sind programmatisch für unsere Erforschung seiner Methodologie. Wir werden sie im folgenden unter den verschiedensten Aspekten durcharbeiten. Doch zum gegenwärtigen Zeitpunkt wollen wir die bereits durchgeführten Betrachtungen zusammenfassen und als hauptsächliches Fazit daraus folgendes ziehen:

1. Die anthroposophische Erkenntnistheorie verwirklicht sich in Einheit von Methode und Inhalt und geht deswegen organisch in die Wissenschaft vom Aufstieg zu höheren Zuständen des Bewusstseins über; sie beginnt im Unterschied zu Hegel weniger beim „unbedingten“ als vielmehr beim „selbstbedingten“ Wesen.
2. Wie erinnerlich war bei Hegel die zweite Abteilung der Wissenschaft die Naturphilosophie. In der Anthroposophie wird diese im Geiste jenes Zugangs erarbeitet, von dem schon im 15. Jahrhundert Raimund von Sabunde zu sprechen begann, welcher dazu aufforderte, „im Buch der Natur zu lesen“. Dies bedeutet, dass es in der Anthroposophie bereits nicht mehr um die Naturphilosophie im eigentlichen Sinne des Wortes geht, sondern um die ideale Wahrnehmung, die Anschauung der Natur, der sich ihr ideales Wesen unmittelbar eröffnet.
3. Was schließlich den dritten Teil der Hegelschen Klassifizierung der Wissenschaft betrifft, die Phänomenologie des Geistes, wird diese in der Anthroposophie in der Entwicklung mittels der Methode des personalistischen Empirismus erkannt.

Dies, so lässt sich sagen, sind *die drei strukturellen Bestandteile der Methodologie der Anthroposophie*.

II Der Evolutionszyklus der Welt als System

1. Der Mensch als System

Die Weltenkonstellation, in der sich der heutige Mensch befindet, ist in mancher Hinsicht dadurch bedingt, dass unser aus sieben Äonen bestehender Evolutionszyklus endgültig seine Mitte überschritten hat. Als außerordentlich kompliziertes, vielstufiges und vielseitiges Phänomen erfährt dieser Zyklus in der Mitte eine unerhört radikale Veränderung all seiner Eigenschaften. Ihre Metamorphosen verlaufen nach einer ganz bestimmten, zeitlich ausgedehnten Reihenfolge. Durch die letzte von ihnen erwarb der Mensch die Fähigkeit, die Welt und ihre Entwicklung mit dem denkenden Bewusstsein zu erkennen, und dank dieser Metamorphose erhielt die verflossene erste Hälfte des Zyklus (was dreieinhalb Äonen entspricht) ihre Vollen- dung.

Um diese makrokosmische Tatsache zu begreifen, heißt es sich seinem kleinen Ebenbild zuwenden – dem menschlichen Leben. Dieses kann nicht als vollendet gelten, wenn die physiologischen, psychischen und sonstigen Prozesse, die es aus- machen, nicht von dem bewusstgemacht und erkannt werden, in dem sie sich voll- ziehen. Ferner besteht das Leben des Menschen aus Wach- und Schlafzuständen. Kaum jemand wird bestreiten, dass beide Zustände für den Gesamtbestand des Le- bens erforderlich sind. Die Unfähigkeit, mit dem Bewusstsein in das Unbewusste des Schlags vorzudringen, lässt unser Leben unvollendet, rätselhaft, womit wir uns keinesfalls abfinden möchten. Nehmen wir die Lehre von der Reinkarnation an, be- ginnen wir den ganzheitlichen Charakter des individuellen Lebens zu begreifen, der aus der irdischen Verkörperung sowie auch jenem Teil des Lebens besteht, den wir in der geistigen Welt verbringen, indem wir uns von einer Reinkarnation in die an- dere bewegen. Und es gibt eine Art von Menschen, die bestrebt sind, ihr Bewusst- sein so zu entwickeln, dass sie sich im irdischen Zustand den außerirdischen Teil des Lebens bewusstmachen.

So verläuft unsere eigene Evolution, und die allerwenigsten werden behaupten, dass sie ohne Selbstbewusstsein und folglich ohne Erkenntnis als vollständig und sich selbst genügend betrachtet werden kann. Bezüglich Evolution der Welt existiert jedoch die Auffassung, dass der Mensch als ihr Bestandteil mit seinem Denken nichts Existentielles zu ihr beiträgt.

Die Position der Anthroposophie in dieser Frage ist anders. Ihr zufolge kann der Erwerb des denkenden Bewusstseins durch den Menschen mit dem „*Erwachen*“ der Weltevolution in ihrem Anderssein, in der sinnlichen Realität verglichen werden. Die Entwicklung der Wissenschaften vollendet die von ihr durchlaufene Etappe, verleiht ihr einen ganzheitlichen Charakter, indem sie die Bedingungen für das Vor- dringen des menschlichen Bewusstseins auf die andere, übersinnliche Seite des Seins schafft, in *frühere* Epochen des Werdens, wo sich der Mensch auf vorbewusst-

ten Stufen entwickelte. Dank diesem Aufstieg des Bewusstseins erwirbt die ausge-
laufene Periode der Evolution nicht weniger als die Hälfte ihres Gesamtwesens.

Somit verändert sich die Entwicklung der Welt auf einschneidende Weise, wenn
in ihr der denkende Menschtritt. In der altägyptischen Kulturepoche verfügten erst-
mals einzelne, in ihrer Entwicklung weiter fortgeschrittene Menschen über die Fä-
higkeit, in Begriffen zu denken. Doch kulturell-historisch wesentliche Ergebnisse
auf diesem Weg zu erringen gelang erst in der folgenden, griechisch-lateinischen
Kulturepoche. Damals trat der Prozess des Übergangs des Bewusstseins von der
Bildhaftigkeit zur Reflexion mit aller Bestimmtheit zutage. Dies war eine *artenmä-
ßige* Metamorphose des Menschen, und sie ging mit großen Veränderungen in der
ihn umgebenden geistigen Welt Hand in Hand. Saint-Martin sagt auf der vierten
Seite seines zehnsseitigen Buches von jener Epoche, dass damals nicht-materielle
Wesen entstanden seien, „die denken“. Platon konnte sie auf halbübersinnlichem
Wege erleben und nannte sie intelligible Wesen. Sie „entstanden“ in dem Sinne,
dass sie die Form änderten, in welcher sie sich den Menschen offenbarten: Diese
wurde – in gewissem Sinne – den Formen des begrifflichen Denkens ähnlich. Hier-
durch offenbarte sich die Verwandtschaft des Urphänomens mit seinen Phänome-
nen. Die Begriffe traten im Kopf des Menschen als Schatten jener intelligiblen We-
sen auf. Dabei spiegelten sich in seinem Bewusstsein auch die *Gesetze* der höchsten
Existenz jener Wesen wider. Ihre Erscheinung in der wesenslosen Widerspiegelung
beschrieb Aristoteles, und so entstand die Wissenschaft der *Logik*.

Die Gedanken-Wesen, oder kosmischen Intelligenzen, wie Rudolf Steiner sie
nennt, sind substantieller Art. Sie sind lebendige Wesen, und deshalb muss die wah-
re Natur des begrifflichen Denkens ungeachtet seines sekundären, reflektierten Cha-
racters morphologisch, d.h. ähnlich wie ein lebendiger Organismus studiert werden.
Zuerst traten die morphologischen Züge des Denkens in der Dialektik zutage.

Die Dinge polarisieren sich, damit Neues entstehen kann, vereinigen sich jedoch
wieder, um in neuer Qualität auf höhere Stufe aufzusteigen. Dasselbe vollzieht sich
in der Dialektik des Denkens. Darum ist in ihr der Sinn des geistigen Lebens des
Menschen enthalten. Der Mensch hat die Aufgabe, von neuem in die Göttliche Welt
einzutreten, im Ich an einem höheren Sein teilzuhaben. Seinen Aufstieg beginnen
kann er nur, wenn er die Dialektik des Abstiegs des Lebens des Weltgeistes in die
Materie in der Dialektik des reinen Denkens nachvollzieht.

So nähern wir uns dem Verständnis des universellen Charakters des Denkens.
Auf abstrakter Stufe fand dies seine Widerspiegelung im Hegelschen Panlogismus.
Der Philosophie als solcher auf ihrem historischen Wege konnte es sich nicht un-
mittelbar, d.h. auch in der übersinnlichen Realität, offenbaren, und zwar im wesent-
lichen darum, weil sie sich auf die Erforschung der Entwicklung der Ideen außer-
halb der Verbindung mit der Entwicklung des Bewusstseins selbst konzentrierte.
Aufgrund der Einengung (Spezialisierung) der Philosophie und von Wissenschaften
wie Psychologie, Soziologie, Geschichte usw. auf lediglich einzelne Aspekte und
Erscheinungsformen des einheitlichen Wesens Mensch ereilte diesen als Objekt der

Wissenschaft abermals – bereits in der Neuzeit – gewissermaßen das Geschick des alten Osiris, der von Tiphon in Stücke gerissen und in alle Welt (d.h. alle Wissenschaften) zerstreut worden war. Dies ist der Grund dafür, dass die Anthroposophie sich wie weiland Isis bemüht, diese Teile zu sammeln und zu einem lebenden, einheitlichen Ganzen zusammenzufügen.

In der Anthroposophie werden Wesen und Genese des individuellen Bewusstseins in der vollen Gesamtheit der biologischen, psychischen, gnoseologischen und rein übersinnlichen Bestandteile des einheitlichen menschlichen Wesens betrachtet, dessen Entwicklung sowohl die materielle als auch die geistige Welt in sich umfasst, und auf ihrer Kopplungsebene die Welt der Kunst, der Wissenschaft, der Religion. In diesen drei letztgenannten Welten hat der Mensch im Verlauf von ungefähr 2500 Jahren wenigstens *drei* für sein Schicksal entscheidende Metamorphosen durchgemacht, in deren Verlauf es ihm nicht vollständig gelungen ist, seine Hauptaufgabe zu bewältigen: In einem sich grundlegend verändernden Ich-Bewusstsein seine Selbstidentität zu wahren, ein ganzheitliches seelisch-geistiges Wesen unter Bedingungen zu bleiben, unter denen sich alle seine Bestandteile fundamental wandeln.

Diese Aufgabe nimmt im Lauf der Zeit an Aktualität nicht etwa ab, sondern fortlaufend zu. Dabei wachsen jedoch auch die Möglichkeiten ihrer Lösung, weil die Kraft des menschlichen Selbstbewusstseins trotz der vielfältigen zerstörerischen Wirkung, welche die moderne Zivilisation auf dieses ausübt, letzten Endes zuvor ungeahnte Schärfe erlangt hat.

Natürlich darf man die Hindernisse keinesfalls unterschätzen, die sich dem Menschen auf dem Weg der Erfüllung seiner Pflicht vor der Weltenevolution entgegenstellen, wenn er das Verständnis für den Sinn der Geschichte verliert, den Begriff des Fortschritts relativiert und überhaupt die Fähigkeit einbüßt, gewissermaßen in großem Stil zu denken, was kennzeichnend für die Epochen war, in denen die klassischen Welt- und Lebensanschauungen geschaffen wurden. Erinnern wir uns beispielsweise daran, dass für Hegel der Fortschritt im weltumfassenden logischen Prozess der Selbstentwicklung des Weltengeistes bestand. Als im folgenden das Bedürfnis aufkam, diesen Begriff dem Menschen anzunähern, ja ihn zu soziologisieren, betrachtete Auguste Comte, ungeachtet der falschen allgemeinen Schlussfolgerungen seiner philosophischen Doktrin, zu Recht den Fortschritt als Aufstieg des Wissens auf den Stufen der Vervollkommnung: Von der Theologie zur Metaphysik und zur Wissenschaftlichkeit. Dieser Prozess ändert seiner Auffassung zufolge die Struktur der menschlichen Gesellschaft progressiv. Was von ihm dabei tragischerweise außer Betracht gelassen wurde, war die Synonymität der Begriffe: des Aufstiegs des Wissens und des Aufstiegs des menschlichen Ich-Wesens. Nichts Konstruktives vermochten den Einseitigkeiten des Positivismus auch die neuesten idealistischen Anschauungen entgegenzusetzen, in welchen der Begriff des Fortschritts irrationalen Charakter annahm; diesen definierte man beispielsweise als „fatalen Kreislauf der Dinge“⁹⁴ oder als „ewige Wiederkehr“ (Nietzsche).

In der Anthroposophie wird der Evolutionsprozess in dem Sinne als progressiv aufgefasst, als in seinem Verlauf neue Formen des *Bewusstseins* – *Seins* geboren werden. In ihnen wird die Selbstentwicklung des absoluten Geistes entsprechend seinem Wesen objektiviert. Der logische Prozess ist die erste Manifestation dieser Selbstentwicklung im Anderen, und sie ist dem Sein des Subjekts immanent. Auf diese Art wird der Hegelsche Panlogismus in der anthroposophischen Gnoseologie ontologisiert, indem er im Sinne der progressiven Evolution durchdacht wird.

Der Fortschritt ist sowohl der Evolution als auch der Involution eigen; deswegen wandelt sich sein Charakter als Folge der Veränderungen, die in ihrer gegenseitig bedingten Einheit stattfinden. Eine dieser Veränderungen vollzog sich beim Übergang von der vierten (griechischen) zur fünften (heutigen) Kulturepoche. Damals begannen im Verhältnis „Welt – Mensch“ das Evolutive und das Involutive ihre Plätze zu tauschen, verlief ihre lemniskatenartige Metamorphose, als Ergebnis deren sich das Verhältnis „Inneres – Äußeres“ in der Ontogenese des Ich in sein Gegenteil verkehrte. Dieser Prozess war eine Projektion einer makrokosmischen Vollendung, die noch in der altatlantischen Wurzelrasse begonnen hatte, auf den irdischen Plan. Dann *begann* unser Evolutionszyklus in seine mittlere Phase einzutreten.

In den Kulturepochen der fünften, nachatlantischen Wurzelrasse ^{*)} nahm dieser makrokosmische Prozess kultur-historischen Charakter an und begann sich im menschlichen Geiste zu vollenden. So wurde die kultur-historische Entwicklung deswegen progressiv, weil der Mensch, allmählich sein Selbstbewusstsein entfaltend, bei dieser Entwicklung den Grundstein zu seiner eigenen individuellen Evolution legt (dadurch den Charakter der kultur-historischen Entwicklung bestimmend); als Ergebnis lebt eine Reihe von Eigenschaften, die zuvor Stammgut dieser oder jener Menschengruppen waren, im individuellen Menschen auf. Der Mensch beginnt in sich selbst mit dem Übergang zur Einheit seines eigenen phylo- und ontogenetischen Wesens in seiner seelisch-geistigen Wirkung. Auf diese Weise ändern die Teile der bekannten Identität Fichtes ihre Positionen. Hieß es früher Ich = Nicht-Ich, so lautet die Gleichung nun Nicht-Ich = Ich. Im ersten Fall galt in der objektiven Evolution: Wenn das Ich (d.h. Welten-Ich) gesetzt ist, dann gibt es ein menschliches, irdisches, sich in der Erfahrung der Begriffe und Wahrnehmung auslebendes „ich“. Nun heißt es: Wenn das „ich“ (d.h. das Nicht-Ich vom Standpunkt des Welten-Ich) gesetzt ist (und einer Evolution unterliegt), dann gibt es ein Ich, d.h. die Prozesse im ersten involviert ein zweites, welches zum immer höheren Ich des Menschen wird.

Solcher Art ist die Metamorphose, die der Mensch kraft des sich wandelnden Verhältnisses zwischen ihm und der Welt durchläuft. Die äußere objektive Evolution der Welt, deren Früchte der Mensch lange Zeit in sich selbst aufnahm, wurde zur

^{*)} Zum Inhalt des Begriffs „Wurzelrasse“ (einer aus 7 Unterrassen, oder Kulturepochen, bestehenden evolutionären Einheit) siehe GA 11 und 13.

besonderen Eigenschaft in ihm: zur Fähigkeit, in Begriffen zu denken und so die Welt zu erkennen. Seinen früheren involutiven Prozess begann er durch die Motive der Tätigkeit nach außen zu projizieren. Und dann entstand die Frage nach der Möglichkeit der Freiheit, der Selbstbedingtheit im „ich“.

In der geschilderten Metamorphose sind drei von uns betrachtete Kategorien der Entwicklung tätig: Evolution, Mensch, Bewusstsein. Im Grunde genommen ist dies dieselbe Triade, die Hegel seiner Wissenschaft der Logik (der Logik der Entwicklung, können wir sagen) zugrunde legt: Sein – Werden – Nicht-Sein. Alles, was wir getan haben, bestand darin, der Hegelschen Triade einen zur Erarbeitung universeller und nicht nur logischer Vorstellungen von der Evolution passenderen Charakter zu verleihen. Diese Triade – dies zu begreifen ist für uns sehr wichtig – bildet das zentrale Glied des dreieinigen Menschen, der aus Körper, Seele und Geist besteht (Abbildung 3). Seine Evolution umfasst zwei Etappen: Anfangs errichtet der weltumfassende wesenhafte Geist, der als Schöpfungsprinzip waltet, auf der Grundlage des Körpers (er ist dreiteilig) die menschliche Seele bis zu jener Stufe, wo das ihr äußerliche und sie bestimmende Prinzip – die Prozesse der Natur, der Offenbarung, das Imaginieren des Gruppenbewusstseins – zu ihrem Ende gelangen. In der zweiten Etappe entwickelt der Mensch in dem Maße, wie sich die Seele als Dreieinigkeit von Gefühlen, Gedanken und Willensäußerungen bildet, einen zur Selbstbedingung fähigen Geist. Er entsteht als denkendes Ich-Bewusstsein und als ein niedrigeres, alltägliches, waches „ich“. Dann beginnt das Weltprinzip in den Menschen überzugehen: In seine Seele, seinen Geist, sein „ich“.

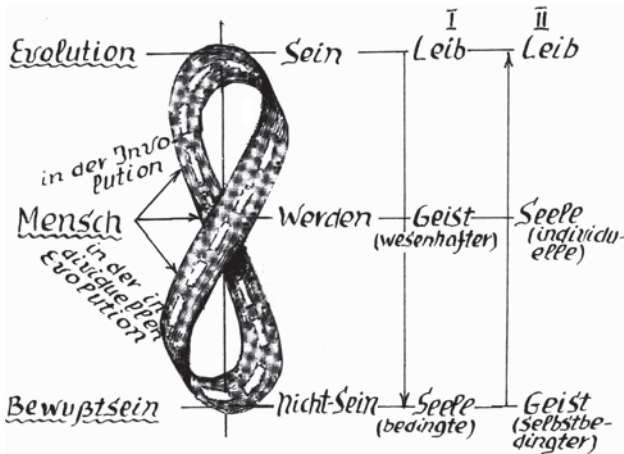


Abbildung 3

Der systemhafte Charakter des auf der Abbildung Dargestellten wird offensichtlich, wenn wir ihn auf die Evolution der Welt projizieren. Sie besteht, wie wir bereits wissen, aus sieben Äonen. Im Verlauf der ersten drei davon bildete sich – und entwickelte sich darauf – der dreieinige Leib, und zwar nicht bloß des Menschen, sondern der Welt; und der Mensch war ein makrokosmisches Gebilde. Angefangen beim irdischen (vierten) Äon erwarb der Menschenleib ein dem individuellen Ich entsprechendes Werden und sonderte sich deshalb in einer Reihe von Eigenschaften von der Welt ab. Der Mensch entwickelte im dreieinigen Leib die dreieinige Seele. Doch auch im irdischen Äon umweht den Menschen von oben der dreieinige Geist, als kosmisch bleibender Aspekt seines

dreieinigen Leibes: Geistesmensch, Lebensgeist und Geistselbst, oder, wie sie im alten Esoterismus hießen, Atma, Buddhi, Manas. Individuell gelangt der Mensch im Verlauf der drei künftigen Äonen in ihren Besitz. Um mit ihnen in Verbindung zu treten, obliegt es ihm, im irdischen Äon ein individuelles höheres Ich zu entwickeln, und dies bedeutet: eine freie Individualität werden, imstande sein, sich selbst sittliche Ziele zu setzen, die vom *Universum involviert* werden können.

In diesem Sinne verstanden ist der Mensch das *zentrale Systemobjekt* unseres Evolutionszyklus und daher das Maß aller Dinge. Aus der Welteneinheit ist er ausgegangen. Durch sein Werden war das individualisierende und daher differenzierende Wirken des Naturprozesses vorausbestimmt, der sich bis zum seelischen Organismus des Menschen erstreckt. In der Seele und teilweise auch im Geist des Menschen lebendig geworden, erwarb die Natur höheren Charakter, geriet in Widerspruch zu sich selbst und diente als Quell für die Entstehung des Dualismus zwischen dem Ich im Menschen und der Welt. In der Zukunft werden sich diese einander entgegengesetzten Teile eines einheitlichen Ganzen dank der Tatsache wiedervereinen, dass der Mensch in seinem *individuellen Geist* das „Gattungswesen“ der Menschheit in Besitz nimmt, dessen Teil er einst war, und zur Art an sich wird, sich mit seinem Archetyp, dem Urphänomen, identifiziert, seine Weltenidee erarbeitet, die „der freie Geist“ ist, und mit ihr eins wird. Das gesamtheitliche Bild des Systems „Mensch“ erhält in diesem Falle ein Aussehen, das auf Abbildung 4 dargestellt wird.

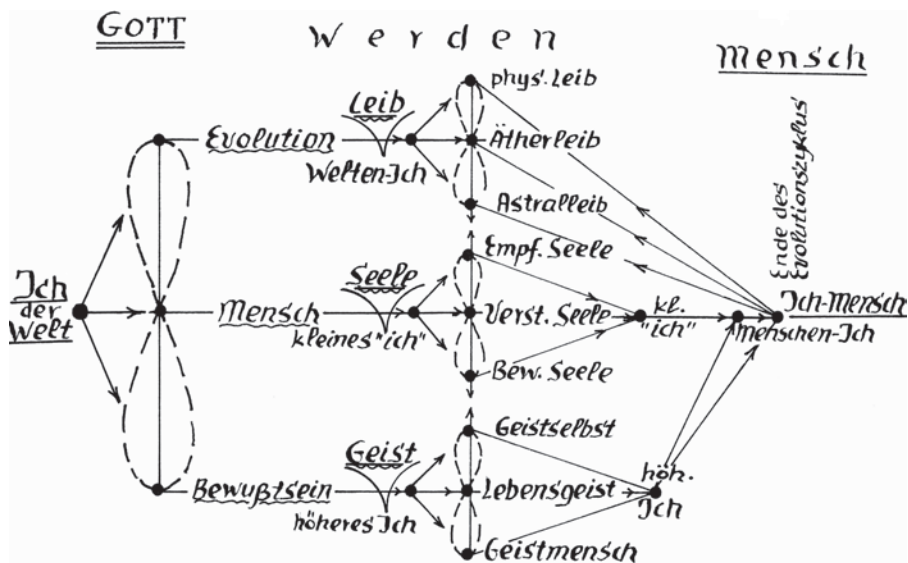


Abbildung 4. Das System „Mensch“

Als System hat der Mensch eine Vielzahl von Untersystemen. Alle Prozesse in ihnen tragen kraft des Grundgesetzes des ganzen Systems den Charakter dreiglied-

riger Metamorphosen. Beim Werden wächst das dreigliedrige Prinzip der lemniskatenartigen Metamorphosen zu dem siebengliedrigen aus und kehrt dann wieder zur Dreigliedrigkeit zurück, und aus ihr zur Einheit.

2. Die drei Etappen der Metamorphose des Bewusstseins

Strebt man danach, die Struktur, Existenz und Entwicklung der Welt, ihre Sphären, Reiche sowie schließlich die Rolle des Menschen in ihr zu begreifen, so muss man beachten, dass die in der Welt wirkenden Makrogesetzmäßigkeiten auf absolut allen Stufen des Seins zutage treten. Aus diesem Grunde werden die höheren Ebenen der Existenz, sich metamorphosierend, auf die niedrigeren projiziert. Mit einem Wort, wie die Alten sagten: In der Welt geht es oben zu wie unten.

Bereits im Vorwort zu diesem Buch haben wir das Thema der drei artenmäßigen Metamorphosen des Menschen gestreift. Das Wichtigste an ihnen ist für uns, wie die Weltengesetzmäßigkeiten in den Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Bewusstseins hervortreten. Wir wollen hier nicht bei der ersten Metamorphose verweilen, als Ergebnis deren der Mensch sich zum aufrecht gehenden Wesen entwickelte. Halten wir lediglich fest, dass durch sie die Voraussetzungen für die Entwicklung des Menschen zum denkenden Wesen geschaffen wurden. In seiner weiteren Entwicklung wurde ebenfalls alles durch die Kraft der Metamorphosen – qualitativer Umwandlungen – bewegt. Eine besonders wichtige solche trat durch die Geburt der griechischen Philosophie ins Rampenlicht.

Die materialistische Wissenschaft bemüht sich, die Existenz des reflektierenden Denkens bereits in ferner Vergangenheit, in den Zivilisationen Mesopotamiens, des alten Ägypten und Amerikas, zu beweisen, wobei sie die offenkundige, sich in den Kulturdenkmälern vielfach widerspiegelnde Tatsache ignoriert, dass das Denken der Menschen zu jener Zeit *bildhaft-mythologisch* war und Züge der imaginativen Bedingtheit aufwies. Ihre Mythologien entstanden nicht auf der Grundlage einer naiven Vergötterung der Natur infolge der Angst vor ihren Erscheinungen. Sie wurden von eingeweihten Priestern geschaffen und erfüllten die Rolle einer eigenartigen „Gnoseologie“, die dem Bewusstseinszustand der Masse einfacher Menschen angepasst war. Dieses Bewusstsein trug bei ihnen wahrnehmenden Charakter und lebte in der Sich-Identifizierung mit den mythologischen Bildern; es nährte sich von halb-hellseherischen übersinnlichen Visionen, wobei es diese auf die irdischen Verhältnisse projizierte.

Wenn wir fünf bis sechs Jahrtausende in die Vergangenheit zurückgehen, finden wir dort das Bewusstsein der Menschen erfüllt von vorwiegend übersinnlichen Erlebnissen. Die Welt der sinnlichen Realität stellte sich dem Menschen damals gewissermaßen wie im Nebel dar, in Gestalt eines Traumes, der sich aus demjenigen, was übersinnlich wahrgenommen wurde, verdichtete. Deshalb war der einzelne Mensch in allen Lebensbeziehungen hilflos und bedurfte der ständigen starken Führung jener, die ihrer Zeit in der Entwicklung voraus waren. Von sich selbst erfuhr

jener Mensch des Altertums größtenteils indirekt, durch das Gruppenleben der Gemeinschaft, zu der er gehörte. Diese diente für ihn gewissermaßen als *Spiegel* der Selbsterkenntnis. Alle Erscheinungen der umgebenden Welt nahm er als direkte Folge von Ereignissen wahr, welche in der Welt des Übersinnlichen geschahen. Sein Bewusstsein war tatsächlich wahrnehmend, denn er sah übersinnlich, was das Wesen der Dinge ausmacht. Indem er sich mit diesem identifizierte, durchlebte er jede Erscheinung als Teil irgendeines höheren Ganzen. So sah dieser eigentümliche „Lebens-Monismus“ der Alten aus.

Was den Menschen zur Absonderung trieb, waren die Veränderungen, die sich in der Welt seiner Wahrnehmungen abspielten. Die Wahrnehmungen begannen immer sinnlicher zu werden, und ihr übersinnlicher Teil begann zusehends zu erlöschen. Dieser Prozess ging Hand in Hand mit einer engeren Vereinigung des physischen Leibes mit dem Ätherleib und dem Astralleib. Dies bedeutet, dass im Menschen eine Stärkung der involutiven Prozesse erfolgte. Durch die Sinnesorgane begann er die Welt in sich aufzunehmen, die ihm in Wahrnehmungen gegeben war, doch andererseits begannen in seinem Inneren als Gegenstück zu den Wahrnehmungen Begriffe aufzusteigen – Schatten intelligibler Wesenheiten. Indem er die einen mit den anderen vereinte, ging der Mensch zur Entwicklung *eines eigenen* seelischen Lebens über. Von früheren Visionen konnte er nun *wissen*; ihr übersinnliches Wesen wurde zum Mythologem, das man mit der Erfahrung sinnlicher Wahrnehmungen verknüpfen und so ihren Wesensgehalt erkennen konnte. Darauf gründete die griechische Kultur. Der Mensch, der damals, sagen wir, einen Bach anschaute, *wusste*, wie dessen Elementargottheit hieß, bekam diese selbst jedoch nicht zu Gesicht.

Aus diesem Grunde bildet sich in der Antike ein ungeheures Pantheon von Göttern, Halbgöttern und Naturgeistern. Diese sind direkte Vorläufer des nachfolgenden „Pantheon“ von Kategorien und Begriffen der Philosophie, die alle ihrem Wesen nach real und nur in der Erscheinung dem reflektierenden Denken wesenslos sind. Wo es in späteren Zeiten ein Streben gab, ihre wesenhafte Natur wenigstens teilweise zu bewahren, entstanden die Begriffe der Mystik, des Okkultismus, der Alchemie, der Zahlenmagie und auch eine höchst eigentümliche Form der darstellenden Kunst – die Ikonenmalerei.

Eine kolossale Metamorphose durchlebt im Prozess dieser Umorientierung der Entwicklungsfaktoren der Mensch. Und wenn man den Sinn der Kulturgeschichte zu begreifen lernt, kann man diese evolutionären Veränderungen förmlich mit Händen greifen. Deshalb lohnt es sich, beispielsweise die Helden der Homerischen Ilias mit den Teilnehmern der sokratischen Dialoge zu vergleichen, den Charakter ihres Umgangs miteinander, und dann wird es sofort klar, dass wir es mit zwei vollständig verschiedenen menschlichen Typen zu tun haben. *) Sogar unter den Schülern des Sokrates sind die Unterschiede der Art und Weise des Denkens (nicht bezüglich

*) Ulixes ist zwar auch geschickt, doch ist er archetypisch.

des Umfangs ihres Wissens) dermaßen erheblich, dass man sie in unserer Zeit mit den Unterschieden zwischen Heranwachsenden und Erwachsenen bezeichnen könnte.

Führen wir zur Veranschaulichung ein prägnantes Beispiel an. Im Dialog „Das Gastmahl“ (Symposion) wird uns gezeigt, wie Sokrates versucht, in seinen Schülern (was er ständig tut) das begriffliche Denken zu erwecken, dem, was er bereits im voraus weiß, die Zukunft der Welt gehört. Er regt sie dazu an, den *Begriff* der Liebe zu erarbeiten. Sie jedoch antworteten auf seine andeutenden Fragen in der Sprache der Mythologie. Seine Fragen zu durchdenken und dazu noch in Begriffe umzuwandeln, sind sie nicht imstande, und sie benutzen sie als Wahrnehmungsvorstellungen. So sagt Phaidros mit Begeisterung zu Sokrates, dass „Eros ein großer Gott sei... auch besonders seines *Ursprunges* wegen. Denn dass der Gott zu den ältesten gehört, ist ehrenvoll“. In diesen Worten klingt zweifellos die Bestrebung mit, Urteile zu erarbeiten, was in der Epoche Homers noch nicht der Fall war, geschweige denn vor ihm, als den Menschen die Mythen ganz einfach als Vorbereitung zu kultischen Handlungen erzählt wurden. In den Worten des Phaidros tritt bereits eine individuelle und nicht in einer Richtung fixierte Lebenserfahrung zutage. Noch stärker tritt sie bei Pausanias in Erscheinung, der folgert: „Denn wenn es nur *einen* Eros gäbe, dann wäre das ganz schön. Nun aber gibt es eben nicht nur einen. ... ohne Eros [gibt es] keine Aphrodite“; und dann gibt es noch einen niedrigeren, „gemeinen“ Eros. – Dies ist ohne jeden Zweifel bereits der Beginn der Dialektik und philosophischen Ethik. Im Geiste dieser letzten äußert sich Agathon: „Eros... der glücklichste unter ihnen [den Göttern] ist, weil der schönste und beste“ ist, u.s.w.

So kündeten die Griechen unmittelbar vom Beginn der Intellektualisierung ihres gottbelebten, bildlichen Denkens. Hier sind bereits Züge des künftigen, wissenschaftlichen Denkens mit seinen Methoden der Klassifizierung, Erkenntnis der Objekte in der Entwicklung, durch den Widerspruch etc. vorhanden. Doch Begriffe finden wir bei diesen Griechen noch nicht. Mit ihnen umgehen können vorerst nur wenige. Einer von ihnen ist Sokrates selbst. Aus pädagogischen Gründen ist er dazu genötigt, sich der Denkart seiner Zöglinge unterzuordnen, doch seine Fragen lauten philosophisch: „ob Eros auch ein solcher ist, dass er jemandes Liebe ist oder niemandes? ... und ob sie [die Liebe] wohl schon habend, was sie begehrt und liebt, es begehrt und liebt, oder es nicht habend?... Ob es nicht statt zu scheinen vielmehr notwendig so ist, dass das Begehrende begehrt, wessen es bedürftig ist, oder nicht begehrt, wenn es nicht bedürftig ist?“

Der im alten Griechenland erfolgende qualitative Übergang von einem Kulturtyp zu einem anderen mündete in die seelisch-geistige Phylogenese, aber auch in die Vererbungskräfte des größeren Teiles der Menschheit. Doch anfangs bildete sich eine gewisse Art evolutionärer Schwelle. Bei jenen, welche sie überschritten, überwand, wandelten sich sogar die organischen Strukturen des Leibes, und jene, die sie nicht zu überwinden vermochten oder aufgrund einer besonderen Bindung an das Alte dies nicht wollten, blieben gezwungenermaßen zurück, was sich im fol-

genden in den Unterschieden zwischen den Kulturen der Völker äußerte. Diese Unterschiede sind freilich vielfacher Art, und man muss verstehen können, was in ihnen dem Fortschritt dient und was sich als Atavismus erweist. In unserer Zeit neigen wir beispielsweise dazu, den Materialismus und die materielle Kultur dafür zu tadeln, dass sie sich vom Geist losgerissen haben, und auf die Spiritualität der östlichen oder alten Kulturen hinzuweisen. Doch gerade der Materialismus hat den Menschen an die Schwelle noch einer – der neuesten – Metamorphose geführt. Der Spiritualismus des Osten aber ist für Europa eine bereits durchschrittene Epoche; es bewegt sich auf eine qualitativ andere Geistigkeit zu.

Um die Natur dieser alten Schwelle besser zu verstehen, wollen wir uns drei Ebenen der Weltentwicklung vorstellen. Auf der untersten von ihnen verdichtet sich die Sphäre der sinnlichen Wahrnehmungen. Auf der obersten Ebene vollzieht sich die Umwandlung der imaginativen Welt, der Welt intelligibler Wesen, der Welt der Metahistorie in Übereinklang mit den neuen Aufgaben der Entwicklung. Zwischen der untersten und der obersten Ebene verläuft der Weg des Werdens des menschlichen Selbstbewusstseins, des Ich (siehe unten Abb. 5). Auf diesem Wege ist der Mensch mit der Verbindung der sinnlichen Wahrnehmungen und ihren ideellen Entsprechungen beschäftigt. So wird die erste Realität des individuellen menschlichen Ich gewoben. Den Wolken gleich schwebt über dem Menschen die Welt der kosmischen Intelligenz, und von ihr aus verläuft der Strom der Ideen all jener Dinge, die der Mensch in der sinnlichen Welt wahrnimmt, in seinen Kopf. Sie strömen mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes in dem Maße, wie sich die individualisierten Wahrnehmungen herausbilden. Sie selbst sind auch die Wahrnehmungen. Der Philosoph Griechenlands reflektierte sie noch nicht so, wie wir dies tun. Er wob eine für ihn einheitliche Realität aus zwei Arten Wahrnehmungen (wenn man Wahrnehmungen als Objekte und nicht als Prozesse verstehen will). Sie blieben für ihn Ausflüsse der Welteneinheit, und darum quälte sich der Grieche noch nicht mit dem philosophischen Problem des Dualismus ab, das dem Menschen seit den Zeiten Descartes' so zu schaffen macht. Was den Monismus betrifft, so wurde man sich dessen als Problem der Philosophie schon damals dank Aristoteles bewusst. Wenn wir uns nicht irren, ist Nikolaj Losskij der einzige Philosoph, dem es gelungen ist, die monistischen Züge im philosophischen System des Aristoteles aufzuspüren. In seiner „Metaphysik“, so schreibt Losskij, denke Aristoteles über die Natur zweier Prinzipien nach: Der Kraft (Materie) sowie der Form, deren untrennbare Einheit das tatsächliche Wesen offenbart. Die Formen können für Aristoteles sowohl abstrakte Begriffe als auch „konkret-ideale“ Prinzipien sein, von denen Gott selbst eines ist. „Die Kraft, die von dieser Form gelenkt wird, ist eine lebende Wesenheit, die nach der Verwirklichung einer Vielzahl von Zielen strebt, welche nur im Prozess der Entwicklung erreichbar sind.“⁹⁵⁾ Die abstrakten Formen sind konkret-ideellen unterworfen: den Substanzen, die der konkrete Geist „mit dem unendlichen Inhaltsreichtum der Existenz“ sind. An der Spitze aller Formen bei Aristoteles, fährt Losskij fort, steht Gott, und „die Welt als *lebendiges Ganzes* strebt nach eben dieser

höchsten Form. Beim Streben nach diesem unendlich hohen Ziel und auf dem Weg dazu, über eine Reihe von Vermittlungsstufen, verwirklicht die Welt in sich immer mehr und immer höhere Formen, die sie auf die Stufe stetig wachsender Geistigkeit emporführen. Es verhält sich so, dass die Materie (Kraft) vor allem die Formen elementarer Substanzen annimmt: Der Erde, des Wassers, der Luft, des Feuers. Weiter verkörpert sie, ohne diese Formen zu verlassen, als Ergänzung zu ihnen und auf ihrer Grundlage in sich höhere Formen: Die Pflanzen, die Tiere, den Menschen. Auf diese Weise besteht beispielsweise der Mensch immer noch aus jenen ursprünglichen Elementen (alchemistischen Elementen; d.Verf.): Erde, Wasser usw., doch in seiner Tätigkeit machen sich die höheren geistigen Ziele den ganzen Körperbau so untertan, dass die stofflichen, irdischen usw. *Qualitäten* (Hervorhebung von uns; d.Verf.) in beträchtlichem Maße überwunden werden und in den Hintergrund treten.“⁹⁶) Dieses von Aristoteles entworfene Weltbild, so schließt Losskij, „verdient schon fast die Bezeichnung *Monismus*, weil in ihm von Anfang bis Ende jedes wirkliche Sein als untrennbare Einheit von Kraft und geistiger Ordnung ihrer Tätigkeit gezeichnet wird.“⁹⁷) Es ist der Monismus des konkreten Ideal-Realismus, „d.h. eines Systems, das in der Sphäre des ideellen (geistigen) Seins nicht nur abstrakte Ideen, Regeln, Gesetze usw. findet, sondern auch ... Substanzen...“.⁹⁸)

Auf diese Art und Weise erkannte die zivilisierte Welt in Gestalt ihrer hervorragendsten Vertreter Sokrates, Platon und Aristoteles innerhalb eines kurzen, nicht mehr als ein Jahrhundert umfassenden Zeitraums, dass sie vor einer völlig neuen Realität stand, in der es galt, die frühere, existentielle Einheit der Welt zu finden, zu begründen, indem man neben der wahrnehmenden die begrifflich-gedankliche Tätigkeit entwickelte, zwischen den Wahrnehmungen begriffliche Verbindungen fand und, mehr noch, in die Sphäre des reinen Denkens emporstieg. Aristoteles war vermutlich der erste, der erfolgreich die von uns beschriebene evolutionäre Schwelle überschritt (d.h. Metamorphose durchlief). Und das erste, was er auf der anderen Seite der Schwelle tat, bestand darin, die früheren (in Wirklichkeit ewigen) Grundlagen des Seins in ihrer neuen Form zu suchen. Er schuf ein System der Philosophie, dessen Monismus noch Züge des alten Esoterismus besitzt, aber auch die Wissenschaft der Logik. Jahrtausende lang nährt dieses die verstandesmäßige Philosophie, bis Rudolf Steiner seine Grenzen erweitert, die Lehre vom reinen erkenntnistheoretischen Monismus glänzend entwickelt, welche dem Menschen als Instrument beim Überschreiten einer weiteren evolutiven Schwelle dient, die in den letzten 100 bis 150 Jahren entstanden ist und jenseits welcher die Freiheit unser harrt.

Zwischen der ersten und dieser letzten Schwelle überschritt die europäische Menschheit noch eine Schwelle, die leider unterschätzt und in der Philosophiegeschichte falsch gedeutet wird. Wir denken an die Epoche der Hochscholastik. Im Grunde ist es, wie schon im Fall der Weltanschauung Goethes, nur dank Rudolf Steiner möglich geworden, ein seiner Rolle in der geistigen Entwicklung der Menschheit entsprechendes Verhältnis zu diesem bemerkenswerten Phänomen des Geistes zu finden. Die Metamorphose des Bewusstseins, die der Mensch damals zu

erfahren begann, öffnete jener Entwicklung des Gedankens die Tore, die sich im Idealismus des 19. Jahrhunderts offenbarte und in der Richtung, die von Goethe zu Steiner geht, das Problem des anschauenden Urteils erzeugte.

Das Denken der Scholastiker, in erster Linie Thomas von Aquinos, ist vor dem Hintergrund eines mächtigen esoterischen Plans zu sehen, auf dem sich ein rein geistiger Kampf um die Christianisierung der gegenwärtigen Kulturepoche abspielt. Die Interpretation, welche die katholische Kirche jenem Kampf gab, spiegelt ihren Kern in keiner Weise wider.

Als Philosoph beruft sich Thomas von Aquino fortlaufend auf Aristoteles. Parallel dazu finden die Lehren Platons von den intelligiblen Wesen eine großartige, ihrem esoterischen Charakter entsprechende Fortsetzung. Sie treten bei Thomas von Aquino in Verbindung mit der Logik und der Metaphysik des Aristoteles auf. Er hat wahrhaftig die Synthese dieser beiden großen philosophischen Richtungen vollzogen und dadurch das Prinzip des monistischen Ideal-Realismus begründet, auf dem Rudolf Steiner seine Erkenntnistheorie und Methodologie errichtete.

Zur Zeit Thomas von Aquinos gelangte die Lehre des Aristoteles, indem sie ihre eigenartige Adaptation in der Welt der arabischen Gelehrsamkeit erfuhr, nach Spanien. Im Spanien des 10. bis 12. Jahrhunderts lehrten arabische Weise, Schüler des Averroës, doch auch dieser selbst, der Kosmos sei voll von der universell herrschenden Intelligenz. Wenn ein Mensch geboren werde, fließe einer ihrer Tropfen in seinen Kopf und erfülle seinen Leib; sterbe er jedoch, so kehre der „Tropfen“ in sein allgemeines „Reservoir“ im Weltall zurück. Daraus folgt, dass der Mensch keine persönliche Unsterblichkeit besitzt.

Diesen Ansichten über die Unsterblichkeit traten die Scholastiker-Dominikaner schroff entgegen, welche darauf beharrten, der Mensch sei *persönlich* unsterblich, und deshalb sei die Lehre des Averroës eine Häresie (siehe GA. 237, S. 164). Dieser Streit der Scholastiker mit der Lehre des Averroës ist voll tiefen Sinns. Von ihrem Ausgang hing der weitere Verlauf der europäischen Zivilisation ab. Und er wäre weniger tragisch verlaufen, wäre die Lehre Thomas von Aquinos eine Errungenschaft der Philosophie geblieben und nicht von der Kirche kanonisiert worden. Dann litte die moderne Zivilisation nicht an einem solchen, fast schon „chronischen“ Unvermögen, die Anthroposophie zu verstehen.

Der Kern der Sache besteht darin, dass die persönliche Unsterblichkeit, von der die Scholastiker sprachen, wie Rudolf Steiner erhellt, „eigentlich eine Wahrheit erst (ist,) seitdem die Bewusstseinsseele langsam und allmählich in die Menschheit eingezogen ist.“ (Ebenda, S. 166.) Gemeingut der Menschheit aber wurde dieses höchste Element der Seele darum, weil ab dem 9. und 10. Jahrhundert die Substanz der kosmischen Intelligenz zu den Menschen hinabzusteigen und in ihnen „individuelle Menschenerkenntnis“ zu werden begann. (Ebenda.)

Aristoteles lebte in einer Epoche, in der die Intelligenz genau so wirkte, wie Averroës sie beschrieb, d.h. sie war eine Gruppenintelligenz. Doch jene, welche schon damals zum begrifflichen Denken vorgestoßen waren, begannen in sich die

individuelle Manifestation der kosmischen Intelligenz zu erleben. Aristoteles gehörte zweifellos zu diesen Menschen, auch wenn er die Intelligenz in sich als Erscheinungsform der Pan-Intelligenz betrachtete. Dies hinderte ihn übrigens nicht daran, von der nachtodlichen Existenz der Seele zu sprechen. Doch die persönliche Unsterblichkeit war im Verständnis der Griechen etwas Ephemeres im Vergleich zu dem, wie sie später, angefangen bei der Epoche der Scholastik, aufgefasst wurde. Der Kreis jener, welche die scholastische Lehre entwickelten, bildete die Vorhut der nahenden Epoche der Bewusstseinsseele. Sie involvierten die kosmische Intelligenz, und nun, wo sie tatsächlich Besitz des individuellen menschlichen Geistes geworden ist (dieser Prozess ist noch in vollem Gange), verleiht sie dem Subjekt die Kraft, ein rechtmäßiges Glied in der personifizierten Struktur der Welt zu werden. So erwirbt man wahre Unsterblichkeit, die neues Licht auch auf das Problem der Erschaffung der Seele wirft.

Die Ansicht des Averroës über die kosmische Intelligenz entsprach der Stufe des Gruppenbewusstseins. In diesem Fall durchdenkt der Mensch, auch wenn er angefangen hat, in Begriffen zu denken, diese eigentlich noch nicht, sondern nimmt sie eher immer noch als von oben kommend wahr. Etwas Höheres denkt dann in ihm (doch die Inspirationen können auch dunklen Charakter tragen). Wenn man auf diese Weise denkt, reicht es, in der Seele ein Spannungsfeld des Verstandes zu schaffen, und die Ideen werden sich einfinden; man braucht sie nicht selbst zu entwickeln. Thomas von Aquino bezeichnete sie als Ideen „vor den Dingen“. Kant definierte sie als a priori existierend. Rein positiv als solche erweist sich die Idee des Glaubens, doch nur, wenn sie in Verbindung mit Christus – dem Gott des menschlichen Ich – vorgebracht wird. Dieser sagt: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ (Johannes 20, 29.)

Im Mysterium der Menschwerdung Christi vereinte sich die höhere, universelle Idee des Menschen (Pilatus: *Ecce homo*) mit dem irdischen Menschen, was bewirkte, dass die intelligible Welt in immanente Verbindung mit dem individuellen menschlichen Geist trat. Die Ideen drangen in den denkenden Menschen ein, wie sie in der Evolution seit deren Beginn ständig in die sich aus ihnen verdichtenden Reiche der Natur eingedrungen waren. Die Ideen „in den Dingen“ und im Menschen wurden zu zwei Teilen einer Identität, die sich nur in der Form der Erscheinung unterscheiden; darum ist es möglich geworden, die Ideen in den Dingen der Welt zu erkennen, indem man sie ideell wahrnimmt. Diese Tatsache, die einen radikalen Wandel der Konstellation des Menschen in der Struktur der gesamten Welt bedeutete, bemühten sich bereits die Scholastiker zu verstehen und begrifflich auszudrücken. Sie war für den Menschen gleichbedeutend mit jener Schwelle, jenseits welcher die Epoche des Intellektualismus begann, des nackten Verstandes (was die Opponenten der Scholastiker, die Nominalisten, sehr wohl spürten).

Es nahte die Epoche der Bewusstseinsseele. Die Scholastiker bereiteten sie so vor, dass in ihr auch unter den Bedingungen des vorherrschenden Intellektualismus die Kenntnis von der Realität der Welt der Ideen erhalten blieb, das Bewusstsein,

dass der Mensch, indem er sie von den Dingen befreit, eine *neue* Realität in der Welt erschafft. Doch kam es so heraus, dass man die Scholastik hinter dem Kirchengaun einsperrte, wo man bis zum heutigen Tage an das Gruppenbewusstsein, d.h. im Grunde an Averroës appelliert. Die Umwandlung der kirchlichen Scholastik in eine Glaubenslehre sicherte Averroës auch einen weltlichen Sieg über sie, was zum gigantischen Hindernis auf dem Weg zur wahren geistigen Emanzipation der Persönlichkeit wurde, auf dem Weg der kosmischen Tatsache des *Niedersteigens der Pan-Sophia in das individuelle Ich* des Menschen, und folglich auch auf dem Wege des Verständnisses des Christus-Impulses.

Dies war ein luziferisches Wirken. Gerade es führte zuerst innerhalb der Kirche zu einem Gegenschlag ahrimanischer Kräfte, der sich von Roscelin (11. Jahrhundert) über Ockham (14. Jahrhundert) bis zu Suarez (Ende 16. Jahrhundert) dahinzog; danach waren bereits alle Voraussetzungen für den Auftritt des Materialismus und des Positivismus gegeben. Was die Nominalisten nicht zu Ende geführt hatten, das vollendeten Leibniz, Descartes und andere, welche die Scholastik in ihrer, um es in moderner Sprache zu sagen, kirchlichen „Verpackung“ bekämpften.

In der Strömung des Nominalismus-Positivismus hat man die Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit ganz einfach unter den Tisch fallen lassen. Durch das Wirken ahrimanischer Kräfte geriet die kosmische Intelligenz im Menschen in eine bedrohliche Lage. Sie war niedergestiegen, um dann von neuem in geistige Höhen aufzusteigen und den Menschen mit sich hinaufzuziehen. Indem er sie in der abstrakten Vernunft mit der Erde verbindet, strebt Ahriman danach, sie für sich zu gewinnen, in die Anti-Welt unternatürlicher Kräfte hinabzuzerren. Vor dem Menschen steht seit dem Ende des Kali-Yuga die Aufgabe, ein Verhältnis zur Intelligenz in der ideellen Wahrnehmung zu finden, wozu es notwendig ist, abermals bestimmte Transformationen in Seele, Geist und Körper hervorzurufen. Doch die Rückkehr zur Anschauung der Gedanken-Wesen muss auf rein individueller Grundlage erfolgen. Rudolf Steiner machte die Überschreitung jener Schwelle für die ganze Kultur und Zivilisation möglich (Abbildung 5).

Somit haben wir nun Klarheit darüber gewonnen, dass seit ungefähr drei Jahrtausenden eine ständige Formierung des individuellen menschlichen Bewusstseins vor sich geht, des Selbstbewusstseins. Sie stellt eine Art geistiger Geburt dar, nach welcher der menschliche Ich-Geist ganzheitlichen Charakter erwirbt. Seine Geburt vollendet sich im Resultat dreier Metamorphosen, durch die faktisch alles bedingt ist, was mit der Menschheit auf historischer, geistiger, sozialer, politischer und anderen Ebenen geschieht. All das hat in diesen Metamorphosen seinen urphänomenalen Quell, den Anfang seiner Kausalzusammenhänge.

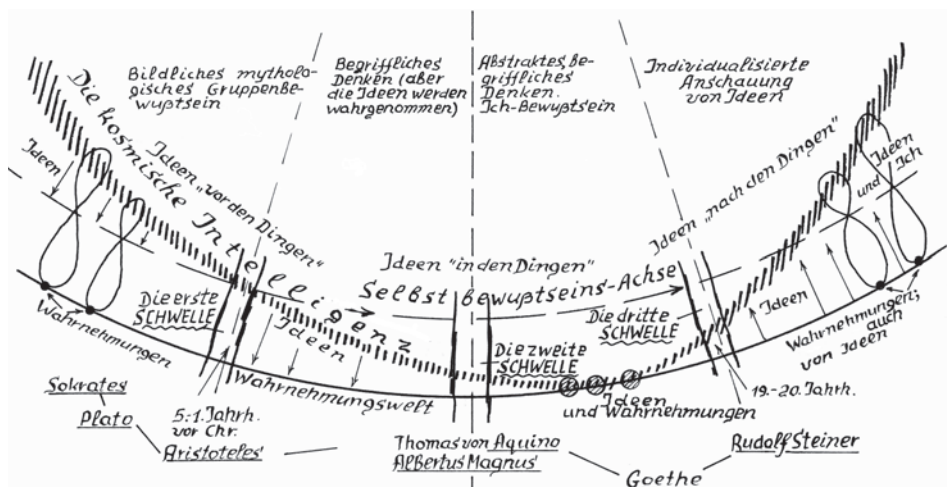


Abbildung 5

Die kulturelle Umwelt übt zweifelsfrei auch eine Rückwirkung auf den Menschen aus, doch hier heißt es unbedingt verstehen, dass es der Mensch in seiner Wechselbeziehung mit der Umwelt mit *seiner eigenen Tätigkeit und ihren Früchten* zu tun hat, d.h. *seine Entwicklung erhält selbstbedingenden Charakter und vollzieht sich nach dem Typus der Weltevolution: Im Zusammenspiel von Evolution, Involution und Schöpfung aus dem Nichts.*

Gerade dieses Problem der Selbstbedingtheit des Geistes (des Motivs der Tätigkeit) hat Rudolf Steiner durchdacht. Er zeigte, dass das Hauptsächliche an ihm darin besteht, wie wir auf die erkenntnistheoretische Grundfrage antworten: Kann das denkende Bewusstsein selbstbedingt sein? Die Antwort auf diese Frage gilt es mit den vereinten Kräften der Philosophie und Psychologie unter Hinzuziehung in einer bestimmten Etappe der Ergebnisse der übersinnlichen Erkenntnis zu suchen, d.h. aus der gesamten Fülle der menschlichen Erkenntnis und des Seins.

Es existiert ein seit langem anerkanntes Axiom, laut dem die Grenzen der Logik durch die formellen Regeln des Denkens bestimmt sind. Nach Ansicht Kants verdankt die Logik ihre Erfolge dem Umstand, dass „sie berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objekten der Erkenntnis und ihrem Unterschiede zu abstrahieren“⁹⁹). Doch weder Kant noch Hegel noch die Vielzahl anderer Philosophen haben bemerkt – und wünschten es auch gar nicht zu bemerken –, dass sich *die Formen des Verstandes selbst ändern können*. Und wenn, wie Kant behauptet, die Logik seit den Zeiten des Aristoteles weder einen Schritt nach vorn noch einen Schritt zurück getan hat, dann folgt daraus durchaus nicht, dass dies immer so sein wird. Unverändert bleibt bloß die Logik des abstrakten Denkens, doch wenn sich das Denken ändert, dann muss sich *unvermeidlicherweise* auch die Logik ändern.

Daraus folgt keineswegs, dass dann sogleich eine *Verwischung* der Grenzen der Wissenschaften eintreten wird, welche, wie Kant zu recht bemerkt, „nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften (ist)“. ¹⁰⁰⁾ Doch die Vermischung der Wissenschaften muss man von ihrer gegenseitigen Bereicherung unterscheiden. Wenn die Quantenmechanik und die Relativitätstheorie eine Symbiose mit der östlichen Philosophie einzugehen wünschen, kommt dies einer Verwischung der Grenzen der Wissenschaften gleich. ^{*)} Wenn aber Eduard Hartmann und Schopenhauer sich der Philosophie des Unbewussten zuwenden und dabei die Grenzen der von Kant festgelegten Logik verletzen, so haben wir es mit einer rechtmäßigen Erweiterung der wissenschaftlichen Suche zu tun. Ebenfalls wissenschaftlich rechtmäßig ist Losskijs Beweis der intuitiven Natur des Denkens.

Von einer Verwischung der Grenzen der Wissenschaft kann auch dann nicht die Rede sein, wenn wir anerkennen, dass der Mensch ein „integraler Bestandteil der Welt“ ist, und fragen: Und was ist das für eine Welt: eine materielle, eine „Variationswelt“ oder eine einheitliche in ihrer sinnlich-übersinnlichen Realität?

3. Die Christologie der Dialektik

Der kulturhistorische Prozess hat die objektive Evolution des Menschen durch das Entstehen jener Form seines individuellen Geistes gekrönt, die sich auf das begriffliche Denken gründet. In ihm wiederholen sich die Makro-Gesetzmäßigkeiten der vergangenen natürlichen und dann seelisch-geistigen Phylogenese in den Gesetzen der Logik. Ihres Abstrakten bedient sich die Ontogenese des Selbstbewusstseins, die in jedem ihrer Momente eine Synthese der Elemente der früheren geistigen Phylogenese mit den Elementen ihrer künftigen Zustände erzeugt. So funktioniert und existiert deshalb ein augenblicklicher Punkt des niedrigen „ich“, wenn es Vorstellungen bildet und dialektisch denkt.

Die makrokosmische Phylogenese des Menschen hat als Grundlage das Göttliche Bewusstsein, in dem Momente des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen sich zugleich in der Entwicklung und in dem Dauernden befinden, d.h. zu einer höheren Einheit verschmolzen sind. Diese Sphäre bleibt beim Menschen im Unbewussten. In sie eindringen kann man in erster Linie, wenn man die Sphäre der Erinnerungen erweitert, mit dem Selbstbewusstsein dorthin vordringt, wo in den vergangenen Zuständen der Welt die Erinnerung entstand oder erst gerade die objektiven Voraussetzungen für ihr Entstehen geschaffen wurden. Und je weiter wir in unsere Vergangenheit vorstoßen, die auch die Vergangenheit der Welt ist, desto mehr eröffnet sich unsere Zukunft. Bedeutet dies, dass die Zukunft vorausbestimmt ist? Phylogenetisch gesehen ja. In der Sphäre des Dauernden existieren die künfti-

^{*)} Die indische Philosophie ist durch und durch esoterisch; sie fußt auf der Wahrnehmung der Ideen und ist nicht im geringsten auf logischem Wege entwickelt. Ihr Logik zu verleihen versuchte man erst im nachhinein.

gen Zustände der Welt gemeinsam mit den vergangenen. Doch, wiederholen wir es, dies vollzieht sich lediglich im *Göttlichen Bewusstsein*, welches aus der Gesamtheit der höheren Ich-Wesen besteht. In der Entwicklung bildet dieses Bewusstsein schöpferisch verschiedene Zustände *des Lebens* und *der Form*. Und den Menschen obliegt es, zu einem bestimmten Zeitpunkt selbst schöpferisch in den Prozess der geistigen Ontogenese einzugreifen. Doch weil dieser in seiner schöpferischen Potenz eine *Neubildung* im Evolutionszyklus darstellt, wie könnte dann das von ihm Geschaffene im Weltenplan vorausbestimmt sein?

In der Anthroposophie eröffnet die Lehre von der Evolution, die sich über unseren ganzen Evolutionszyklus erstreckt, dem Menschen im Grunde sein Unbewusstes, und er erkennt die Bedingungen und Arten seiner freien Entwicklung in der Sphäre des Bedingenden, das letzten Endes ganz einfach Gott Selbst ist. Im Göttlichen Schoss ist es dem Menschen vorausbestimmt, ein freier Geist zu werden. Und wenn dies jemandem als eine Begrenzung der Freiheit vorkommt, dann heißt dies, dass der Nominalismus in seiner Weltsicht zum dominierenden Faktor geworden ist.

So begleitet seine Vergangenheit den Menschen immerfort. Sie strebt danach, sich zu wandeln, in die Zukunft zu metamorphosieren, und zwar vor allem auf dem Schauplatz des denkenden Bewusstseins. Dank letzterem wird der Mensch zum Schöpfer der Zukunft, und das erste, was ihm bei dieser schöpferischen Tätigkeit zu seiner Verfügung steht, ist die dialektische Selbstbewegung des Gedankens. Wenn wir uns ihm stellen – und dies können wir nur bei höherer geistiger Aktivität tun –, sind wir fähig zu erleben, wie sich der Weltenprozess vollendet, wobei er uns in seiner Widerspiegelung erreicht.

Wir wollen versuchen, das Gesagte mittels einer Abbildung zu erhellen (Abbildung 6). Dabei bedienen wir uns des Symbols einer Schale. An ihrer linken Grenze vollzieht sich der Niederstieg des Ich in die Materie, was zum Ergebnis führt, dass das abstrakte Denken entsteht. Dieses ist der niederste Punkt des Abstiegs, hinter dem es selbst der Metamorphose ins Anschauen unterliegt, und dann beginnt der Aufstieg des Ich. Wenn wir reflektieren, befinden wir uns am Punkt der Gegenwart; in ihm kann sich der ganze Inhalt der gewordenen Welt spiegeln. So kommen die Thesen der dialektischen Triaden zu uns. Um in die Zukunft vorzustoßen, müssen sie *aufgehoben* werden, d.h. nicht abgeschafft, sondern metamorphosiert. In diesem Sinne negiert die Zukunft die Vergangenheit stets. Aus ihrem Zusammenprall erwächst der Moment der Gegenwart: Synthese, Urteil, welches für die These zur Form ihrer Existenz im nächsten Moment der Zukunft wird; die These rückt dann um einen Schritt weiter in die Zukunft vor, d.h. erhebt sich auch über die Gegenwart.

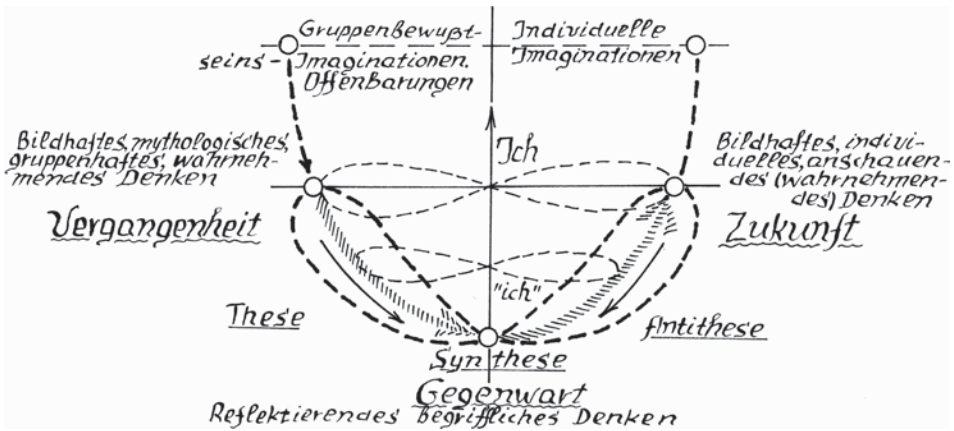


Abbildung 6

Wir haben bereits davon gesprochen, dass in der Vergangenheit den Reflexionen ein bildliches Gruppenbewusstsein vorausging. In der Zukunft wird das Bewusstsein abermals bildlich werden, doch auf vollkommen individueller Grundlage; es wird zur ideellen Wahrnehmung werden. Im tiefen Altertum schaute der Mensch die übersinnliche Realität imaginativ; doch war er nicht dazu imstande, sie auf sich zu beziehen; in Zukunft wird er zu individualisierten Imaginationen gelangen. Bei allen Prozessen dieser Art wird das höhere Ich im Menschen eine entscheidende Rolle spielen.

In der Vergangenheit wurde die Verbindung des Gewordenen mit seiner Zukunft durch höhere Wesen vermittelt (in den Naturprozessen verläuft dies noch heute so). Der Mensch war ein untrennbarer Bestandteil des Ganzen, vergleichbar dem einzelnen Organ im Gesamtorganismus. Eine ständig wachsende Rolle begann ab dem irdischen Äon bei dieser Vermittlung das höhere Ich des Menschen zu spielen (noch vor seiner individuellen Verkörperung in Menschen). Jene seine alte Tätigkeit beschaute der Mensch übersinnlich, doch konnte er kein persönliches Verhältnis dazu gewinnen; sie aber erstreckte sich bis zum Ausgangspunkt der Welteneinheit, in welcher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammenkommen. Der Mensch hatte nicht das Gefühl (Gedanken besaß er noch nicht), die Welt sei irgendwie geteilt. Erst als er begonnen hatte, das individuelle „ich“ zu erleben – einen Abglanz des höheren Ich –, entdeckte der Mensch, dass sich die Welt als Gegebenheit ihm in sinnlichen Wahrnehmungen offenbart und dass ihr ideelles Wesen sich im Begriff enthüllt. Wir erläutern das hier Gesagte zusätzlich in Form einer Abbildung.

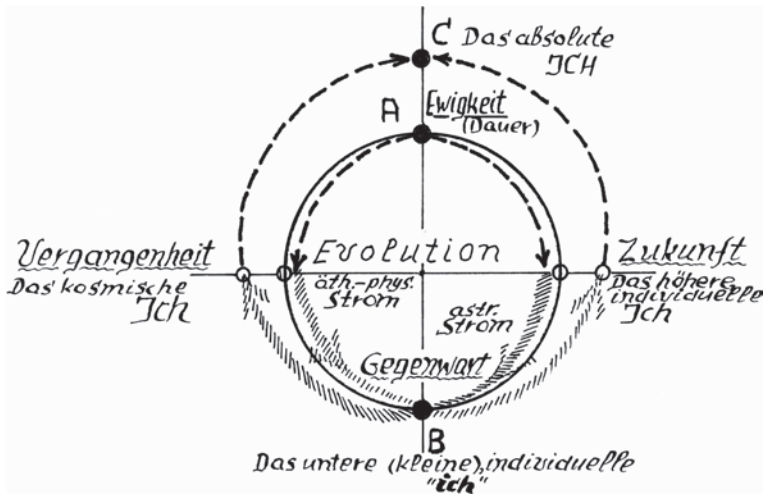


Abbildung 7

Um ein Bild des Ganzen darzustellen, benutzen wir die Form eines Kreises. Auf seinem obersten Punkt (A) stellen wir uns die Ausgangslage vor, in welcher im Überzeitlichen die Erstoffenbarung unseres Evolutionszyklus stattfindet. Jene Position ist universell; potentiell birgt sie wie in einem Samen alles, was in unserem Zyklus entstehen und sich entwickeln kann. Somit existiert dieser Zyklus im einen Sinn beständig als Ganzes, im anderen Sinn entwickelt er sich, auch in Raum und in der Zeit, realisiert sich in der Vielfältigkeit von Lebewesen, Formen der Existenz.

Diese gesamte Phänomenologie des Lebens, der Form und des Bewusstseins, ist durch das Makroprinzip des Evolutionszyklus bedingt. Dieser wird, indem er sich auf vielfache Weise umwandelt und differenziert, zu den Naturgesetzen, und im menschlichen Bewusstsein kehrt er als Prinzip des reinen Denkens erstmals zu sich selbst zurück. In diesem Sinne erweist sich der Mensch als Antipode des Absoluten: als Ebenbild Gottes. Er befindet sich auf einem ihm genau entgegengesetzten Punkt des Weltenkreises, welcher auch der niedrigste Punkt der Evolution ist (B). Die Besonderheit dieser Konstellation besteht darin, dass der Mensch in ihr die ganze Universalität und den kosmischen Charakter des Seins nur in der Widerspiegelung und mittelbar, sinnlich erkennen kann, im Gegensatz zu seiner übersinnlichen Unmittelbarkeit. Doch das denkende Bewusstsein ist dieser Mittelbarkeit immanent, und ihnen beiden immanent ist die Unmittelbarkeit des Weltenganzen. Aus diesem Grund sagt Losskij denn auch, wir nähmen die Dinge so wahr, wie sie in Wirklichkeit sind. Dieses „in Wirklichkeit“ weist natürlich seine dunklen Stellen auf, das Unerkannte; schuld daran ist die Verengtheit der menschlichen Sicht der Dinge, was freilich in keiner Beziehung zu den Grenzen der Erkenntnis steht. Hinter diesen vermeintlichen Grenzen verbirgt sich die Realität des Denkens und der Wahrnehmung in Form eines zweifachen schöpfenden Stroms von Kräften, die einander entgegen

fließen. Derjenige von ihnen, welcher in unseren Wahrnehmungen tätig ist, bewegt sich aus dem Vergangenen ins Zukünftige. In der Anthroposophie wird er als physisch-ätherischer Strom beschrieben. Der zweite Strom besteht aus astralen Kräften und bewegt sich aus der Zukunft in die Vergangenheit. Durch das komplizierte Zusammenspiel der beiden Ströme entsteht die ganze Mannigfaltigkeit der Formen der phänomenalen Welt. Ihre höchsten Früchte, die Früchte des Ich, werden dereinst von beiden Strömen in die Ewigkeit getragen werden, in der sich die Ströme wieder vereinigen werden (Punkt C, Abbildung 7), und die Ewigkeit, das Absolute, wird deswegen ihr Gesicht verändern: Sie wird sich selbst erhöhen.

Dies ist das allgemeine Prinzip der Weltenentwicklung. Man muss es unbedingt kennen, denn es ist ein Urphänomen, dessen Wirkung sich im reflektierenden Denken, in der Dialektik ausdrückt. Ungeachtet ihrer scheinbaren Dürftigkeit und Abstraktheit sind diese der auf der letzten Grenze des Andersseins erfolgende Ausdruck des gesetzmäßigen Weltenseienden. Deshalb muss die Philosophie, will sie nicht ihre eigene Verarmung herbeiführen, letzten Endes religiös sein. Und die religiöse Philosophie ist wahre Esoterik. Wir werden noch mehr als einmal Gelegenheit bekommen, uns davon zu überzeugen.

Über den Anfang der Welt und ihr Wesen kann man inhaltsreich und mit großem Nutzen für das Ich sprechen, wenn man mit den Kategorien des Absoluten, des Seienden, des Seins usw. operiert. Doch auf dieser Erkenntnismethode als der einzig möglichen zu beharren ist ein Zeichen von Einseitigkeit. Eine andere, dieser ähnliche Einseitigkeit ist die Behauptung, dass nur die Glaubenslehre das Recht habe, vom Göttlichen zu reden. Die Anthroposophie verfügt über ihre eigene, fruchtbarere und nicht einseitige Methode. Und das Material der Forschungen ist bei ihr reicher als bei jeder anderen Weltanschauung. All dies in seiner Gesamtheit ermöglicht es ihr, die Lehre von der Evolution auf die erste Offenbarung des dreieinigen Logos zurückzuführen. Am Anfang unseres Evolutionszyklus stellen sich Seine drei Hypostasen laut den Mitteilungen Rudolf Steiners in folgender Form dar:

- „1. Logos: Offenbarer
2. Logos: Offenbarung, Tätigkeit
3. Logos: Geoffenbartes Spiegelbild.“

(B. 67/68, S. 20.)

Dies sind der Vater, der Sohn (das Wort) und der Heilige Geist. Sie, sagt Rudolf Steiner weiter, sind dermaßen erhaben, dass „wir sie für alles, was man im gewöhnlichen Sinne als offenbar oder wahrnehmbar bezeichnet, wieder als okkult bezeichnen müssen. Also drei okkulte Wesenheiten. Sie müssen zunächst offenbar werden. Es sind nur drei da, also können sie nur einander sich offenbaren:

„Der Vater offenbart sich dem Wort,
Das Wort offenbart sich dem Heiligen Geist,
Der Heilige Geist offenbart sich zurück dem Vater.“ (Ebenda.)

Solcher Art ist der Anfang und das höchste Grundprinzip der Existenz und des Werdens unseres Evolutionszyklus. Alle folgenden, tiefer stehenden Prinzipien (Gesetze) – früher, später, höher, niedriger etc. – entströmen ihm und sind durch es bedingt. Die ganze uns zugängliche Gesamtheit der Begriffe ist unzureichend, um das innere Wesen der Göttlichen Trinität auszudrücken. Nach außen aber erschließt sie sich so, dass durch das Väterliche Prinzip dasjenige gesetzt wird, was wir die Evolution nennen, die sich aus der Vergangenheit in die Zukunft bewegt, wo „der Leib der Welt“ entsteht. Das höhere einheitliche Bewusstsein bewegt sich hier durch das Unbewusste zur Vielfalt der Bewusstseinsarten und bewussten Wesen in der Welt der Offenbarung. Als Substanz des sich bewegenden Bewusstseins erweist sich das Physische (nicht das Materielle, das nur eine der Formen des Physischen darstellt). Es ist das Sein und als Prinzip bar jeglicher Bestimmungen und Modi; es ist tatsächlich der inhaltsärmste Begriff.

Das Sohnesprinzip, das die Offenbarung selbst ist („Und wer Mich sieht, der sieht den, der Mich gesandt hat“; Joh. 12, 45) ruft die Tätigkeit in der Väterlichen Substanz hervor, ihr Werden. Es ist das Leben, das Ätherprinzip der Welt, und Er trägt es in jeden Augenblick *des Werdens* hinein. Dieses Leben wirkt einmal in der Evolution („Ich und der Vater sind eins“. Joh. 10, 30), ein zweites Mal von *oben*, d.h. aus dem Überzeitlichen („Ich bin das Brot des Lebens... Ich bin das lebendige Brot, vom Himmel gekommen“. Joh. 6; 35, 51)

Durch die Vereinigung der Substanz mit dem Leben, des Physischen mit dem Ätherischen, entstehen die Phänomene. Die Idee, die in ihnen ihre Form erwirbt, durchdringt sie als Gesamtheit der immanenten Naturgesetze. Gewissermaßen von der anderen Seite, aus der Zukunft, welche in diesem Sinne im überzeitlichen Bewusstsein der Welt als Gesamtheit der höheren intelligiblen Wesen – der Göttlichen Hierarchen – vorhanden ist, deren Einheit als Ich noch höherer Ordnung, personifiziert in der Hypostase des Heiligen Geistes, tritt in die Werdung der Phänomene die Kraft der Individualisierung. Dies ist die Kraft des Heiligen Geistes, die dem Vater den höchsten Plan der Schöpfung zurückbringt. Aus allem Geschaffenen können nur reine Iche zum Vater hinaufsteigen.

Um den *schöpferischen* Charakter der *natürlichen* Entwicklung der Welt zu verstehen, kann man sich einen Bildhauer vorstellen, der nicht mit einem Block toten Marmors arbeiten würde, sondern mit einer Masse lebendiger Materie. Sie würde sich nach ihren Gesetzen entwickeln, doch er verleihe ihr den Stempel seines eigenen *künstlerischen* Plans. Etwas ganz Ähnliches vollzieht sich nun in der Evolution der Welt. In ihr treten das Väterliche „Material“ und der Bildhauer – der Heilige Geist – von verschiedenen Seiten an den gegenwärtigen Augenblick heran. So webt in der Evolution der Arten geheimnisvoll und mit unterschiedlicher Schnelligkeit die Kraft des höchsten individuellen Prinzips.

Wenn schließlich in der Welt des Andersseins ein Phänomen entsteht, das mit Ich-Bewusstsein ausgestattet ist, d.h. mit der Eigenschaft eines hierarchischen Wesens, dann personifiziert sich die kosmische Intelligenz bereits auf der anderen,

sinnlichen Seite der Welt und direkt, d.h. nicht als weisheitsvolle (künstlerische) Gebilde der Natur und auch nicht als Art psychischer Tätigkeit. Sie wird zur zweiten Entelechie im Menschen. Die Hypostase des Heiligen Geistes, die sich zuvor dem Väterlichen Bewusstsein in den Naturphänomenen offenbart hat, erwirbt nun den Charakter der Phänomenologie des menschlichen Geistes, offenbart sich nun dem menschlichen Bewusstsein. Deshalb ist es dem Menschen gegeben, wenn er die ihn umgebenden Gegenstände mit den Sinnesorganen wahrnimmt, auch ihre Ideen wahrzunehmen. Sie sind wohlverstanden nicht direkte Erscheinungen des Heiligen Geistes, sondern durch die Hierarchien und die ganze vergangene Evolution der Welt vermittelte.

Wenn die Bibel berichtet, dass Gott Adam befahl, den geschaffenen Dingen Namen zu geben, wird dadurch auf die Fähigkeit des Menschen hingewiesen, die Dinge von zwei Seiten zu empfangen: durch Wahrnehmungen sowie durch Begriffe. Gott bereitete ihn noch vor dem Sündenfall darauf vor, bereitete die Entstehung einer neuen Eigenschaft in der von Ihm geschaffenen Welt vor. Auf das Werden der Phänomene – nachdem der Mensch sein Selbstbewusstsein entwickelt hat – wird von nun an eine geistige Wirkung ausgeübt, die von der sinnlichen Seite der Welt her kommt. Der Mensch beginnt mit seinem Bewusstsein den Durchfluss zweier Weltenströme der Evolution zu vermitteln. Sie kehren in diesem Fall, um es wieder in der bildlichen Sprache der Abbildung 7 zu sagen, nicht einfach in sich – auf Punkt A – zurück, sondern steigen höher als dieser und erzeugen eine höhere Einheit der Welt (Punkt C). Darum dürfen wir mit Fug und Recht davon sprechen, dass das räumlich-zeitliche Werden seine Wirkung auf das ewige ausübt.

Die vom Menschen erkannte Welt unterscheidet sich qualitativ von der nicht erkannten: Sie ist um Begriffe, um das Leben der Ethik und Ästhetik bereichert. In ihrer Bewegung in der Zeit wird das, was in der Welt der Trinität *Lage* und *Verhältnis* ist, zum Gegensatz als Triebkraft. Durch den Zusammenstoß der Polaritäten entsteht das Neue. Das Anderssein muss den natürlichen Gang der Dinge verneinen, um zum Selbstsein des Selbstbewusstseins zu werden. Die dialektische Verneinung (Negation) ist eine Bewegung nach oben – vom minder Vollkommenen zum Vollkommenen; und auf einer bestimmten Höhe nimmt sie die *Lage* ein, in welcher das reale, personifizierte *Verhältnis* des Menschen zum Höheren vorhanden sein wird, die Fähigkeit, sich mit dem Allbewusstsein zu vereinen.

In der Bibel heißt es, dass Gott am sechsten Schöpfungstage “alles an[sah], was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut“ (1. Mose 1, 31). Was ist dies, wenn nicht eine Gegenüberstellung von Schöpfung und Schöpfer? Die Welt stand vor Gott und *stand ihm gegenüber*, und weil sie die Schöpfung Gottes ist, ist sie auch Seine Widerspiegelung. Einst wird die Welt sich wieder mit Gott vereinen, doch nicht als Sein Spiegelbild, sondern als eine *Verwirklichung*. Etwas Ähnliches vollzieht sich auch im Menschen. Indem er das begriffliche Denken erwarb, wurde er fähig, sich vom Weltenprozess abzusondern, ihn in sich widerzuspiegeln und einzuschätzen. Und dereinst, wenn er von der Reflexion zum Schauen übergeht, in sich

eine höhere Entwicklung vollzieht, wird er sich von neuem mit der Welt vereinen, die ihm in Wahrnehmungen gegeben ist.

Der Begriff Reflexion hat einen doppelten Sinn. Der erste Sinn erschöpft sich in der Sphäre des Abstrakten, der zweite eröffnet sich durch das Verständnis der dreieinigen Offenbarung Gottes. Der Dritte Logos, der Heilige Geist, spiegelt dem Vater gewissermaßen seine Offenbarung wider. Er tut dies so, dass er, einem übermenschlich begabten Künstler oder Bildhauer gleich, das Gepräge der Grundidee des Ersten Logos der auf dem Altar der Schöpfung dargebrachten Substanz verleiht. Kraft des Zweiten Logos, des Sohnes, erwirbt sie das Leben, kraft des Heiligen Geistes die Form. Auf diese Weise wird dem Vater in Gestalt der Vielfalt der Formen seine Offenbarung widergespiegelt. Dem Menschen ist diese Vielfalt der Formen in der Wahrnehmung gegeben. Und wenn die Wahrnehmungen in den denkenden Geist des Menschen „hineinschauen“, dann spiegeln sie sich in ihm in Form von Begriffen, Ideen wider, welche durch die Wirkung des Heiligen Geistes in ihnen eingepägt sind. Beim Prozess der Wahrnehmung ist es dem Menschen gegeben, in die Uridee Gottes „hineinzuschauen“. Dies eben ist der Prozess der Erkenntnis. Damit er möglich wird, muss man über ein Ich verfügen, das kraft der zweiten Tätigkeit des Sohnes von oben zum Menschen kommt. Sein und Leben schenkt Er auch *dem individuellen Geist*, was sich im Grunde auch als das Phänomen des Ich erweist. Alle Formen des Seins, alle Naturreiche haben ein Ich, nur wirkt es bei ihnen von höheren Weltenebenen aus. Allein der Mensch erwarb es in der sinnlichen Realität; darum besitzt er die Gabe der Erkenntnis (Abbildung 8).

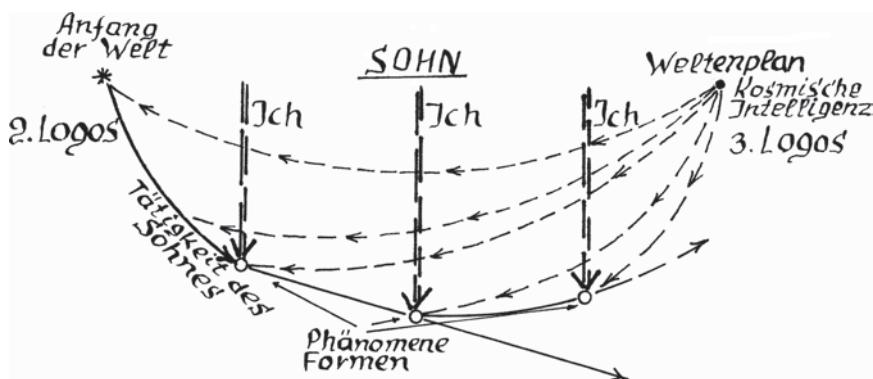


Abbildung 8

Der dritte Logos, der die Formen des Seins schafft, geht zugleich auf ihren Stufen auf und nieder bis zu der Form, in welcher er sich rein geistig offenbaren kann. So entstehen die Formen des Psychischen, Seelischen, Gedanklichen. Das einzige, was er ihnen nicht geben kann, ist das substantielle Ich. – Wenn ein Bildhauer einen Marmorblock nimmt und bearbeitet, dann verleiht er ihm den Stempel seiner Idee, welche die Form eines künstlerischen Werks erhält. Ihr sein unmittelbares eigenes

Ich zu verleihen ist er nicht in der Lage (erinnern wir uns an die Legende von Pygmalion). Das Leben des Ich kommt mit dem Zweiten Logos. Der Dritte Logos ist die Einheit der gesamten kosmischen Intelligenz; Er ist die Pan-Intelligenz der Welt. Wenn sie in Beziehung mit der irdischen Ebene gerät, mit dem geistigen Leben der Menschen, dann nennt man sie Sophia – die Göttliche Allweisheit.

In seiner Orientiertheit auf das Väterliche Prinzip erzeugt der Dritte Logos ein solches Sein des „Ich“, das substanzlos ist und lediglich die Realität des Geistes reflektieren kann, die zu ihm niedersteigt. Dies ist der „Himmel“ des niedrigen „ich“. Seine „Erde“ ist die Welt der Wahrnehmungen. Und in diese Konstellation des Menschen stieg ja einmal das Makrokosmische Ich selbst nieder – der Sohn Gottes. In Seiner Einheit mit dem Vater konnte einst die gigantische Evolution ihre Impulse erhalten, die den Leib und die lebendige Seele Jesu von Nazareth gegeben hatte. Und Seine Einheit mit dem Heiligen Geist war erforderlich, damit in diesen Leib das substantielle Ich eingehen konnte. Auf diese Art bleibt uns nichts anderes übrig, als anzuerkennen, dass der Sohn dem Vater wesensgleich ist und desgleichen dem Heiligen Geist.

Es gibt ein apokryphes Evangelium, in dem es heißt, die Stimme, die bei der Taufe im Jordan erscholl, habe gesagt: „Dies ist mein geliebter Sohn, nun habe Ich Ihn geboren.“ Der Gebärende aber war der Heilige Geist. Dem zweifelnden Josef sagt der Engel über seine Frau Maria: „Das in ihr geboren ist, das ist von dem heiligen Geist.“ (Matth. 1, 20). Wir wissen, dass damals das einzige Mal in der ganzen Weltenentwicklung die gesamte Fülle des Göttlichen Plans, wie sie sich dem Sohn vor dem Beginn der Welt offenbarte, auf die irdische Ebene niederstieg. Und als sich die Auferstehung Christi vollzogen hatte, so wurde bereits nicht mehr in der Welt des Großen Pralaya, noch in der Ewigkeit, noch im Überzeitlichen, sondern im Anderssein, wenn auch in einem einzigen, doch kosmisch-irdischen, allumfassenden Akt die *letzte* Etappe unseres Evolutionszyklus erreicht, und der Heilige Geist *spiegelte dem Vater die Fülle seiner Offenbarung wider*, welche durch den Sohn zu Beginn der Welt auch Ihm, dem Geist, eröffnet worden war.

Irgendwann erlebt das, was mit Jesus von Nazareth geschah, jeder Mensch. Aber vorerst wird in den Menschen die Grundlage für einen solch hohen Aufstieg geschaffen. In Zeit und Raum entsteht die Hierarchie der Phänomene. Indem er ihr entlang in die Vergangenheit vordringt, erreicht der Heilige Geist den Vater in der Ewigkeit und spiegelt ihm den Charakter des Andersseins wider. Im Anderssein selbst vollzieht sich kraft der immanenten Gesetze eine Evolution der Arten. Da die formbildende Wirkung aus der Zukunft kommt, ist es dem Gewordenen unmöglich, das Zukünftige voll und ganz vorauszusehen. Beispielsweise kann man nicht sagen, dass die heutigen Amphibien nach einer Reihe von Metamorphosen irgendwann den heutigen Säugetieren ähnlich werden. Die Evolution ist ein schöpferischer Vorgang, der aufgrund der ihr immanenten Gesetze sowie der individualisierenden Kraft des Geistes abläuft. Alle Wesen, alle Phänomene der Welt offenbaren in ihren Formen die Weisheit des Geistes, die Idee, die sie sowohl als Form als auch als Sein

bestimmt hat. Doch sie stellen eine unvollkommene Verkörperung der Idee dar, und deshalb verneint sie die Pan-Sophie. So entsteht zwischen dem Gewordenen und dem Werdenden überall ein Gegensatz. Die Formen verneinen die Formen, die Existenz die Existenz. Es versöhnt sie die Metamorphose des minder Vollkommenen zum Vollkommeneren. Diese Metamorphose ist das *Leben des Ich*.

4. Die drei Logoi und der Anfang der Welt

Die Phylogenese des denkenden Bewusstseins birgt einen tiefen Widerspruch in sich. Er besteht in folgendem: Der bewusste Mensch nimmt die höchste Stellung in der hierarchischen Ordnung der Naturreiche ein, doch die Tätigkeit des Denkens führt bei ihm dazu, dass die Natur in ihm abstirbt; er steigt auf ihre niedrigste, mineralische Stufe herab. In Tat und Wahrheit läuft im menschlichen Bewusstsein ein rätselhafter Prozess der Bewegung nach oben auf einer nach unten gehenden Leiter ab. Man kann ihn nicht enträtseln, wenn man sich nicht den höchsten Grundlagen der Welt zuwendet.

In der religiösen Tradition pflegte man die Göttliche Dreieinigkeit nicht zu charakterisieren, sondern ihr in bildlicher Form Namen zu geben, um auf den *Charakter der Beziehungen* hinzuweisen, welche das menschliche Wesen zu Ihr unterhält. Im Geiste dieser Tradition führen auch wir unsere Forschung.

In einem der Vorträge Rudolf Steiners kann man folgendes lesen: „Wenn wir von einer Dreifaltigkeit der Seele sprechen, müssen wir Vater, Mutter und Sohn sagen: Osiris, Isis, Horus. Wenn wir von einer Dreifaltigkeit des Geistes sprechen, müssen wir von Vater, Wort und Heiliger Geist sprechen.“ (B. 69/70, S. 25.) Dies ist der Grund dafür, dass der menschliche Geist dreiteilig ist – auch in seiner begrifflichen Erscheinung, der Dialektik. Dreiteilig ist auch seine Genese.

Der vollkommenste Ausdruck der einander in der Evolution entgegenkommenen Impulse des Vaters und des Heiligen Geistes ist das Mineral, das Kristall – die vollendetste Form in der Natur, die fähig ist, dank ihrem Farben- und Lichtspiel ästhetische Wirkung auf die Seele des Menschen auszuüben. Nach einer solchen Form strebt auch der denkende Geist, indem er seinen Träger mineralisiert. Das Problem des Lebens des Geistes wird durch die zweite Hypostase gelöst. Deshalb lässt sich die Kernfrage der Erkenntnistheorie, aber auch der Widerspiegelungstheorie, die Frage nach der Selbstbewegung der dialektischen Triaden, ohne Christologie nicht lösen. Außerdem sind diese Fragen ein struktureller Bestandteil der Evolutionslehre in ihrer anthroposophischen Beleuchtung.

In der heutigen Etappe der Entwicklung ist es uns bei der gedanklichen Betrachtung *gegeben*, zum Urquell unserer Herkunft vorzustoßen und die dreigestaltige Offenbarung des Absoluten zu erkennen, der absoluten gegenstandslosen Einheit, durch die, wie der Evangelist Johannes schreibt, „alle Dinge sind...gemacht“. Sie ist auch der Quell aller wahren Erkenntnis, die mit der Realität, dem Sein zu tun hat. Doch Ihre Erscheinungen im Sein und der Erkenntnis sind nicht bedeutungs-

gleich. Rudolf Steiner sagt, in den philosophischen, theosophischen – in platonischem Sinne – Traditionen pflege man das in den Bereich des Erkennbaren Vorstoßende als Geist zu bezeichnen, in dem Sinne, dass „alles Bewusstsein der Welt... auch im Menschen, im abstrakten Denken (lebt). In sich nennt es der Mensch 'Geist', insofern es draußen in der schaffenden Natur wirkt, nennt er es 'Heiliger Geist'.“ (GA. 93a, 12.10. 1905.) Was im unterbewussten (überbewussten) Leben der Seele wirkt, was hinter allem Lebendigen steht, in unserer Rede wirksam ist, wird durch den Begriff des Wortes erfasst, durch den Namen Christi. „Und das, was sowohl der Natur, insofern sie zunächst unerkannt ist, und dem Stück unseres Eigenwesens, das mit der Natur gleichartig ist, angehört, das bezeichnete der Menschengeist immer... als das Vater-Prinzip.“ (GA. 131, 5.10. 1911.)

So steht all dies in der gegenwärtigen Etappe seiner Entwicklung vor dem Menschen, in welcher er die Fähigkeit zu erkennen besitzt. Seine Erkenntnis ist die Frucht der Entwicklung. Die Entwicklung ihrerseits geht aus der Einheit hervor, deren Ursein das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn ist. Rudolf Steiner sagt, zum Verständnis der Tätigkeit dessen, was den Impuls zur Offenbarung gibt, sei es notwendig, sich ein Wesen vorzustellen, das bestrebt sei, seine Widerspiegelung bis hin zum Lebenszustand (Runde) sich selbst ähnlich zu gestalten. Mit anderen Worten, wir müssen uns ein kosmisches Allbewusstsein denken, das den Wunsch verspürt, sich opferhaft im Lebenszustand widerzuspiegeln.

Stellen wir uns vor, fährt Rudolf Steiner fort, irgendein Wesen gebe seine Existenz, sein Leben seinem Spiegelbild; dann könnten wir uns einen Begriff von dem machen, was das erste Opfer bedeute. (B. 78, S. 31.) Genau so geht der Erste Logos vor, wobei er die Einheit „verletzt“. Er offenbart sich als die Allmacht, welche darin besteht, „dass sich der Vater dem Worte offenbart. Dies bezeichnet man als erste Schöpfung...“ (B. 67/68, S. 21.) Die Griechen nannten sie das Chaos. Wir haben es hier mit der Schöpfung aus dem Nichts zu tun. So ist der Anfang aller Anfänge. In der weiteren Entwicklung kann die Schöpfung aus dem Nichts bereits kein Urakt mehr sein. Sie entsteht auf der Grundlage dessen, was bereits gesetzt worden ist, und zwar zweifach: Als Evolution und Involution. So ist es durch die ursprüngliche Beziehung des Ersten zum Zweiten Logos bedingt. Diese aber stellt sich wie folgt dar: „Zuerst spiegelt sich der erste Logos wider, dann gibt er dem Spiegelbild sein Leben. Während im ersten Logos alles sich nach außen richtet, die Existenz nach außen wirkt, hat der zweite Logos erstens die Existenz, die er erhalten hat, und zweitens die Eigenschaft [Fähigkeit], seinen Inhalt zurückzustrahlen auf den ersten Logos. Damit haben wir nun im zweiten Logos eine Zweierheit. Das Leben und der Inhalt des zweiten Logos sind zweierlei. Der Inhalt ist dasselbe wie bei dem ersten Logos (Allbewusstsein; d.Verf.), aber das Leben ist etwas anderes als im ersten Logos...“ (B. 78, S. 32.)

Das Leben im Zweiten Logos ist das involvierte Allbewusstsein des Ersten Logos. Das Allbewusstsein selbst in beiden Logoi ist jedoch dasselbe. Davon handelt die Fichtesche Identität Ich = Ich: Wenn das Ich gesetzt ist, dann ist das Ich gesetzt.

Wie am Anfang der Schöpfung, so auch in der Philosophie Fichtes kann man aus dieser Identität keine Vielfalt von geschaffenen „Ichen“ ableiten.

Deswegen *spiegelt sich* am Anfang der Schöpfung *die Beziehung* zwischen dem Ersten und dem Zweiten Logos nochmals *wider*. Von beiden Widerspiegelungen ist in den Evangelien die Rede. Um die erste geht es beispielsweise bei folgenden Aussprüchen: „Ich und der Vater sind eins.“ (Joh. 10, 30.) „Ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen auf die Welt.“ (Joh. 16, 28.) „Ich bin nicht von mir selber gekommen, sondern er hat mich gesandt.“ (Joh. 8, 42.) „Und wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat.“ (Joh. 12, 45.) „Nun aber gehe ich zu dem hin, der mich gesandt hat... dass ich zum Vater gehe“ (Joh. 16, 5; 16, 10.)

Von der zweiten Widerspiegelung heißt es: „Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird zeugen von mir.“ (Joh. 15, 26.) Dies heißt, dass er die Erkenntnis des Christus schenken wird, doch, halten wir dies nochmals fest, nicht das Leben des Ich. So wirkt der Dritte Logos: Als *Widerspiegelung der Widerspiegelung, als Widerspiegelung der Beziehung*. Und so groß die Distanz zwischen Gott und der Dialektik auch sein mag, genau so ist das Anfangsphänomen ihres Gesetzes der Widerspiegelung, dank dem eine Synthese möglich wird.

Der Dritte Logos, sagt Rudolf Steiner, birgt in sich:

- „1. das Spiegelbild des ersten Logos
 2. das Spiegelbild dessen, was der erste Logos im zweiten Logos bewirkt hat, nämlich sein Leben
 3. das Spiegelbild davon, was der zweite Logos zum ersten zurückstrahlt.“
- (B. 78, S. 32.)

Auf diese Weise legt der Erste Logos den Grundstein eines neuen Evolutionszyklus in absoluter Freiheit. In der „Geheimwissenschaft im Umriss“, seinem wichtigsten dem Thema der Evolution gewidmeten Werk, schreibt Rudolf Steiner: „Denn man ist auf ein Gebiet gekommen, wo die Wesen und Vorgänge nicht mehr durch das sich rechtfertigen, aus dem sie entstammen, sondern durch sich selbst.“ (GA. 13, S. 171.) Die Freiheit, aus dem Nichts zu schaffen, besitzt nur eine Tätigkeit, die *der Liebe zur Tat* entspringt (dasselbe wird in Zukunft auch von der menschlichen Freiheit gesagt werden).

Der Impuls der Göttlichen schöpferischen Tätigkeit entsteht in überzeitlichem und „vorweltlichem“ Zustand. Er ist in ihm „das höchste geistige Weltenlicht...“ (B. 78, S. 33.) – bewusstes Allbewusstsein und Allmacht. Indem er sich im Zweiten Logos widerspiegelt, ruft der Vater das Leben der Welt hervor; dank dem Dritten Logos erwirbt es Formen, von denen eine letzten Endes zum menschlichen Bewusstsein wird.

Wenn wir alles über die drei Logoi, über die Dreieinigkeit Vater, Sohn und Heiliger Geist Gesagte zusammenfassen, so gelangen wir zu folgendem Bild. Am Ausgangspunkt (der außerhalb der Grenzen des reflektierenden Bewusstseins liegt) ent-

hüllt sich das Urprinzip der Welt in dreifacher Gestalt. Bei dieser Offenbarung tritt ein Überbewusstsein zutage, das nicht unserem Evolutionszyklus angehört. Indem es sich als neues Weltenall offenbart, vollbringt es, in seiner Allmacht durch nichts Äußeres dazu veranlasst, ein Opfer. Dieses besteht darin, dass es sich in sich widerspiegelt. Dazu manifestiert es, als einheitlicher Inhalt, sich in drei Hypostasen (Abbildung 9a). Das Wichtigste an dieser ersten Manifestation ist, dass die Einheit in ihr vor der Dreifaltigkeit Vorrang hat. Und was im weiteren im Weltenall auch geschehen mag, seine Einheit bleibt stets unerschütterlich und grundlegend. *Alles geht aus ihr hervor und alles kehrt in sie zurück.*

Diese erste Offenbarung darf man noch nicht in ein Dreieck einschließen, weil dieses das Symbol der *Dreieinigkeit* darstellt – sie weist ein viertes Element auf: Die *Einheit*, deren Symbol in der Esoterik das „alles sehende Auge“ ist. Im Ausgangszustand der Welt aber geht der erste Impuls in gleichem Maße vom Punkt I aus, bewegt sich zu den Punkten II und III und umgekehrt: Er geht von den Punkten II und III aus und bewegt sich zum Punkte I. Wir haben es hier mit einer ursprünglichen Nulldimensionalität der Welt zu tun, aber auch mit der absoluten Identität: Ich = Ich = Ich. Diese Vorstellung muss man sich unbedingt zu eigen machen, will man den Monotheismus des Christentums begreifen.

Rudolf Steiner beschreibt das Urverhältnis der drei Logoi, wobei er zur Erleichterung des Verständnisses den Begriffen Buchstaben zuordnet: „Wenn der erste Logos die nach außen strebende, schöpferische Tätigkeit ist, so ist sein Spiegelbild im dritten Logos gerade die umgekehrte Tätigkeit des ersten Logos.“ (Siehe Abbildung 8.) Licht (A) des ersten Logos erscheint im dritten Logos als die äußerste Finsternis. (Ich = Nicht-Ich.) Im zweiten Logos gibt es Leben.

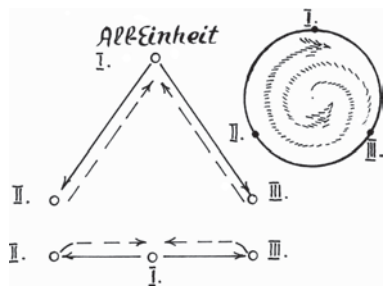


Abbildung 9a

„Es ist nicht das Leben, das sich hinopfert, sondern dasjenige, das angenommen worden ist (vom ersten Logos; d.Verf.). Das Leben, das sich im ersten Logos hinopfert, ist die Liebe. Das Gegenteil davon im dritten Logos ist das absolute Verlangen (B), Sehnsucht, Streben nach Logos“ (dem ersten; d.Verf.). C ist das „getreue Spiegelbild des ersten Logos“ im dritten Logos. (Ebenda.)

Im Grunde offenbart sich die Dreifaltigkeit des einheitlichen Gottes im zweiten Akte der Uroffenbarung, wo die Ausgangseinheit sich als Einheit von Bewusstsein (Allbewusstsein) und Leben (AB) enthüllt (siehe Abbildung 9b). Sie spiegelt sich in sich wider (in A) und opfert der Widerspiegelung sein Leben (B'). So wurde der Anfang zum Dualismus des Bewusstseins und des Lebens geschaffen, den die Philosophie bisher nicht lösen kann, weil sie sich davor fürchtet, die Erkenntnistheorie zu „ontologisieren“.

Weiter werden das Leben B' und das gesamte Verhältnis AB' nicht nur zurück in die Ausgangslage I reflektiert, sondern auch in III. So offenbart sich die Göttliche

Dreieinigkeit, die aus religiösen Vorstellungen sowohl des Ostens als auch des Westens bekannt ist – dank einem weiteren Opfer, denn die zweite Hypostase wird ebenfalls durch nichts Äußerliches dazu veranlasst, sich in der dritten Hypostase widerzuspiegeln. Christus selbst spricht davon: „Darum liebt mich der Vater, weil ich mein Leben lasse, auf dass ich’s wieder nehme.“ (Joh. 10, 17.) Rudolf Steiner, erinnern wir uns daran, bemerkt in diesem Zusammenhang: „Das Leben, das sich im Ersten Logos hinopfert, ist die *Liebe*.“ (B. 78, S. 33.) So ist der Esoterismus der Anthroposophie nichts anderes als der Esoterismus der Heiligen Schrift.

An den Worten Christi ist alles bedeutungsvoll; in ihnen gibt es, um einen Ausdruck der modernen Sprache zu verwenden, keine Gemeinplätze. Wenn Er sagt, Er besitze die Macht, sein Leben „zu lassen“, dann bezieht sich dies natürlich auf die Dritte Hypostase; deshalb ist dieses das *zweite* Opfer. Es ist vom Vater impulsiert, doch nicht von Ihm bedingt. Christus kann das vom Vater empfangene Leben nicht Ihm opfern, denn Sie beide sind in ihm vollkommen eins. Doch die *Beziehung* von Vater und Sohn (AB') nimmt, indem sie sich in der dritten Hypostase widerspiegelt, bereits ein anderes Aussehen an (A'B'') – im weiteren entsteht gerade hier das Problem der Existenz (des Faktums) des Bewusstseins, und dann seines Lebens im Anderen.

In der dritten Hypostase ist ebenfalls das Überbewusstsein (A) enthalten; zu ihm kommt das, was ihr die zweite Hypostase widerspiegelt. All dies zusammen muss die dritte Hypostase auf die erste Hypostase zurückspiegeln. So kommt es zu einem *dritten Opfer*, denn auch die dritte Hypostase ist souverän. Würde uns im Evangelium die Rede des Heiligen Geistes enthüllt, so könnte diese beispielsweise so lauten: Alles, was vom Vater und Sohn kommt, ist Mein; Ich habe die Macht, ihm Form zu geben, um sie von neuem zu empfangen: Der Natur Formen zu geben und Formen des Selbstbewusstsein, des Ich zu empfangen, Ideen zu geben und Anschauungen zu empfangen.

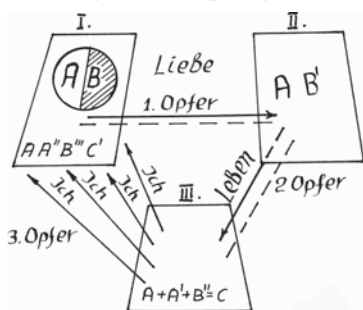


Abbildung 9b

So entsteht das Werden unseres Weltenalls auf urphänomenaler Ebene. Anfangs enthüllt sich die dreifache *Identität* des Allbewusstseins, des universellen Ich; darauf bringt die Identität sich der Beziehung als Widerspiegelung zum Opfer, und dann entsteht die Dreieinigkeit von Bewusstsein, Leben und Form. Weiter wird die vollkommene Liebe zum Wunsch, das Licht des Allbewusstseins zum Dunkel der Reflexion; an die Stelle der Beziehung tritt der *Gegensatz*: „Und das Licht scheint in der Finsternis, und die

Finsternis hat es nicht begriffen.“ (Joh. 1, 5.)

Wenn beim Prozess der Entwicklung die Form des ich-Bewusstseins, des niedrigeren „ich“ geboren wird, dann beginnt in ihm das Göttliche Allbewusstsein zu sich selbst zurückzukehren. So vollzieht sich in drei Etappen die Entwicklung der

Welt, deren Frucht der Mensch ist. In der letzten Etappe obliegt es dem menschlichen in Begriffen denkenden Bewusstsein, ein Opfer darzubringen, indem es von der Reflexion-Gegenüberstellung zur Verschmelzung mit dem Objekt der Erkenntnis in der Anschauung übergeht. Dann beginnt sich der individuelle Geist des Menschen mit dem Allbewusstsein zu verschmelzen.

5. Vom Anfang der Welt zum Äon der Erde

Das Universum ist nicht einfach ein organisches Ganzes. Es ist ein Weltenindividuum, und all seine Teile sind individualisierte geistige Wesenheiten. Man nennt sie die Göttlichen Hierarchien. Die Göttliche Trinität in der vielgliedrigen Struktur des Weltenindividuums bildet seinen Geist. Es ist dies der höchste Geist des Weltalls. Seine Offenbarung war für Ihn gewissermaßen ein Übergang von einem Zustand zum anderen. Diesen Übergang kann man mit einer lemniskatenartigen Metamorphose vergleichen, in der der Übergangspunkt von einer Schlaufe in die andere auf jener höchsten Ebene die All-Einheit und das systembildende Prinzip unseres Weltens darstellte. Aus diesem Grunde finden wir, wenn wir zu ähnlichen lemniskatenartigen Metamorphosen in der menschlichen Seele und dem menschlichen Geist übergehen, an jenem Punkt die reine Tätigkeit des Ich.

In seinem urphänomenalen Zustand, in dem Welten-Ich gehört dieses systembildende Prinzip weder zum Bestand der Elemente des Weltens noch zu ihren Verbindungen. Es ist im „Unaussprechlichen“ vorhanden; von ihm als einem einheitlichen Gott versucht die sogenannte „negative Theologie“ (Dionysius Areopagita) sich eine Vorstellung zu machen, in der auf alle Fragen zu den Eigenschaften Gottes eine verneinende Antwort erteilt wird, denn, wie N. Losskij schreibt, „jedes ‘Etwas’ auf dieser Welt ist zu klein für Gott: Er ist das *Über-Etwas*; Verneinungen, die zu diesem Über-Etwas führen, weisen darauf hin, dass in Gott nichts ist, was in sich eine Verneinung enthält; folglich sind sie im Grunde *Verneinungen* von Verneinungen“ (!) ¹⁰¹.

Kraft des überweltlichen, überlogischen Prinzips wird im Menschen der Anfang seines Aufstiegs zu Gott durch das Logische geschaffen, denn auch dem Menschen obliegt es, eine Individualität in der Struktur des Weltenindividuums zu werden. Und wenn Gott in der Offenbarung des Johannes spricht: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende“ (Apok. 1, 8), haben wir das Recht, dies so zu verstehen: „Die Grundlage der Welt ist das übersystemliche, überweltliche Prinzip, Gott.“ ¹⁰² Gott ist das Alpha. Sein Omega ist der individuelle Geist des Menschen, der das Denken nach den Gesetzen der Dialektik vollzieht, durch welche die Leere der Reflexion negiert wird.

Zwischen dem „Alpha“ und dem „Omega“ in ihrem eben erläuterten Sinne lief auch die Evolution der Welt ab. In ihr zog die Offenbarung des überweltlichen Gottes, des überweltlichen Ich des Weltenindividuums die Offenbarung Seines Geistes (der Trinität) nach sich, und danach auch die der anderen Glieder Seines Wesens

(der Seele): Der Hierarchien. Die Offenbarung des Geistes begründete das fundamentale Gesetz der Entwicklung (der Dreieinigkeit); die Hierarchien vermittelten die Vielfalt seiner Erscheinungen. Zur ersten dieser von ihnen vermittelten Erscheinungen wurde das Äon des alten Saturn.

In seinem Werk „Geheimwissenschaft im Umriss“ schreibt Rudolf Steiner, der Anfang des Saturn-Äon sei durch das Opfer der Substanz des Willens geschaffen worden, welche die hohe Hierarchie der Geister des Willens (der Throne) auf dem Altar der Schöpfung darbrachte. Aus ihr entstanden die Keime des physischen Leibes des Menschen, die sich zu einem Wärmezustand verdichteten. Eine Art „Atmosphäre“ dieses kosmischen Körpers, der nur aus Wärmemonaden bestand, bildeten die Wesen der Hierarchien, die unterhalb der Throne standen: Die Geister der Weisheit (Kyriotetes, Herrschaften), die Geister der Bewegung (Dynamis, Kräfte) und die Geister der Form (Exusiai, Mächte, Elohim). „Es gab nun eine fortwährende Wechselwirkung zwischen den Wärmekörpern des Saturn und den charakterisierten Wesen. Diese senkten ihre Wesensglieder in die physischen Wärmeleiber des Saturn hinein. Und während in diesen Wärmeleibern selbst kein Leben war, drückte sich das Leben ihrer Umwohner in ihnen aus. Man könnte sie mit Spiegeln vergleichen; nur spiegelten sich aus ihnen nicht die Bilder der genannten Lebewesen (d.h. Hierarchien; d.Verf.), sondern deren Lebenszustände.“ (GA. 13, S. 160.)

An der hier angeführten Beschreibung wollen wir zweierlei hervorheben: Erstens finden wir in ihr das Urphänomen unserer Reflexion; vom Beginn der Welt an dienten wir selbst lange Zeit gewissermaßen als „Spiegel“ für andere Wesen, ehe wir die Reflexion in uns erwarben; zweitens sehen wir, dass die Erschaffung der Welt in Analogie zu den Offenbarungen innerhalb der drei Logoi vollbracht wird, doch bereits nicht mehr über die Kraft ihrer Einheit verfügt. Dies ist die zweite (sekundäre) Schöpfung.

Die Throne tragen nicht zufällig diesen Namen: Sie schaffen für das Väterliche Prinzip in unserem Evolutionszyklus einen „Ort“. Doch war die Tätigkeit noch höherer Wesen vonnöten, damit die Erstoffenbarung in Werden überging. Dies waren die Seraphim (die Geister der All-Liebe) und die Cherubim (die Geister der Harmonie; man nennt sie auch die Fülle der Weisheit). Zusammen mit den Thronen haben sie, wie Rudolf Steiner schreibt, „den unmittelbaren Anblick der Gottheit“ und alles, was sie mit sich bringen, was sie tun, „sie tun es aus ihrer Gottesanschauung heraus, Gott tut es durch sie. ... denn die Gottesanschauung ist eine so starke Kraft... dass sie mit unmittelbarer Sicherheit und unmittelbarem Impulse dasjenige in Szene setzen, was die Gottheit ihnen aufträgt. ... und dabei sehen sie die Gottheit in ihrer ursprünglichen, wahren Gestalt...“ (GA. 110, 18.4. 1909.)

Dieser Art ist also das „Alpha“, das Erstphänomen bereits nicht mehr der Reflexion, sondern der anschauenden Urteilskraft – des „Omega“ des Evolutionsprozesses, der sich im Verlauf der ersten vier Äonen vollzieht; auch in dieser Frage kann man, wenn man nicht erkennen will, was der Uranfang der Welt war, das Wesen des individuellen Aufstiegs des Menschen nicht erkennen. In jenem Uranfang er-

kennen wir, wie der Übergang der Göttlichen Dreieinigkeit aus dem Zustand der Ewigkeit, des Dauernden, in den Zustand der schöpferischen Tätigkeit verlief. Das ganze Anderssein des alten Saturn gestaltet sich zu einer Art Spiegel, in dem sich die höhere Dreieinigkeit widerspiegelt. Die „Oberfläche“ des Spiegels stellt den Anfang der Wirkung des *Gesetzes der Symmetrie* dar, und gleichzeitig bildet sie in der Entwicklung eine Fläche, oder besser gesagt *die Achse des Verhältnisses zwischen Vergangenheit und Zukunft*.

Die zweite Weltensymmetrieachse bildet sich gewissermaßen „entlang der Vertikale“ der Schöpfung (Abbildung 10). Als Ergebnis entsteht das *Weltenkreuz der Schöpfung*, auf dem, wie Platon sagt, die Weltenseele gekreuzigt ist. Hier steht vor uns das *größte Urbild des Mysteriums von Golgatha* (auf das wir erst zu einem späteren Zeitpunkt genauer eingehen können).

Die Throne brachten die Substanz ihres Willens zum Opfer, aus dem die Wärme entstand – das Anderssein des Seienden, des Väterlichen Willens. Und man kann sagen, dass sich das Leben des Zweiten Logos sogleich nach dem evangelischen Prinzip offenbart: „Ich gehe zum Vater.“ (Joh. 14, 28.) Dies ist ein sehr bedeutsames Moment zum Verständnis der bewegenden Kraft der Entwicklung. Im Anderssein des Vaters, das durch die Wesen der ersten Hierarchie vermittelt wird – durch Seraphim, Cherubim, Throne –, bewegt sich das Leben des Sohnes, das durch die Wesen der Zweiten Hierarchie – Herrschaften, Mächte, Gewalten – vermittelt wird, gewissermaßen *rückwärts*, zur Väterlichen Substanz des Willens, zu den Wärmemonaden,

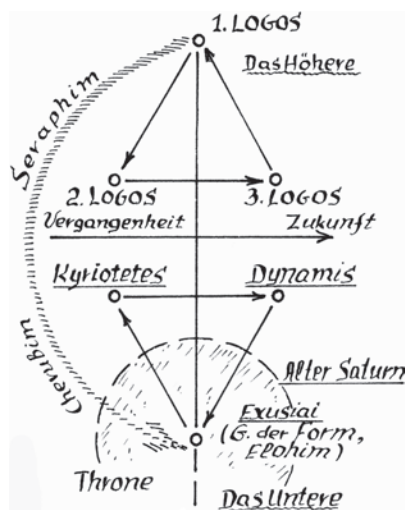


Abbildung 10

und es entsteht eine Widerspiegelung, in der sich die Hypostase des Heiligen Geistes offenbart, vermittelt durch die *erst im Entstehen begriffenen* Wesen der Dritten Hierarchie – die Geister der Persönlichkeit (Archai), Erzengel und Engel, und nach ihnen durch den Menschen, sowie schließlich, nach dem Menschen, durch die Naturreiche. So entsteht ein gigantischer Strom des Werdens, der sich anfangs von der Väterlichen Grundlage der Welt entfernt (sich widerspiegelt), doch nur, um im Ich wieder dorthin zurückzukehren. Darin liegt der Kern des Evolutionsprozesses. Er vollzieht sich auf zwei Wegen. Einer von ihnen „erstreckt“ sich sozusagen auf dem „Himmelsgewölbe“ der Äonen, wo die Hierarchien eine nach der anderen ihre Tätigkeit im Evolutionsprozess beginnen. Auf dem alten Saturn rufen sie eine Wirkung auf dem anderen Wege hervor, wo die Wärmemonaden weilen. In ihnen ent-

stehen verschiedene Prozesse ^{*)}, doch sie selbst bilden in den Anfangsetappen der Evolution gewissermaßen, um es in konventionellen Worten zu sagen, eine „Fläche der Widerspiegelung“ (der Raum in unserem Sinne war damals noch nicht entstanden), in welche die Wesen der zweiten Hierarchie mit ihrer Existenz „hineinblicken“ und so ihre Aufgaben bei der Verwirklichung des Göttlichen Willens im Anderen begreifen. Ihre überbewusste Tätigkeit, in der *das Anschauen ein Lebensprozess ist*, wird vom Dritten Logos zur Synthese gebracht. Er ist ihr höheres Ich und schafft mit ihrer Hilfe die Vielfalt der Formen, die aus Leben und Bewusstsein bestehen, welche anfangs diesen Formen *transzendent* sind.

Der erste Schritt zum Immanentismus des Andersseins wurde getan, als die Geister der Persönlichkeit ein individuelles „Ich“ erwarben. Sie waren die ersten in unserem Evolutionszyklus, für welche der Prozess der Widerspiegelung (freilich nicht der schattenhaften) das wurde, was wir nun Ich-Bewusstsein nennen. Rudolf Steiner bezeichnet die Archai als „Menschen des Saturn“. Sie waren (wie die Erzengel und die Engel) nicht erst damals, sondern früher entstanden – der Beginn ihrer Existenz reicht über die Grenzen des ersten Äon hinaus –, erwarben nun aber das individuelle „Ich“ (Abbildung 11).

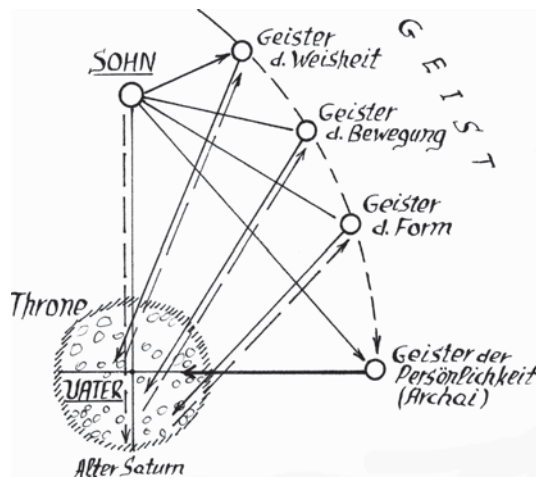


Abbildung 11

Die Besonderheit der Entwicklung dieser Wesen, und später auch der Erzengel („Menschen“ des Sinnenmensch) sowie der Engel („Menschen“ des Mündchens), besteht darin, dass sie, im Gegensatz zu den Wesen der Zweiten Hierarchie, ein ganz unmittelbares Verhältnis zu den im Verlauf von drei Äonen geschaffenen menschlichen Monaden eingehen: Letztere werden gewissermaßen zu Gliedern ihres Wesens und dienen ihnen so, wie unser Nervensystem unserer seelisch-geistigen Tätigkeit dient. Als niedrigstes Glied haben diese Wesen einen Astral-

leib, doch erreicht dieser bei ihnen eine solche Entwicklungsstufe, dass er wie das heutige menschliche „ich“ wirkt. Mit ihm wirken sie auf die Wärmemonaden ein, die mit der Illusion des Lebens ausgestattet sind, da dieses den Wesen der Zweiten Hierarchie gehört.

^{*)} Zu den zahlreichen Details dieser evolutionären Prozesse verweisen wir den Leser auf die Werke Rudolf Steiners, da wir, wie bereits gesagt, eine Einführung in die *Methodologie* der Anthroposophie vermitteln wollen und deshalb das ganze vorhandene Material nur in dem Maße anführen, in dem es dem gesetzten Ziel dient, nicht jedoch einer populären Darlegung der Anthroposophie.

Die Geister der Persönlichkeit, schreibt Rudolf Steiner, „erteilen den Saturnkörperteilchen das Ansehen des Persönlichkeitscharakters. Doch ist eben nicht auf dem Saturn selbst die Persönlichkeit vorhanden, sondern nur gleichsam deren Spiegelbild, die Schale der Persönlichkeit. Ihre wirkliche Persönlichkeit haben die ‘Geister der Persönlichkeit’ im Umkreise des Saturn.“ (GA. 13, S. 163.) Sie ist bei ihnen hierarchischer Art, da sie in vorsaturnischer Zeit entstanden sind und ihren Astralleib entwickelten, hängt aber gleichzeitig von dem ab, was die Monaden ihnen widerspiegeln: „Sie *haben* nicht nur ein ‘Ich’, sondern *wissen* auch davon, weil ihnen die Wärme des Saturn dieses ‘Ich’ rückstrahlend zum Bewusstsein bringt. Sie sind eben ‘Menschen’ unter anderen als den Erdenverhältnissen.“ (Ebenda, S. 164.)

Die Welt der Wärmemonaden des Saturn musste, um ihrer himmlischen Umgebung als eine Art von „Hirn“ zu dienen, ebenfalls tiefgreifende Veränderungen erfahren. „Wenn die Saturnkörper“, so schreibt Rudolf Steiner in „Geheimwissenschaft im Umriss“ weiter, „die Fähigkeit erlangt haben, das Leben zu spiegeln, so vermag sich dieses zurückgestrahlte Leben zu durchdringen mit den Eigenschaften, welche in den Astralleibern der ‘Geister der Bewegung’ ihren Sitz haben“. (Ebenda, S. 162.), und Saturn begann seelische Wirkungen widerzuspiegeln, doch solche allgemeinen Charakters. Die Geister der Form teilen dieses Leben gleich danach „in einzelne Lebewesen ab...“ (Ebenda, S. 163.) So bildet sich eine Art „Modell“ des zukünftigen irdischen Menschen mit seinem physischen, seinem Äther- sowie seinem Astralleib, die, indem sie im Menschen zur Einheit finden, dessen Seelenleib bilden.

Diese „Bearbeitung“ der Monaden durch die Hierarchien führte sie zu einer erheblichen Absonderung von ihrer geistigen Umgebung. Zur endgültigen Einziehung der von den Thronen dargebrachten Substanz des Willens in die Welt der werdenen Stofflichkeit führte die von den unvollkommenen Astralleibern, die einige Geister der Persönlichkeit besaßen, auf die Monaden ausgeübte Wirkung. Dies war auf gewisse Art *das Urbild des irdischen Sündenfalls*. Die menschlichen Monaden fanden sich zwischen der auf sie von den hohen Hierarchen ausgehenden Wirkung und der individualisierten Wahrnehmung dieser Tätigkeit in ihnen durch die Ich-Wesen der Archai. *So entstand das Erstphänomen dessen, was unter irdischen Bedingungen der Mensch als Dualismus von Wahrnehmung und Begriff erlebt*. Wenn man sich der ursprünglichen Quelle des Dualismus zuwendet, kann man die Art seiner Lösung verstehen: Durch die Erkenntnis der (für den Menschen) *vorbewusstseinshaften gegenseitigen Immanenz beider seiner Seiten*.

Natürlich waren die *Begriffe* der Archai reine Imaginationen, übersinnliche Anschauungen. Und als zu ihnen stoffliche (wärmemäßige) *Entsprechungen* kamen, die der Welt des Andersseins entstammten, vermochten sie diese Imaginationen nach und nach auf sich selbst zu beziehen, d.h. zu wissen, dass sie ein „ich“ besaßen. Für die Monaden aber waren die von den Archai ausgehenden Imaginationen etwas von der Art eines Gruppenbewusstseins, und sie spiegelten sie durch eine ge-

wisse Vielfalt ihrer wärmehaften Existenz wider, die sich dank der Wirkungen der verschiedenen Hierarchien auf sie herausbildete.

Die Verdichtung der wärmehaften Stofflichkeit führte dazu, dass ein Teil der Einwirkungen, die von den Hierarchien auf sie ausging, allmählich durch die Geister der Persönlichkeit *vermittelt* wurde, wodurch im Grunde auch das Entstehen der neuen Bewusstseinsform in diesen letzteren bedingt wurde. Diese bildete sich durch die gemeinsame Wirkung der höchsten Offenbarungen des Bewusstseins, des Lebens und der Form und kann als gegenständlich bezeichnet werden, weil sie auf der Erfahrung der Wechselwirkung mit dem Anderssein beruht. Bei den Archai trug dieses Bewusstsein selbstverständlich keinen sinnlichen Charakter, war aber auch nicht unabhängig vom Anderssein; in ihrem Bewusstsein erschienen die Einwirkungen des Andersseins in sinnbildlicher Form. Nur durch das Prinzip der Formung wurde das Bewusstsein der Archai jenem des irdischen Menschen ähnlich. Man kann es als *Urphänomen des sich entwickelnden menschlichen Ich-Bewusstseins* betrachten.

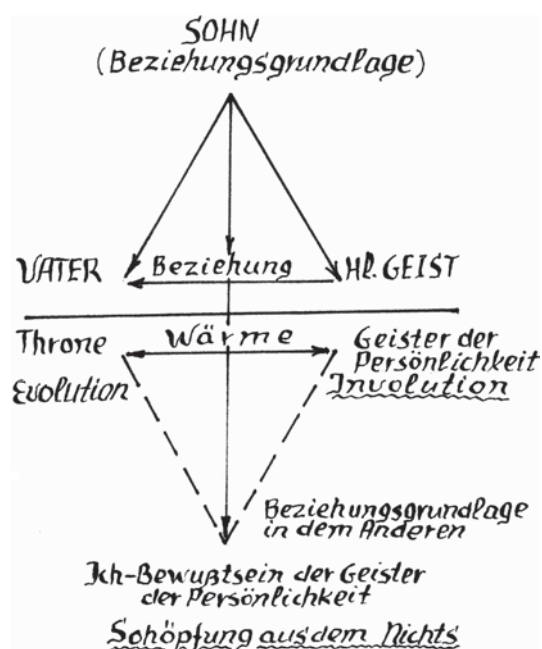


Abbildung 12

Das Urphänomen des Ich-Bewusstseins der Archai aber war die Göttliche Trinität selbst. Mit dem Beginn der Evolution wird das Verhältnis der Hypostasen des Vaters und des Heiligen Geistes zueinander immer distanzierter. Sie trennt anfangs die Wirkung der Hierarchien und dann die äußere Wärme. Die Hypostase des Sohns tritt, um einen Ausdruck Fichtes zu verwenden, in diesem Verhältnis als „Beziehungsgrundlage“ auf. Offenbarung und Schöpfung beginnen sich auf folgende Weise voneinander zu unterscheiden (siehe Abbildung 12). Die Schöpfung nimmt in sich das höchste Prinzip der Dreieinigkeit auf und arbeitet eine eigene Dreifaltigkeit aus: Evolution, Involution und Schöpfung aus dem Nichts. Als Ergebnis

entsteht das „Ich“ der Archai.

Was der Vater auf höchster Stufe frei und nur aus Sich Selbst setzt, wird auf niedrigerer Stufe zur Wärmeform des Seins, welches sich dem Quell seines Schaffens entgegenstellt. Um die sich herausbildende Wärme dabei im Anderssein zu halten und zu verhindern, dass sie sich vor der Zeit vergeistigt, bildet der Sohn die

Grundlage der Beziehung zwischen den Thronen und den Geistern der Persönlichkeit, was sich *in der schöpferischen Tätigkeit der Zweiten Hierarchie* äußert. Genauer gesagt, der Sohn überträgt das Leben, das er vom Vater erhalten hat, auf diese Wesenheiten, und sie lenken es zum Opfer der Throne und erhalten in der Widerspiegelung das zurück, was die Bewegung der allgemeinen Entwicklung „nach unten“ auf dem „Himmelsgewölbe“ (siehe Abbildung 11) des Saturn-Äons verursacht und der Entwicklung der Geister der Persönlichkeit Impulse verleiht.

Christus erweist sich deshalb als der wahre Himmlische Schöpfer: Er erschafft das individuelle Leben, für welches der Strom der Evolution lediglich die Voraussetzungen bildet, und in diesem Sinne schafft Er aus dem Nichts. Er folgt seiner Schöpfung nach unten, und wenn diese zum bewussten Menschen wird, dann bis hin auf den materiellen Plan, und anschließend weist Er ihr durch das Mysterium von Golgatha den Weg zur Vergeistigung.

Im Verlauf zweier weiterer Äonen – jenem der alten Sonne und jenem des alten Mondes – erwarben die Erzengel und die Engel ein individuelles „Ich“. Das Prinzip ihrer Entwicklung war dasselbe wie bei den Geistern der Persönlichkeit: Ihr Bewusstsein stieg nicht unter die imaginative Stufe hinab und blieb in wesenhafter Verbindung mit der Existenz des Weltenbewusstseins. Doch das Merkmal der Gegenständlichkeit war in ihm stärker als bei den Geistern der Persönlichkeit. Der Grund dafür lag im zunehmenden Gegensatz zwischen dem Geist und der Stofflichkeit des Andersseins. Letzteres nahm die Gestalt der Naturreiche an, und die menschlichen Monaden erwarben eine eigene dreigliedrige Körperlichkeit sowie die Keime seelischer Prozesse. Derartige „Spiegel“, welche die „Iche“ der Erzengel und Engel reflektierten, verbanden sie enger mit ihrem eigenen Sein.

Das Werden des Bewusstseins der drei Arten von Wesen der Dritten Hierarchie leiteten die Geister des Willens. Deswegen war es von Beginn an willensartig. – In ihrem „Ich“ wirkt der bewusst gewordene Wille als Prinzip der Umwandlung. Ihr „Ich“ war und bleibt ein permanentes Werden, in dem sich zwei Arten übersinnlicher Wahrnehmungen vereinen. Eine davon schließt die aus der Zukunft kommende Tätigkeit des Heiligen Geistes in sich. Ihre Substanz ist astraler Art. Im Anderssein vollziehen die Geister der Bewegung in ihr eine vermittelnde Wirkung, die sie aus der höchsten Sphäre in eine niedrigere führt. Die zweite Art der Imaginationen erhalten die Wesen der Dritten Hierarchie aus der Vergangenheit; sie werden vermittelt durch die Geister des Willens, und sie sind in den Naturreichen sinnlich eingepägt. In ihrem Urquell sind beide Arten von Imaginationen identisch; darum tritt die Welt den hierarchischen Wesenheiten als Einheit entgegen. In der Erscheinung aber weist die Welt ständig die Gestalt einer Art gigantischen Trichters mit zwei sich einander entgegen bewegendenden Spiralen des Werdens auf. Am Punkte, wo diese ineinander übergehen, stehen die Wesen der Dritten Hierarchie und der irdische Mensch. Und hier spiegelt sich die Vergangenheit in der Zukunft wider. Das Ich-Bewusstsein der Wesen der Dritten Hierarchie ist imstande, hinter die Oberfläche des im Moment der Gegenwart entstehenden „Spiegels“ zu blicken. So bringen sie

dem Vater Seine Uroffenbarung, die widerzuspiegeln der Heilige Geist berufen ist, doch bereits in ihrer evolutionären Verwirklichung.

Dies ist die „Reflexion“ der Wesen der Dritten Hierarchie. Die Vergangenheit erleben sie als Gegebenheit, so wie der Mensch in sich die unbegrenzte Vielheit thetischer Urteile ^{*)} findet; sie alle sind mit dem Gewordenen verknüpft. Die Imaginationen, die aus der Zukunft zu den Wesen der Dritten Hierarchie kommen, vollenden die Vergangenheit, machen sie *auf der Stufe dieser Wesenheiten* bewusst, die nicht fähig waren, sie in jenen Epochen (Äonen) bewusst wahrzunehmen, in denen sie das individuelle „Ich“ noch nicht besaßen oder eben erst erarbeiteten. Die vollendete Vergangenheit steigt in Form des Ich-Seins zum Vater empor. In der sinnlichen Realität ist der Mensch zur Lösung dieser Aufgabe berufen.

Das Ich des Menschen entsteht anders als jenes der hierarchischen Wesen, weil seine Sinnesorgane nach außen geöffnet und seine Reflexionen schattengleich sind. Mit dem Beginn des irdischen Äons „gehen“ auf seinem „Himmelsgewölbe“ die Wesen der Dritten Hierarchie „auf“. Die Wesen der Zweiten Hierarchie treten gewissermaßen in die Tiefe der Welt zurück, in die Höhen des geistigen Weltenalls, in die Welt der Fixsterne; im Planetensystem bleibt nur ihre Wirkung zurück.

Allmählich entfaltet sich im Anderssein des irdischen Äons das komplizierte Leben der Naturreiche, welche die Phänomenologie der alten Formen des Weltenbewusstseins darstellen, das schöpferisch das Werden des Menschen gedacht hat. Der Mensch selbst, der sich von diesem Bewusstsein und den Naturreichen absondert, verfügt unter den Bedingungen des Andersseins über ein individuelles Ich. Die Besonderheit dieser seiner irdischen Entwicklungskonstellation besteht darin, dass der auf Abbildung 11 gezeichnete Punkt, der, so könnte man sagen, den „Himmel“ mit der „Erde“ vereint und in den sich die Wesen der Dritten Hierarchie abwechselnd stellten, sich als durch niemanden besetzt erweist (Abbildung 13). Nachdem die Wesen der Dritten Hierarchie das „Ich“ ausgearbeitet haben, beginnt der „Himmel“, d.h. die geistige Welt, sich von der „Erde“ zu entfernen. Er entfernt sich kraft objektiver Entwicklungsgesetze, weil der Mensch mit seinem reflektierenden Denken den niedrigsten für den Abstieg in die Materie notwendigen Punkt erreicht hat. Die weitere Entwicklung wird nur noch in aufsteigender Richtung erfolgen und zu verschiedenen Formen der Vergeistigung führen, doch zuvor zur Verfeinerung der materiellen Existenz. Ein solcher Durchbruch in der Entwicklung ist es denn auch, der zu einer Krise der Erkenntnis führt.

*) Nach der Art einer These formulierte, behauptende, dogmatische Urteile.

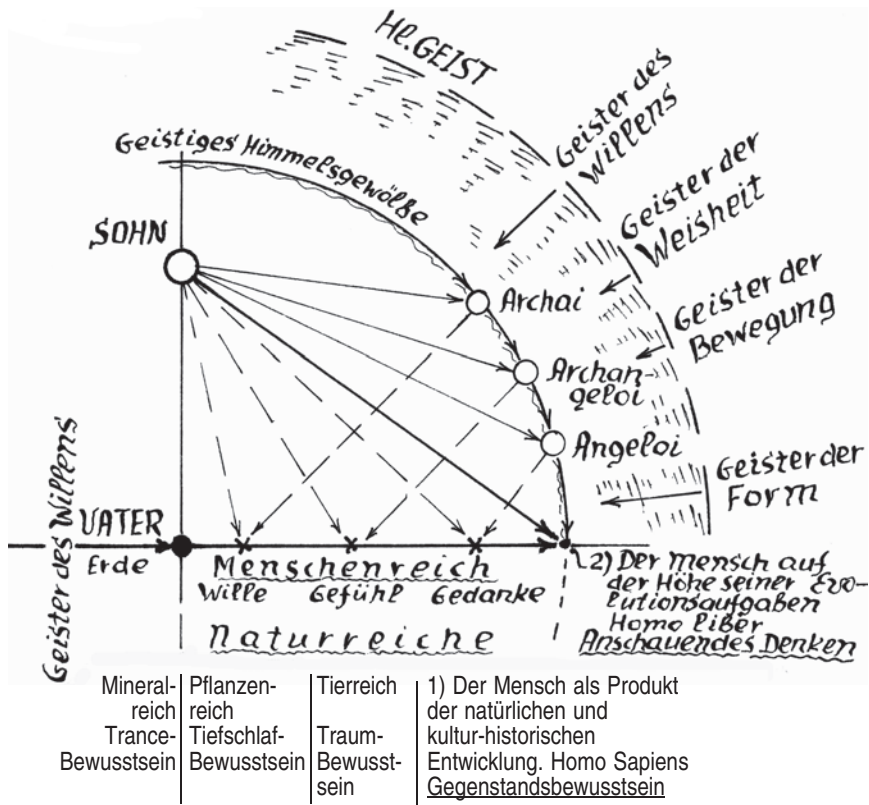


Abbildung 13

6. Der Mensch im Gefüge der Welteneinheit

Im Äon der Erde vereint der Mensch in sich zwei Welten. Eine davon gehört nur dem Menschen allein. Dies ist die seelisch-geistige Welt. Die zweite wird durch die physisch-ätherisch-astrale Körperlichkeit gebildet. In ihr ist der Mensch eng mit den ihn umgebenden Naturreichen verbunden. Das Leben der Seele und des Geistes verleiht der dreigliedrigen Körperlichkeit ein besonderes Gepräge, weshalb sie auch beim Menschen eine andere ist als in den Naturreichen; zugleich befindet sich das Leben des menschlichen Willens auf jener Bewusstseinsstufe wie die Pflanzenwelt, das Leben des Gefühls auf der Stufe des Bewusstseins des Tierreichs. Im denkenden Bewusstsein ist der Mensch nur sich selbst gleich. Dank ihm werden das Traumbewusstsein seiner Gefühle und das Bewusstsein des traumlosen Schlafes, das seinem Willen innewohnt, zu Ingredienzien seines Ich und erfüllen im Vorstellungsgehalt das individuelle Leben der Seele und des Geistes.

Das alte mythologische Bewusstsein des Menschen bildete den Übergang vom traumseherischen zum wachen, gegenständlichen Bewusstsein. Den Zielen der Entwicklung der Welt sowie seiner selbst beginnt der Mensch in ihrer gegenseitig bedingten Einheit zu dienen, wenn er über ein individuelles denkendes Bewusstsein verfügt, in dem er das begriffliche Denken auf der Grundlage der individualisierten Sinneswahrnehmungen entwickelt. Um bei der Erforschung dieser Form des Bewusstseins einen weiteren Schritt unternehmen zu können, müssen wir das auf den Abbildungen 11 und 13 Dargelegte durch zusätzliche Ausführungen erweitern.

Wir verbinden die auf ihnen dargestellte zeitliche Achse der Entwicklung mit der vertikalen Achse der Weltensymmetrie (Abbildung 13 wandeln wir zu Abbildung 14 um), und dann erhalten wir die hierarchischen Stufen der Evolution, auf denen der Geist zu seiner Materialisierung niederstieg. Am Ausgangspunkt dieser Vertikale steht die Beziehung des Vaters zu den Geistern des Willens; diese Beziehung ist diejenige von Allbewusstsein und Form, denn die dort zum Opfer gebrachte Substanz des Willens erwarb die Form im Anderen – die *Erstform*. Gottvater konnte ihr kein Leben verleihen, da dies ein Leben nur in sich und für sich gewesen wäre. Doch der Anfang musste *absolut* sein; deshalb setzten ihn die Geister des Willens in der Hypostase des Vaters. Das Leben aber kommt aus der Hypostase des Sohns zu ihm, welche ebenfalls vermittelt ist, doch bereits durch niedriger stehende Geister, jene der Zweiten Hierarchie. Wenn das Leben damals direkt vom Sohn gekommen wäre, würde es sofort zum Vater zurückstreben.

Das vom Sohn erhaltene Leben vereinen die Wesen der Zweiten Hierarchie mit ihrem Geist, um aus der Fülle ihrer Wesensart in der Evolution zu wirken. Im Geist der Hierarchien aber herrscht der Heilige Geist. So entsteht jenes Verhältnis Vater – Heiliger Geist, in welches sich die Evolution „hineinschiebt“. Die Wesen der Zweiten Hierarchie bringen ihr Leben, doch trotz ihrer kolossalen Macht waren sie zu Beginn der Schöpfung, im Äon des Saturn, nicht dazu fähig, dem Opfer der Geister des Willens die Eigenexistenz zu verleihen. Sie hielten es nur auf bestimmte Weise im Anderssein, wobei sie sich zu ihm transzendent verhielten. Die Substanz identifizierte sich somit nicht mit der Macht der hohen Hierarchien, und deshalb konnten die Geister der Persönlichkeit ihr nahen und mittels ihr ein Verhältnis zu ihrem geistigen Urbild – den Geistern des Willens (Thronen) – finden und zu Ich-Wesen nach deren Form und Bild werden, wodurch sie ihnen den Weg zum weiteren Werden des Andersseins eröffneten.

In den Äonen der alten Sonne und des alten Mondes entwickelt die Zweite Hierarchie in sich genügend Kräfte, um dem Anderssein die Keime eines wahren Selbstseins zu verleihen. Doch das Werden des individuellen „Ich“ in ihm (bereits im irdischen Äon) fördern die Wesen der Dritten Hierarchie, weil sie (wenn auch nur indirekt) die Erfahrung des Umgangs mit der sinnlichen Realität selbst während ihres gesamten Werdeprozesses besitzen. Sie werden zu Lenkern der menschlichen Gedanken, Gefühle und Willensäußerungen (siehe Abbildung 14). Dank all ihrer – der Gedanken etc. – gemeinsamen Tätigkeit gelangt der Mensch zunächst zur Grup-

penform des Bewusstseins, welche ihm lediglich indirekte Schlüsse auf sein eigenes Sein erlaubt. Auf dieser Etappe sagt er gewissermaßen zu sich selbst: Das gemeinsame Leben mit der menschlichen Gemeinschaft, der ich angehöre, gibt mir die Möglichkeit zu erkennen, dass ich bin.

So erhalten auch die Wesen der Dritten Hierarchie dank den neuen Eigenschaften des Menschen ein genaueres Wissen davon, wie die Welt von der sinnlichen Seite her aussieht, wohin sie, als geistige Wesen, nicht direkt eintreten können, und überbringen dieses Wissen den höheren Hierarchien. So wird der Mensch zur *Beziehungsgrundlage* zwischen der materiellen und der geistigen Welt. Er spaltet sich in gewisser Weise im Strom der Evolution und geht (wie wir zu Beginn dieses Unterkapitels gesagt haben) einerseits mit der Natur einen gemeinsamen Weg, andererseits seinen eigenen: in Gedanken, Gefühl und Willen (siehe Abbildung 14). Auf seinem individuellen Wege nämlich wird er zur erwähnten Beziehungsgrundlage. Daraus folgt, dass die Christianisierung des Menschen mit dem Moment einsetzt, wo er ein denkendes Bewusstsein erwirbt. Deswegen hatte Augustin recht, wenn er sagte, die großen griechischen Philosophen seien Christen gewesen, die vor der Ankunft Christi gelebt hätten.

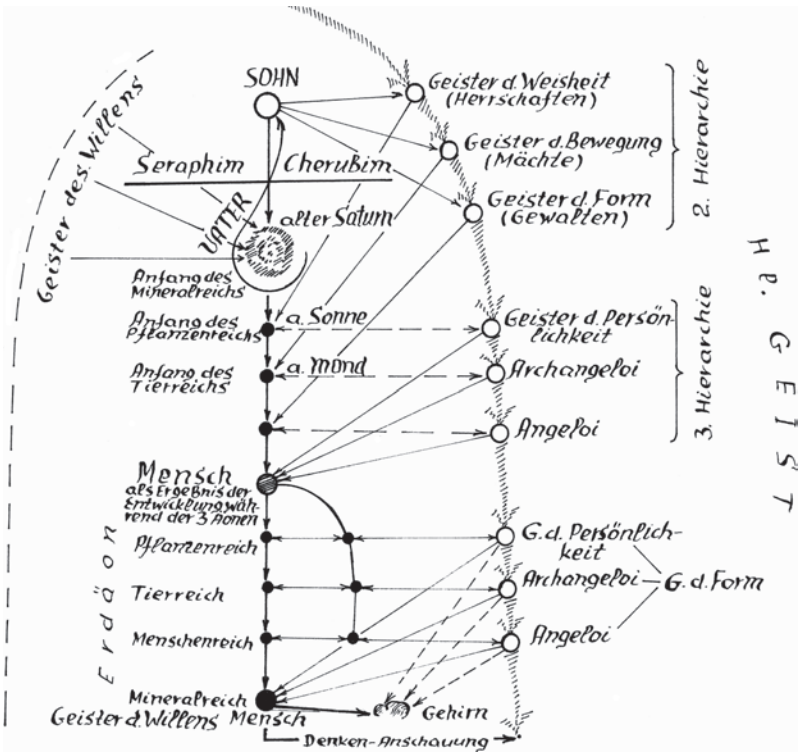


Abbildung 14

Wir stellen die neue Konstellation des Menschen in zwei getrennten Abbildungen dar (Abbildung 15 und 16). Auf ihnen sehen wir, dass die Väterliche Welt (das Allbewusstsein) vor dem Menschen als Welt der Wahrnehmungen steht, und auch als Grundlage seines Seins, mit der er sich stofflich austauscht. Aus den Formen des Andersseins beginnen von einem bestimmten Zeitpunkt an Formen des seelischen Lebens zu erwachsen und sich abzusondern, und in ihnen beginnt sich das niedrigere „ich“ zu kristallisieren.

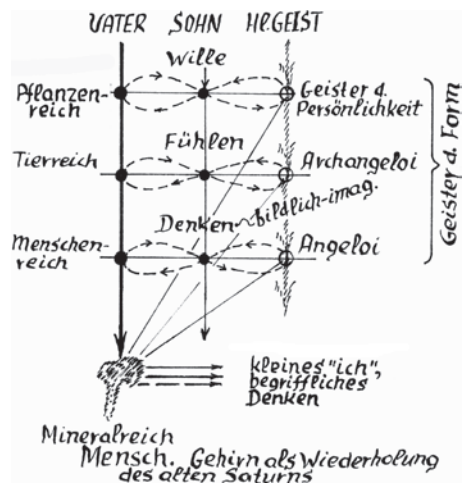


Abbildung 15

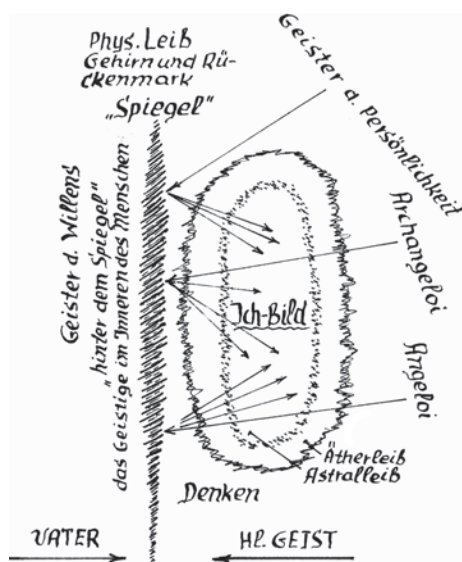


Abbildung 16

Andererseits werden sowohl die Welt der Wahrnehmungen als auch das Leben der Seele durch den Weltgeist durchdrungen, dessen Wirken auf den Menschen die Dritte Hierarchie und die Geister der Form vermitteln, die der Menschheit im Äon der Erde das wahre (nicht schattenhafte) Ich schenken – d.h. sie „induzieren“ es im Menschen nicht, transzendieren es nicht, sondern besitzen die Kraft, es mit der dreieinigen Körperlichkeit der Menschheit immanent zu verbinden. Im kulturell-historischen Prozess konnte der Mensch kraft dieses Ich ein niedrigeres substanzloses „ich“ entwickeln, wonach sich die Frage stellte: Wie kann man es mit Sein ausstatten?

Als Frucht der objektiven Evolution kann das Ich, das von den Geistern der Form geschenkt ist, nicht im Menschen individuell werden, denn dank ihr kann der Besitz der Hierarchien, das Ich, nicht auf die Seite des Andersseins übergehen. Gleichzeitig ist das Wirken des Ich stets individualisierend. Deshalb kam es auch so, dass der Mensch, sobald er über ein niedrigeres „ich“ verfügte, aus der Existenz herauszufallen, im Prozess der Wahrnehmungen und des Denkens zu sterben begann – in der Form, die sich als ihre Trägerin erweist. Im reflektierenden Denken gelangen Bewusstsein und Form in jene unmittelbare Verbindung, wie sie auf dem Alten Saturn bestanden hat, doch die irdischen Verhältnisse sind unver-

gleichlich materieller als jene, die hochgeistigen Charakter aufwiesen. Das Wirken der Dritten Hierarchie auf den Menschen beginnt teilweise jene Tätigkeit der Zweiten Hierarchie zu wiederholen, die sie auf die Monaden des Saturn ausgeübt hat. Doch die Dritte Hierarchie kann nicht einmal transzendent dem denkenden Geist des Menschen Leben einhauchen. Deshalb brachte dieses – das Leben des individuellen höheren Ich – ihm Christus. Und solange sich der Mensch nicht mit ihm vereint, wird in seinem Nervensystem eine Mineralisierung vor sich gehen und in seinem Blut eine Salzbildung, die sich den hierarchischen Wesenheiten, den Trägern des Weltgeistes, der kosmischen Intelligenz, als Leere, als Nichts darstellen. Indem sie das menschliche Gehirn erreichen, erreichen sie sich selbst (die räumlichen Beziehungen spielen hier keinerlei Rolle), und wir nennen dies eine Widerspiegelung. Sie geht freilich nicht spurlos vom Menschen weg; sie nimmt der Astralleib wahr – so empfangen wir die Ideen, die Begriffe (Abbildung 16).

Die geringste „Unebenheit“, „Trübung“ des Spiegels des Gehirns, d.h. die Festhaltung des Lebens durch dieses im Moment der Wahrnehmung und des Denkens, würde in ihm ein gewisses „Sprießen“ des Lebens hervorrufen, und wir würden krank, indem wir uns beispielsweise eine Migräne holten.

Die durch den Astralleib aufgefangenen Widerspiegelungen – und dieser lernt diese unter dem Einfluss der Sinneswahrnehmungen aufzufangen – werden summiert, zur Synthese gebracht durch das niedrigere „ich“, das auch selbst aus dem Material und den Nachwirkungen der Wahrnehmungen und Vorstellungen gebildet ist.

So haben wir klargestellt, dass das Gesetz der Widerspiegelung eines der grundlegendsten Gesetze der Entwicklung ist. Da jede beliebige Tätigkeit der Hierarchien schöpferische denkerische (im höheren Sinn) Tätigkeit und stets personifiziert ist, ist auch die Tätigkeit der Widerspiegelung personifiziert, doch als sekundäre – in den Prozessen der Entwicklung: Wir haben, so Rudolf Steiner, „Göttergenerationen (Hierarchien; d. Verf.)..., die ursprünglich durch sich selbst in ihrer Realität sind, und andere, die einfach die realen Vorstellungen der unmittelbar mit Saturn, Sonne oder Mond (den drei Äonen; d. Verf.) verknüpften Götter sind. ... Wir haben also zweierlei Göttergenerationen. Die eine Göttergeneration ist die Vorstellungswelt der anderen, verhält sich tatsächlich zu der anderen, wie sich unsere Gedanken zu unserem realen Seelendasein verhalten. ... Die ursprünglichen Götter hatten das Bedürfnis, sich selbsterkennend vorzustellen. Deshalb stellten sie sich wie kosmische ... Gedankenwesen den luziferischen Wesenheiten gegenüber, wie heute dem Menschen seine Gedanken gegenüberstehen.“ (GA. 129, 25.8. 1911.) Die vorwärts schreitenden Götter haben sozusagen etwas hinter sich gelassen, in das sie hineinschauen können wie in einen Spiegel, wie in eine ihnen entflozene und zurückgebliebene Substanz. Das Abbild dieser makrokosmischen Aufteilung trägt nun jeder Mensch in sich. Es führte dazu, dass die Stütze seines Selbstbewusstseins in der sinnlichen Welt (das Gehirn) aus der Entwicklung herauszufallen begann. Sie spiegelt ihm nur den wahren Makrokosmos wider. Deshalb ist das Alltagsbewusstsein

des Menschen *luziferisch*, und man muss aus ihm heraus zu den wahren Göttern emporsteigen. Die „Philosophie der Freiheit“ lehrt denn auch, wie man dies erreichen kann.

In einem seiner Vorträge liefert Rudolf Steiner eine Erklärung dafür, welche Aufgabe der Mensch löst, wenn er den Weg der „Philosophie der Freiheit“ geht. Er sagt: „Wir selbst sind nicht real, indem wir denken... Ein Spiegelbild kann nicht eine Kausa sein. Wenn Sie irgendein Spiegelbild vor sich haben, etwas, was bloß Bild ist, und Sie richten sich darnach, dann determiniert es nicht. Wenn Ihr Denken eine Realität ist, gibt es keine Freiheit. Wenn Ihr Denken Bild ist, dann ist Ihr Leben zwischen Geburt und Tod die Schule der Freiheit, weil keine Kausa im Denken liegt. Und kausa-los muss das Leben sein, das ein Leben in Freiheit ist. ...Indem wir das reine Denken haben und aus dem reinen Denken heraus den Willen zur freien Tat entwickeln, erfassen wir im reinen Denken die Realität an einem Zipfel. Aber da, wo wir selbst aus unserer Substanz dem Bilde Realität verleihen, da ist die freie Handlung möglich.“ (GA. 205, 1.7. 1921.)

Als rein erweist sich Denken, von dem jeder Schritt von uns gewollt ist. Die Substanz eines solchen Wollens (nicht Denkens) sind von uns frei bewusstmachte Widerspiegelungen der Gedanken-Wesen. Sie selbst weisen eine Willensnatur auf. Um zu ihrer Realität vorzustoßen, ist es erforderlich, sich dem Willen des Vaters zuzuwenden, der seit Beginn der Welt von den Geistern des Willens vermittelt wird. Mit anderen Worten, wir müssen unbedingt dasselbe vollbringen, was die Geister der Persönlichkeit zur Zeit des Saturn getan haben. Und Saturn selbst steht uns im Grunde genommen zur Verfügung, oder genauer gesagt das, was die zurückgebliebenen Götter aus ihm gemacht haben – die luziferischen, aber auch ahrimanschen (die Götter der Materie): Dies ist unser Kopf als Spiegel. Ihn muss man überwinden; dann wird unser Denken reiner Wille. Seine Überwindung ist ein Opferakt. Indem wir das niedrigere „ich“ mit seiner Reflexion, dem nichtrealen Denken, überwinden, gelangen wir zur Anschauung – einer Eigenschaft, die den wahren Göttern eigen ist. Sie atmen, wie erinnerlich, das Leben der Welt ein und aus. Das Leben der Welt ist Christus, und es muss zum Leben unseres anschauenden Denkens werden.

So sind wir, indem wir beim Weltenindividuum begannen, zum vielgliedrigen Wesen des Menschens gekommen, das sich als Ergebnis der Evolution gebildet hat. Er hat sie involviert, und jetzt setzt er auf der Peripherie der Welt, im Nichts des Denkens, zur bewussten Metamorphosierung seiner eigenen Seele und seines eigenen Geistes an, um sich allmählich als individualisiertes Wesen ins System des Weltenalls „einzuleben“.

Führen wir die erzielten Ergebnisse zu einer Einheit zusammen (Abbildung 17). Unserer Meinung nach liefert Nikolaj Losskij eine bemerkenswerte Erklärung dessen, was auf dieser Abbildung dargestellt ist, indem er seine Ansichten zur Natur des Systemobjekts beschreibt. In seiner Einführung in die Philosophie schreibt Losskij, indem er die konkret-idealen Grundlagen des Seins betrachtet: „Beschäftigt

man sich mit Kosmologie, so ist es notwendig, vor allem die Frage nach dem Begriff des Ganzen und der Teile zu untersuchen, die zum Ganzen gehören. Das Verhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Teilen kann man so auffassen, dass die Elemente (die Teile in ihrem Verhältnis zum Ganzen), die zu ihm gehören, im Grunde etwas *Ursprüngliches, Grundsätzliches* sind, während das Ganze etwas Sekundäres ist, das aus diesen Elementen abgeleitet wird. Eine solche Lehre... ließe sich als *nichtorganisch* bezeichnen.“¹⁰³⁾. Dies ist eigentlich nicht nur eine Lehre, sondern eine ganze Weltanschauung. Durch ihre Schuld brachte die Systemanalyse nur dem Materialismus einige Früchte. Ihm entgegengesetzt ist die organische Weltanschauung, oder das Verständnis dessen, dass sich als das Grundsätzliche das Ganze erweist, von dem die einzelnen Elemente abhängen.

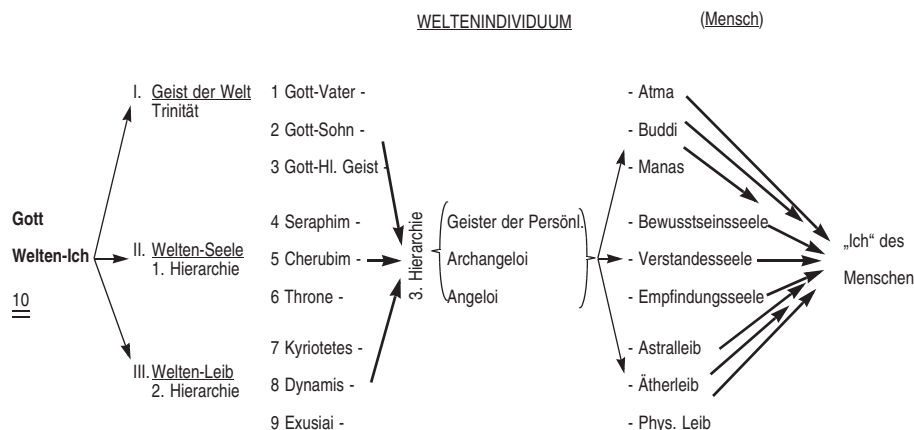


Abbildung 17 (Entspr. GA. 136, 7.4.1912)

Für ein solches Verständnis, fährt Losskij fort, „ist die gesamte Welt ein organisches Ganzes. In der Tat sind alle substantiellen Schaffenden (menschliche Individualitäten; d.Verf.) einheitlichen Wesens, d.h. durch eine gewisse Seite ihres Seins zu einer Ganzheit verwachsen. Darum sind sie dermaßen eng miteinander verbunden, dass alle Zustände eines jeden von ihnen nicht nur für ihn existieren, sondern für alle anderen Schaffenden. Folglich durchlebt jeder Schaffende das Leben der gesamten Welt. In diesem Sinne ist die ganze Welt so aufgebaut, dass alles allem immanent ist, d.h. alle Wesen haben bewusst oder unbewusst das Leben aller anderen in sich.“¹⁰⁴⁾

Gerade diese Schlussfolgerungen Losskijs haben wir uns in der Sprache des reinen Esoterismus der Anthroposophie in ihrer übersinnlichen Realität darzulegen bemüht, in der Realität ihres Wesens. Doch stehen wir vorderhand erst am Anfang unseres Weges. Die Realität des Dargelegten muss erst noch für uns selbstevident werden.

III Das Siebengliedrige System der Welt und des Denkens

1. Der Esoterismus der mathematischen Denkmethode

Der systemhafte Charakter der Welt erfordert, sie vielseitig zu erfassen; grundlegend dabei sind der makro- und der mikrokosmische Aspekt: der kosmologisch-theistische sowie der anthropozentrische. Beim Prozess ihrer Erarbeitung dient der widerspruchsfreie Übergang vom einen zum anderen, der durch die Einheit der Welt bedingt ist, als Gradmesser für die logische Strenge der Forschung.

Das evolutive Ganze der Welt ist ebenfalls ein Systemobjekt, und die Verbindungen seiner Elemente bedingen die strukturellen Verbindungen aller ihm untergeordneten Objekte als Gesetze der Existenz und des Werdens universell. Unser Evolutionszyklus besitzt sieben Elemente (Äonen) und sechs Verbindungen (Pralayas). So sieht die Grundstruktur alles Werdenden aus. Die Einheit des Evolutionszyklus des Weltenalls bildet das absolute Ich, oder der einheitliche Gott – der Allbeherrscher. Gott offenbart Sich dreieinig: dies ist das *Dauernde* der Welt. Für den Mikrokosmos ist es die Offenbarung und der Plan der Welt, das Überzeitliche, Ewige. Indem er Werden bewirkt, bewirkt der dreieinige Gott das dreieinige Verhältnis von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart. Von ihnen sind die Vergangenheit sowie die Zukunft ebenfalls dreieinig. Die Gegenwart ist einheitlich; sie ist Ausdruck nur des Werdens, der Umwandlung der Vergangenheit in die Zukunft. So entsteht das System der sieben Äonen. Über die Stelle des Menschen in ihm sagt Rudolf Steiner folgendes: „In bezug auf die großen Zahlenverhältnisse wird die Zukunft, wie sie durch den Menschen geschaffen wird, dasselbe zeigen, wie in der Vergangenheit der Kosmos, nur auf einer höheren Stufe. Deshalb müssen die Menschen die Zukunft aus sich herausgebären aus der Zahl, wie die Götter den Kosmos aus der Zahl gebildet haben.“ (GA. 107, 12.1. 1909)

Das Denken mit Hilfe der Zahlen ermöglicht es, in der sinnlichen Welt das Übersinnliche zu erkennen. Nicht umsonst ließen sich die Gnostiker vom Grundsatz leiten: Verstehe die Mathesis, und du wirst Gott verstehen. Dies bedeutet, dass das Denken des Esoterikers, das sich auf die Grundsätze der Mathematik stützt, auf ihre Methode, fähig wird, das Sinnliche, doch auch das Abstrakte als *im Übersinnlichen wurzelnd* zu berechnen. Die Tatsache, dass wir zählen, ist – so Rudolf Steiner – innerlich damit verbunden, dass wir selbst gezählt, nach der Zahl organisiert sind. „Draußen werden uns nach und nach die Zahlen gleichgültig, in uns sind sie nicht gleichgültig, in uns hat jede Zahl ihre bestimmte Qualität.“ (GA. 204, 23.4. 1921.)

Im Altertum ging man bei allem von der Einheit aus. Die Zwei erhielt man, indem man die Zahl eins in zwei Teile untergliederte, etc. Wenn man eine Zwei vor sich hatte, erlebte man, dass jede Eins innerhalb dieser Zahl nicht gefestigt war, und dass sie in verschiedene Richtungen auseinander gehen könnten. Doch die Zahl drei

ist etwas, das zu einer Einheit verbindet. Nehmen wir ein Beispiel aus dem Leben: Mann und Frau – das sind 1 und 2; das Verhältnis ist nach außen offen. Nun kommt ein Kind zur Welt, und die Zahl wird geschlossen. (Ebenda.) Das Prinzip der Dreiheit erlebten die Griechen in der Syllogistik, die als Vorstufe zur Dialektik diente:

Alle Menschen sind vernünftige Wesen (1);

Dies ist ein vernünftiges Wesen (2);

Folglich ist dies ein Mensch (3).

Erste und zweite Prämisse sind offen, sie können auseinandergehen; eine Schlussfolgerung führt sie zur Dreieinigkeit. In der Dialektik stellen sich These und Antithese als Kampf dar, als gegenseitige Ablehnung, die bis in die Unendlichkeit fortgesetzt werden kann. Die Synthese gibt ihnen einen positiven Ausgang: Die Geburt des Neuen.

Andere Möglichkeiten für die esoterische Weise des Denkens eröffnen die geometrischen Vorstellungen. Wir wissen beispielsweise, dass zwei Parallelen sich in der Unendlichkeit schneiden, unabhängig davon, ob sie nach links oder nach rechts führen. Daraus ergibt sich, dass der Raum zugleich sowohl unendlich als auch in sich geschlossen ist. Rudolf Steiner erklärt diese Vorstellung wie folgt: „Eine in sich ruhende Geschlossenheit ist eine Sphäre. Der Raum ist eine Sphäre. Die Grenze des Raums ist ein auseinandergelegter Punkt, d.h. ein zur Kugelfläche gewordener Punkt. ... Sinne nach, wie Punkt und Kugelfläche eines und dasselbe ist, das eine ganz in sich, das andere ganz außer sich; das eine ganz subjektiv, das andere ganz objektiv; das eine nur schaffend, das andere nur geschaffen; das eine nur Geist, das andere nur Hülle. Alles übrige ist Mischung beider.“ (B. 114/115, S. 43 f.)

Alle Gesetze der Entwicklung, auf die sich die Anthroposophie stützt – die Polarität, die Steigerung, die Metamorphose (Inversion) u.a. –, sind ihrem Wesen nach mit mathematischen Vorstellungen verknüpft und haben mit ihnen den Quell ihrer Herkunft gemeinsam. Diese Vorstellungen bilden einen wesentlichen Teil ihrer Methodologie. Doch mit ihrer Verwendung ist die Gefahr verbunden, in einen abstrakten Nominalismus zu verfallen, was den Esoteriker der Möglichkeit beraubt, die durch sie verliehene, zwar nur vermittelte, aber doch reale Verbindung mit dem Geist einzubüßen. Es bestehen ganze okkulte Gesellschaften, wo man schon seit Jahrhunderten Symboldeutung und Zahlenmanipulationen betreibt, ohne dabei irgendwelche nennenswerte Resultate zu erzielen, und zwar eben wegen des abstrakten Umgangs mit ihnen. Nichts in der Methodologie arbeitet für sich allein, ohne lebendige Teilnahme des Menschen an ihm.

In seinem Buch „Theosophie“ (GA. 9) berechnet Rudolf Steiner gewissermaßen den neungliedrigen Menschen. Dieser entsteht als solcher als Ergebnis der Wirkung des Gesetzes der Dreieinigkeit in der Evolution, d.h. er stellt ein vollkommen reales Phänomen dar; nichtsdestoweniger bemerkte Rudolf Steiner später in einem seiner

Vorträge, er habe dies in jenem Buch recht abstrakt dargelegt, und in ihm sei der siebengliedrige Mensch wesentlich organischer aus dem dreigliedrigen hergeleitet worden (siehe GA. 204, 23.4. 1921).

Die Siebengliedrigkeit kann nur aus der Dreigliedrigkeit gewonnen werden. So ist dies auf der Grundebene bestimmt worden, wo die Siebengliedrigkeit der Äonen sich aus der Göttlichen Dreieinigkeit entwickelt, und ist zwar zweideutig bestimmt worden: „Die Siebenteilung ohne diese Zurückführung auf die Dreiteilung führt nur irre.“ (GA. 262, S. 51.) In seinem Buch „Aurora“ leitet Jakob Böhme die Welt aus sieben Naturbildern ab, die der absoluten Göttlichen Einheit entspringen; die Einheit selbst betrachtet er im Geiste der christlichen Dreieinigkeit. Böhme denkt nach dem von uns beschriebenen Prinzip, drückt sich jedoch in der Sprache der Alchemie aus.

In der evolutionistischen Methodologie lässt sich die Bedeutung des Sinnbilds der Zahl unmöglich überschätzen. Rudolf Steiner sagt dazu: „*Man wird überhaupt nicht die Zusammenhänge in der Weltevolution finden, wenn man nicht das Prinzip der Zahl als Methode der Betrachtung anwendet* (Hervorh. von uns; d.Verf.)“; „Wenn man so die Zahl in Zusammenhang bringt mit dem, was geschieht, dann kommt man in das apokalyptische^{*)} Denken hinein, dann lernt man gewissermaßen apokalyptisch das Weltall lesen...“ (GA. 346, S. 193, 94.)

Wir haben bereits früher davon gesprochen, dass die Hauptprinzipien der methodologischen Arbeit mit der Zahl auf einer Reihe natürlicher Zahlen von 1 bis 13 fußen. Bei dieser Verwendung kann man sie philosophischen Kategorien gleichstellen. Sie können auch in geometrischen Ausdrücken gegeben sein (die platonischen Körper, die cassinischen Kurven), wodurch die Methode des anschauenden Denkens besondere Anschaulichkeit und Effizienz erhält. Gerade für die Transformation des Bewusstseins, für die Realisierung seiner höchsten Potenzen, für das Vordringen des denkenden Bewusstseins hinter den Vorhang der sinnlichen Welt erweisen sich Operationen mit Zahlen sowie geometrischen Figuren und Konstruktionen als mit Sinnbildern als höchst dienlich. Sie sind schon früher als die Philosophie entstanden, haben sich zu einem ganzen System des Wissens entwickelt und leisteten bei der Vorbereitung des begrifflichen Denkens ihren Dienst.

Wenn er sich meditativ auf die Eins oder auf einen Punkt konzentriert, kann der Mensch zum Erleben der All-Einheit gelangen, doch kann er auch über den Anfang aller Dinge, über die allumfassende Einheit nur nachdenken, indem er sich ihr Sinnbild vor Augen hält, und so zur Anschauung emporsteigen, denn, so sagt Rudolf Steiner, „Die Eins ist die Offenbarung des Absoluten, des göttlichen Seins!“ (GA. 266/1, S. 500.) Aus der Eins entwickelt sich die Zwei – „die Zahl der Offenbarung“ (Ebenda, S. 539). In der Drei kehrt das Absolute zu sich selbst zurück. Die höhere Dreieinigkeit spiegelt sich in der niedrigen wider, in der Schöpfung, in der Dreiein-

^{*)} Als apokalyptisch bezeichnet man das Denken über die Zukunft, und zwar nicht nur im Sinne von Katastrophen, die den Menschen erwarten.

nigkeit des Maßes, der Zahl und des Gewichts. Gott schuf die Welt nach dem Maß, der Zahl und dem Gewicht, „...nach der schöpferischen, qualitativen, analytischen Zahlenordnung“ (GA. 343, S. 527). Die Zahl vier kann man das systembildende Prinzip der Dreiheit nennen; sie führt diese über ihre Grenzen hinaus und metamorphosiert sie zu einer Dreiheit höherer Art. Die Vier, die sich als die Einheit der Drei erweist, hebt sie auf, so wie die Antithese die These aufhebt. Deshalb kann man die Siebenheit als kompliziertere Dialektik der Entwicklung betrachten; in der Siebenheit erwächst auf dem Wege von der einen Dreiheit zur anderen eine Opposition zwischen der Fünf und der Vier. In den Mysterien des Altertums war man der Ansicht, überall, wo sich im Weltall die Zahl fünf gegen die Zahl vier auflehne, „folgen große Entscheidungen, die dahin gehen, entweder im Guten oder im Bösen zur Sechs hinaufzukommen“ (GA. 346, S. 99).

Geometrisch drückt sich die Zahl fünf in der Form eines Pentagramms aus. Sie ist das Sinnbild des Menschen als Mikrokosmos, des Dritten Logos im menschlichen Ich. Stellt man sie auf den Kopf, so drückt sie das Prinzip des Sündenfalls aus, der Erbsünde, des Bösen und sogar der schwarzen Magie.

Die Sieben ist die Zahl der Entwicklung, und deshalb „die heilige symbolische Zahl“ (GA. 8, S. 131). In den alten Mysterien musste der die Einweihung Durchlaufende als eine seiner ersten Aufgaben ein Erlebnis bekommen, welches darin bestand, dass sein Geist, seine ganze seelische Konstitution durchdrungen war mit der „Bedeutung des in der Siebenzahl verlaufenden Zyklus der Weltkulturentwicklung“ (GA. 346, S. 88). Ein solches Erlebnis ist *grundlegend auch für den, der sich mit dem Wesen der Anthroposophie vereinen will*, in der man das siebengliedrige Prinzip als vorherrschendes Element in der gesamten Struktur des Evolutionszyklus, d.h. nicht nur in der Kultur, sondern auch im organischen Leben und in allen Formen des Seins erkennt. „Für alle Okkultisten“, sagt Rudolf Steiner, sei „immer die Sieben die vollkommenste Zahl ...; es ist gerade ein Satz des Okkultismus: Sieben ist die vollkommenste Zahl... dieses Offenbaren der Siebenzahl ist ja außerordentlich kompliziert. Es ist sozusagen alles mögliche im Weltenall nach der Siebenzahl geordnet, in geringerem Maße nach der Zwölfzahl und wiederum nach anderen Zahlen...“ (Ebenda, S. 181 f.)

Im Verlauf unserer gesamten weiteren Forschungen werden wir uns in der Hauptsache denn auch mit der Suche nach diesem nach der Zahl sieben organisierten „allem möglichen“ befassen, aus dem sich der Kern der geisteswissenschaftlichen Methodologie gestaltet. In seinen vielfachen Siebengliedrigkeiten erkannt, fügt dieser Kern sich darauf organisch in das Prinzip der Zwölfgliedrigkeit ein, welche in diesem Fall, d.h. nach gebührender Vorbereitung auf sie, sich als „heilige Zahl“ offenbart, „die allem zugrunde liegt“, und die Siebengliedrigkeit wird dann als der „Aktion“ zugrunde liegend erkannt (vgl. B. 67/68, S. 24). Beispielsweise bilden die physischen Planeten mit ihren vielfältigen Wirkungen eine Siebenzahl, doch in höherem Sinne sind sie der Zwölfzahl untergeordnet.

Die Zahl dreizehn ist das systembildende Prinzip der Zwölfgliedrigkeit. Im System des Äons wirken nicht sieben, sondern zwölf führende geistige Wesen (fünf von ihnen haben „die anderen“ Aufgaben). Der dreizehnte „bringt den ganzen Planeten (Äon; d.Verf.) in einen Zustand, wie er im Anfang war, nur in einen höheren.“ (B. 67/68, S. 23.) Das Verhältnis des Dreizehnten zu den Zwölf lässt sich dem der Acht zur Sieben vergleichen; es ist gewissermaßen eine „Oktave“, doch die eines anderen Prinzips; natürlich ist auch der geistige Inhalt in ihr ein anderer.

Dass das Prinzip der Zahl in der anthropologischen Methodologie kein abstraktes Symbol ist, sondern durch sich die übersinnliche Realität enthüllt, hat Rudolf Steiner anhand einer Vielzahl von Beispielen aufgezeigt. Wir begnügen uns mit einem davon. In einer seiner esoterischen Stunden spricht er davon, dass man den in seine Hülle eingeschlossenen Astralleib in der Esoterik als Null bezeichnet. In ihn kann dann kein fremdes Wesen eindringen, und darum wird er für die restliche Welt zum Nichts, zur Null. Doch „dadurch, dass der Astralleib sich von der ganzen Astralmaterie abgesondert und mit einer Haut umgeben hatte, war er zu einer Eins (und auch Einheit in sich; d.Verf.) geworden, und das bezeichnet man, indem man die Eins vor die Null setzt: 10. (Die Pythagoräer betrachteten die Zehn als eine besonders wichtige Zahl; sie haben sie durch die Summierung der Zahlenreihe 1+2+3+4 erhalten; d.Verf.) Dazu kommen noch die Zahlen, die auf die künftigen Entwicklungsstufen, auf Jupiter und Venus (Äonen) hindeuten: sechs und fünf, so entsteht die mystische Zahl 1065 – Dzyan –, von der in der ‘Geheimlehre’ von H.P.B. (Helena Blavatskaja) die Rede ist.“^{*)} (GA. 266/1, S. 464.)

2. Der „gezählte“ evolutionäre Mensch

Die von uns angeführten Definitionen des Charakters der Zahlen in der Esoterik reichen aus, um zur praktischen Arbeit mit ihnen überzugehen und auf diese Weise ihre neuen Eigenschaften und Bedeutungen kennenzulernen.

Die anthroposophische Lehre von der Evolution führt ihren siebengliedrigen Zyklus aus der dreieinigen Erstsetzung, der Offenbarung Gottes heraus. Da im Universum alles personifiziert ist, sind auch die Einheit Gottes und Seine Offenbarungen Teile des Weltenindividuum, das einheitlich, dreigliedrig, siebengliedrig, neungliedrig und zwölfgliedrig ist. In seiner Neungliedrigkeit besitzt es als das systembildende Prinzip das zehnte: Das absolute Welten-Ich auf einer bestimmten Stufe seiner Erscheinung. Nach dem Bild und Gleichnis des zehngliedrigen Weltenindividuum ist auch der zehngliedrige Mensch aufgebaut. Wesensmäßig unterscheidet ihn vom Schöpfer seine Struktur sowie die Stufe seines Bewusstseins. Bei dem Schöpfer, dem Absoluten, sind alle Glieder Seines Wesens schöpferische substantielle Ich-Wesenheiten. Doch so hoch die Sphäre ihres Seins und Bewusstseins auch

^{*)} Weswegen in dieser Zahl die Ziffern 5 und 6 umgestellt sind, erklärt Rudolf Steiner nicht.

sein mag, sind sie, als Mitschöpfer des Göttlichen Willens Urphänomene und Regenten des vielgliedrigen Wesens des Menschens. Ihre mit dem Menschen gemeinsame Grundlage stellt das Weltenbewusstsein als solches dar; und eben dieses bedingt bereits in den Formen seiner Erscheinung auch die Unterschiede zwischen den Ich-Wesenheiten.

Es sind die brieflich erteilten Antworten Rudolf Steiners auf Fragen erhalten, die ihm im Jahre 1906 vom französischen Dramaturgen Eduard Schurè gestellt wurden. In ihnen präsentiert er eine Klassifizierung der Stufen des Bewusstseins, auf denen sich die Entwicklung innerhalb des ganzen Evolutionszyklus vollzieht und welche der Mensch in sich trägt, in den Gliedern seines Wesens, doch größtenteils unbewusst. Das Weltenindividuum setzt diese Stufen durch seine dreieinige Erstoffenbarung. Auf diesen Stufen werden die Welt, ihre Wesen aufgebaut, und im Menschen enthüllen sie sich in der Dreieinigkeit seines Unterbewusstseins, des wachen gegenständlichen Bewusstseins und Überbewusstseins. Da die Dreieinigkeit die Welt als Grundgesetz durchdringt, ist auch jede dieser Bewusstseinsformen ihrerseits dreieinig. Insgesamt ergeben sich neun Bewusstseinszustände, oder Bewusstseinsstufen, die dann das neungliedrige Wesen des Menschen ergeben. Sein systembildendes Prinzip ist das „ich“ – anfangs das niedrigere, das jedoch potentiell mit dem Welten-Ich in Wechselbeziehung steht.

Das Welten-Ich ist, wie wir bereits festgehalten haben, das systembildende Prinzip des Weltenindividuum, das sich im Verlauf der Evolution auf verschiedenen Stufen offenbart. Eine dieser seiner Offenbarungen umfasst das ganze vielgliedrige Wesen des Menschen, seine gesamte Evolution. In der Struktur dieses Individuums kennt der Mensch keinen Widerspruch zwischen sich und der Welt (Abbildung 18).

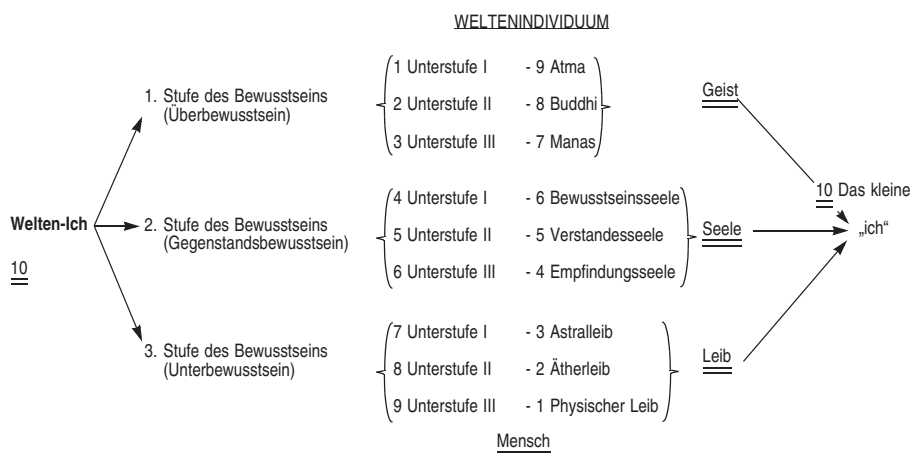


Abbildung 18 (linke Hälfte entspr. B.14, S.2.)

In seinen Antworten auf die Fragen Eduard Schurès gibt Rudolf Steiner die angeführten neun Stufen des Bewusstseins außerhalb des Zusammenhanges mit dem

vielgliedrigen Wesen des Menschen. Doch dieser Zusammenhang existiert, und wenn man ihn findet, kommt man zum Aspekt der Betrachtung, der jenem entgegengesetzt ist, den Rudolf Steiner im Auge hat. Beide Aspekte sind richtig. In ihnen hängt alles vom Standpunkt ab: Betrachten wir das Absteigen des Weltenbewusstseins auf den Stufen der Äonen oder nehmen wir seine ganze Struktur in Verbindung mit dem irdischen neungliedrigen Menschen? Im zweiten Fall ist das Weltenüberbewusstsein im dreieinigen Leib des Menschen vorhanden, dessen er in seiner geistigen Realität nicht bewusst wird. Er bleibt bei ihm im Unterbewusstsein. Der Mensch involvierte die erste Stufe des Weltenbewusstseins, und es wurde zu seinem Leib. Im Maße der individuellen Evolution steigt er irgendwann mit seinem höheren Ich in die Sphäre des Überbewusstseins auf, die ihn in der gegenwärtigen Etappe als höherer Geist umweht.

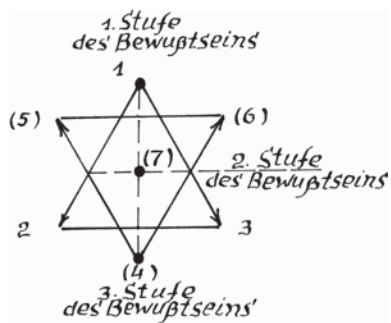


Abbildung 19

Als Bindeglied zwischen der höchsten und der niedrigsten Stufe des Bewusstseins dient dessen zweite Stufe, die der Mensch in seiner dreieinigen Seele erleben kann. Dieses Bewusstsein wirkt im Lauf der kulturhistorischen Phylogenese. Indem er es als dreieinige Seele realisiert, führt der Mensch in sich das evolutive und das involutive Prinzip zu einer Einheit zusammen. Die Seele wurde zu jenem Orte, wo der Mensch das niedrigere „ich“ entwickelte und, sich seiner bereits bedienend, nun versucht, Akte der Schöpfung aus dem Nichts zu vollziehen, d.h.

sich individuell mit dem höheren Ich wiederzuvereinigen. In diesem Sinne wurde die zweite Stufe des Bewusstseins zum zentralen Glied der dreigliedrigen Metamorphose, zum *Zentrum des Werdens*, das zwischen dem Sein des Überbewusstseins und dem Nicht-Sein des Unterbewusstseins verläuft. Das mittlere Glied der Dreigliedrigkeit des zweiten Bewusstseins wurde außerdem zum im Anderssein entstehenden systembildenden Prinzip des Weltenbewusstseins. Dieses Phänomen kann man in Form eines Hexagramms darstellen, indem man die Richtung der in ihm wirkenden Kräfte des Bewusstseins so orientiert, wie dies auf Abbildung 19 dargestellt ist. Das Hexagramm besitzt in seinem Zentrum ein siebtes Element, das sich qualitativ von den sechs anderen unterscheidet, darum wird es nicht dargestellt, sondern nur gedacht. Dieses ist das von uns geschilderte systembildende Prinzip – das individuelle Ich, dessen Anfangsgründe in der Verstandesseele heranreifen. So wandelt der Mensch durch die Tatsache der Individualisierung das Weltprinzip der Dreieinigkeit in eine Siebenheit um, deren letzter Ausdruck die Siebenheit des anschauenden Denkens ist. Doch damit dieses entstehen konnte, mussten sich in der objektiven Evolution der Welt die unabdingbaren Voraussetzungen herauskristallisieren.

In der letzten Etappe der irdischen Evolution, bereits in der Zeit der kulturhistorischen Entwicklung, erschien die dritte Stufe des Bewusstseins im Menschen in seinem mythologischen, halbhellseherischen Bewusstsein, im bildlichen Bewusstsein der Empfindungsseele. Die zweite Stufe des Bewusstseins entwickelt sich im begrifflichen Denken und in der Verstandesseele. Der ersten Bewusstseinsstufe entspricht die Entwicklung der anschauenden Urteilskraft und der Bewusstseinsseele (vgl. Abbildung 5). Das anschauende Denken erwirbt abermals bildlichen, halbimaginativen Charakter, doch im Vergleich mit dem mythologischen tritt es sozusagen von der anderen Seite ein. Und deshalb gilt: Wenn das eine Bewusstsein halbträumerisch war (aufgrund des teilweisen Heraustreten des Astralleibes aus dem physischen Leib), so ist das zweite überwach; in ihm kommt es zum gelenkten teilweisen Heraustreten sogar des Ätherleibes.

Dies, so lässt sich sagen, ist die menschliche Seite (Natur) der Welteneinheit. Von der göttlichen Seite her wird enthüllt, dass hinter der ersten Stufe des Weltbewusstseins ursprünglich das Prinzip des Vater-Gottes steht, hinter der zweiten jenes des Sohnes-Gottes oder der Weltseele, und hinter der dritten jene des Geistes Gottes, durch Den das Sein des Bewusstseins Formen annimmt.

Mit dem Beginn der Evolution des individuellen menschlichen Geistes vollzieht sich eine Inversion der höchsten Prinzipien. Die allgemeine absteigende Entwicklung der Welt weicht einer aufsteigenden (Abbildung 20). Das Weltbewusstsein wird zum Bewusstsein des reflektierenden Denkens (in begrifflicher, logischer Form). Mit dem Übergang zur Anschauung bringt der Mensch Leben in das begriffliche Denken. Und dieses beginnt reale Formen zu gebären.

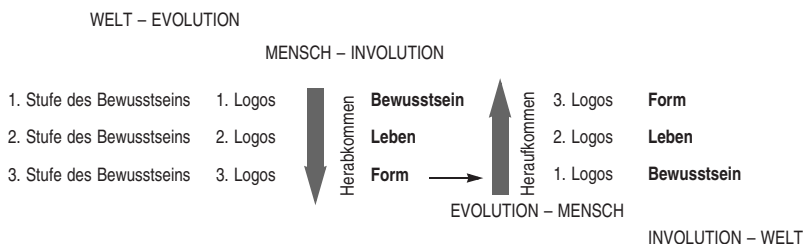


Abbildung 20

Es versteht sich von selbst, dass diese ganze Metamorphose in der objektiven Weltenevolution vorbereitet war. Bereits von Anfang an wird durch das Weltbewusstsein die Form des menschlichen Körpers als Träger des individuellen Bewusstseins geschaffen. Der Mensch involvierte diese Tätigkeit, deren Substanz dem Ersten Logos entspringt. Mit der Zeit keimte in der menschlichen Körperlichkeit ein eigenes Leben und schließlich ein Selbstbewusstsein, doch dann begann das Leben den Leib zu verlassen. Es kommt zu einer sehr komplizierten Weltenskollision, einem Widerspruch zwischen Bewusstsein und Leben. Ihr Grund liegt im Wandel der allgemeinen Richtung der Weltentwicklung (vgl. Abbildung 20).

Dieser Widerspruch lässt sich nicht auflösen, solange der Mensch nicht die Fähigkeit erarbeitet hat, aus sich, aus seiner Zahl die Zahl des Kosmos zu erzeugen. Den Anfang dabei macht er, indem er von der Form des individuellen denkenden Bewusstseins ausgeht. Aber dieses ist substanz- und wesenlos. Als Gesetz seiner Form, wie jeder beliebigen anderen Form auf der Welt, erweist sich laut den Worten Rudolf Steiners „Geburt und Tod“ (B. 78, S. 31). Es wird eine Gedankenform geboren, und es stirbt der Leib, wodurch sie geboren wird. Folglich ist es erforderlich, das Gesetz des Denkens zu ändern: „Das Gesetz des Lebens ist die Wiedergeburt.“ (Ebenda.) Es wird notwendig, im Denken wiederaufzuleben, aufzuerstehen, wozu das Anschauen auch dient. Dieses führt uns von den Formen des Denkens zum Erleben der Gedankenwesenheiten. Dann wird der bewusste Mensch zum Glied des Weltenbewusstseins. In ihm metamorphosiert die Dreieinigkeit des Bewusstseins, des Lebens und der Form. Diese Metamorphose verläuft in ihm beständig nach den Gesetzen des Rhythmus, der Polarisierung, der Steigerung, der Inversion u.a. Mit einem Wort – nach den Gesetzen des Lebens.

Ehe sie in der materiellen Welt zu wirken begannen, bildeten sich diese Gesetze in der geistigen Welt heraus und wirkten dort (doch anders als in der physischen); in der geistigen Welt kam es zum Werden der Wesen der Dritten Hierarchie, die das Bindeglied zwischen unserem Evolutionszyklus und dem darstellen, was vor ihm war. Substantiell entstanden sie vor dem Äon des alten Saturn, doch das individuelle Ich entwickelten sie in unserem Zyklus. Zu Beginn des irdischen Äons wurde das Wesen der Göttlichen Hierarchien neungliedrig. Die Göttliche Trinität ist das systembildende Prinzip des ganzen Universums, das absolute Ich, und gleichzeitig offenbart sie sich in drei Hypostasen. Diese allerhöchste Stufe der Welt wiederholt der Mensch in sich, wenn er in der dreieinigen Seele sein mikrokosmisches „ich“ entwickelt. Er geht dabei, wie wir oben dargelegt haben, zur Siebengliedrigkeit über, und das Weltenindividuum zur Zwölfgliedrigkeit. Als das Dreizehnte erweist sich im Makrokosmos das Welten-Ich. Der Mensch als Ich erlebt sich innerhalb des zwölfgliedrigen Tierkreises, hauptsächlich dank den Richtungen seines Denkens, den Weltanschauungen und der religiösen Orientierung. Doch in der Sphäre der ersten sowie der dritten Bewusstseinsstufe ist er gleichfalls zwölfgliedrig gestaltet: Im System der zwölf Sinnesorgane, die er nur teilweise beherrscht, und in der Zwölfgliedrigkeit seines physischen Leibes.

Die Entwicklung, die durch die Zwölfgliedrigkeit bestimmt wird, ist das Mysterium. Wenn die Menschen wünschen, in ein bewusstes Verhältnis mit ihm zu treten und sich ihm zu Diensten zu stellen, bilden sie zwölfgliedrige Gemeinschaften. Eine solche Gemeinschaft waren die Ritter König Arthurs, die Gralsritter. Der von Christian Rosenkreuz gegründete mysteriale Kreis bestand ebenfalls aus zwölf Mitgliedern. Jesus Christus sammelte zwölf Jünger um Sich. Um fähig zu sein, einen solchen heiligen Dienst auf sich zu nehmen, muss der Mensch zum höher entwickelten Wesen werden. Diesem Ziel dient das „Mysterium der alldurchdringenden Siebenheit“ (GA. 266/1, S. 63).

Will man im Dienst für die höchsten Ziele des Geistes in der äußeren Welt eintreten und in all ihren Sphären tätig werden, so muss man sich nach dem Prinzip der Siebenheit orientieren. Die Göttliche Dreieinigkeit, die das neue Weltall als eine für sie äußere Tätigkeit setzte, bildete sein siebengliedriges Urphänomen heraus. Dazu nahmen die erwähnten drei Bewusstseinsstufen bereits innerhalb der Trinität selbst zugleich wie vorbestimmenden so auch tätigen Charakter an. Und man kann sagen, dass schon zu Beginn der Welt der Vater den Sohn in die Welt sandte, denn „also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, auf dass alle, die an ihn glauben [d.h. die Aufgabe der höheren Entwicklung auf sich nehmen; d.Verf.] ... das ewige Leben haben“ (Joh. 3, 16).

Der Prozess der gegenseitigen Widerspiegelung – des Opfers innerhalb der drei Hypostasen nahm deswegen ununterbrochenen Charakter an (vgl. Abbildung 9 a, b), weil die Hypostase des Sohns die Beziehungsgrundlage zwischen dem Vater und dem Heiligen Geist bildete. Innerhalb der drei Stufen des Weltenbewusstseins äußerte sich dies in der Überlagerung seiner zweiten Stufe auf die erste und dritte (siehe Abbildung 21). Auf diese Art entstand im Weltenbewusstsein das siebengliedrige Urphänomen, dessen Symbol wir in Abbildung 19 dargestellt haben.

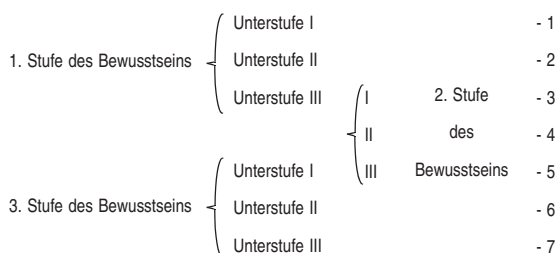


Abbildung 21 (Siehe B. 14, S. 3)

Die Umgestaltung der Neungliedrigkeit des Weltenbewusstseins zur Siebengliedrigkeit hatte im Menschen zur Folge, dass sich die vereinte Wirkung aller drei *Leiber* zu einem gesonderten Phänomen herausbildete. Sein Träger wurde der Seelenleib, in dem die Quintessenz des physischen und des Ätherleibes in der Substanz des Astralleibes hervortrat, und damit wurden die Voraussetzungen zur Entwicklung der Empfindungsseele geschaffen. Bis zum heutigen Zeitpunkt bildet letztere eine Einheit mit diesem komplizierten astralen Gebilde, wodurch das Leben der Empfindungen, der sinnlichen Wahrnehmungen in enger Verbindung mit den organischen Prozessen und der Struktur des physischen Leibes verbleibt.

Die zweite Einheit bildete sich, wie schon die erste, auf halbbewusster Ebene, bei der Bewusstseinsseele mit dem Manas, was es dem niedrigeren „ich“ gestattet, zum höheren Ich heranzuwachsen. In der siebengliedrigen Struktur des Menschen bildeten sich die Bedingungen für seinen Übergang von der Involution zur individuellen Evolution. In seiner neuen Konstellation hat der Mensch folgende Struktur:

1. Der physische Körper
2. Der Äther- oder Lebensleib
3. Der empfindende Seelenleib (und die Empfindungsseele; d.Verf.)
4. Die Verstandesseele
5. Die geisterfüllte Bewusstseinsseele [Manas]
6. Der Lebensgeist [Buddhi]
7. Der Geistesmensch [Atma].“ (GA. 9, S. 57.)

In dieser Struktur des Menschen wird das Unterbewusste seines Astralleibs von einem bewussten Erleben der Sinneswahrnehmungen und Empfindungen durchleuchtet. Andererseits beginnt das Überbewusstsein in die Bewusstseinsseele des Menschen hineinzuleuchten. Der Weg, der durch die Bindeglieder (3 und 5, siehe Abbildung 21) der dreigliedrigen Stufen des Bewusstseins hindurchführt, ist der Weg zur Freiheit.

In der Zukunft wird der Mensch mit seinem individuellen Ich alle drei Körper durchdringen, sich ihrer voll bewusst sein und sie in die Substanz des dreieinigen Geistes verwandeln. So gebiert er aus sich heraus den künftigen Kosmos. In diesem Sinne fügt sich das siebengliedrige Wesen des Menschen folgendermaßen in den Evolutionszyklus ein:

Äonen

- a. Alter Saturn - „1. Physischer Körper
- b. Alte Sonne - 2. Lebensleib
- c. Alter Mond - 3. Astralleib
- d. Erde - 4. Ich als Seelenkern
- e. Zuk. Jupiter - 5. Geistselbst als verwandelter Astralleib
- f. Zuk. Venus - 6. Lebensgeist als verwandelter Lebensleib
- g. Zuk. Vulkan - 7. Geistesmensch als verwandelter physischer Leib.“

(Ebenda, S. 60.)

Im Verlauf der künftigen Äonen wird der Mensch kraft seines höheren Ich in sich die Einheit von Manas, Buddhi und Atma vollziehen und so in unvergleichlich höherem Sinne als zu Beginn der Schöpfung zum Ab- und Ebenbild Gottes werden.

3. Die drei Logoi und ihre Beziehungen

Wenn das ganze Wesen des Menschen so gründlich und bestimmt mit den Stufen des Evolutionszyklus verbunden ist, drängt sich die Frage auf: Ist die Freiheit in diesem Falle überhaupt möglich? Sie ist aus dem Grunde möglich, dass es auf der Ebene der Weltenentwicklung dem Menschen vorbestimmt ist, ein freier Geist zu werden; er ist seit Beginn der Welt als solcher gedacht. Um zu verstehen, weshalb diese Antwort durchaus keinen Widerspruch in sich birgt, müssen wir im wei-

teren die gesamte Struktur, die gesamte Entwicklung der Gedanken in der „Philosophie der Freiheit“ detailliert betrachten und uns zuvor auf die erforderliche Weise auf diese Arbeit vorbereiten, was wir im Grunde bereits seit den allerersten Zeilen dieses Buches tun.

Wir haben schon davon gesprochen, dass alle sieben Äonen gleichzeitig im Weltall vorhanden sind (urphänomenal) und zur selben Zeit in ihm ihre aufeinanderfolgende Entwicklung geschieht. Wir haben gesehen, dass als Ergebnis der Entwicklung, die im Laufe der ersten dreieinhalb Äonen stattfand, die wesenhafte Widerspiegelung, die den Hierarchien eigen ist, zu einer schattengleichen Reflexion des menschlichen Verstandes metamorphosierte. Das wahre Ich des Menschen spiegelte sich in seiner dreifachen Körperlichkeit wider. Dazu offenbarte sich der Erste Logos urphänomenal dem Zweiten Logos und spiegelte sich in ihm wider; der Zweite Logos offenbarte sich dem Dritten, und der Dritte Logos hat dem Ersten seine Erstoffbarung zurückgegeben oder *gibt sie ihm zurück*, wenn wir uns von der Sphäre des Dauernden der Sphäre der Entwicklung zuwenden.

In einem der Notizbücher Rudolf Steiners, auf das wir bereits verwiesen haben (vgl. Abbildung 9a, 9b), werden sieben Arten von gegenseitigen Beziehungen zwischen den drei Logoi angeführt, welche als reale, personifizierte Kräfte Urphänomene der sieben Äonen unseres Evolutionszyklus sind. Zur Erleichterung des Verständnisses greift Rudolf Steiner zu Abkürzungen in Buchstabenform; vergessen wir bei ihrer Betrachtung nicht, dass die Mathematik in solchen Fällen in ihrem ursprünglichen, heiligen Wesen hervortritt.

Diese gegenseitigen Beziehungen sind die folgenden: (ab), (bc), (ca), (ac), (ba), (cb), (aa) (vgl. B. 67/68, S. 13). Dabei muss man sich unbedingt vor Augen halten, dass die direkte Wirkung jedes der Logoi ebenfalls in jedem der Äonen stattfindet, ja mehr noch: sie bleibt stets grundlegend: (a), (b), (c). Ihm entspringen alle Siebenheiten, und alle kehren zu ihm zurück. So wirken in der Gesamtheit des ganzen Evolutionszyklus auf der Makroebene 3 x 7 Kräfte: Die drei Hypostasen der Göttlichen Trinität und die sieben Arten Ihrer schöpferischen gegenseitigen Beziehungen, die in der Entwicklung durch die Göttlichen Hierarchien vermittelt werden. Von diesen Beziehungen liefert Rudolf Steiner eine inhaltsreiche Beschreibung. Sie stellt eine esoterische Enthüllung dessen dar, was in den Anfangssätzen des Johannes-Evangeliums lapidar ausgedrückt wird. *Dies ist die christliche Esoterik des Evolutionismus.*

Erste Beziehung (ab): „Der Vater offenbart sich dem Worte.“ So ist die *Allmacht*, der Göttliche Wille – das Wesen des Äons *des alten Saturns*. „Die Allmacht besteht darin, dass sich der Vater dem Wort offenbart. Dies bezeichnet man als erste Schöpfung oder als Chaos.“ (B. 67/68, S. 21.) Sie entspringt dem Göttlichen Entschluss, den auch der Mensch, nur auf seinem Niveau, beherrschen lernt; und dann trifft er die Wahl zwischen dem Weg zu Gott und dem Weg, der in die Materie führt.

Zweite Beziehung (bc): „Das Wort offenbart sich dem Geist.“ „Nachdem die Allmacht ihre Aufgabe vollbracht hat, regiert die *All-Weisheit*, ordnet alles nach Maß und Zahl.“ Das ist das Äon *der alten Sonne*.

Dritte Beziehung (ca): „Der Heilige Geist offenbart sich dem Vater.“ So ist die All-Liebe. „Nachdem die All-Weisheit ihre Aufgabe vollbracht hat, regiert die *All-Liebe*, bringt in die ganze Schöpfung das Prinzip von Sympathie und Antipathie hinein.“ So ist das Äon *des alten Mondes*, wo die Monaden mit eigenen Empfindungen begabt werden.

Vierte Beziehung (wir werden sie so bezeichnen: ab → c): „Der Vater verhüllt sich im Worte und offenbart sich dem Geist.“ Es kommt die *Allgerechtigkeit*, „sie regiert, bringt Karma hinein, das heißt Geburt und Tod.“ Das ist das Äon *der Erde*. Gerade deswegen, weil der Vater sich in dem Sohne verhüllt hat und sich dem Heiligen Geist offenbart, wird die *Erkenntnis* des Christus-Impulses möglich und notwendig, womit sich ja die Anthroposophie beschäftigt. In diesem Zusammenhang sollte man die Kapitel 10-17 des Johannes-Evangeliums mit neuem Verständnis lesen.

Fünfte Beziehung (bc → a) „Das Wort verhüllt sich im Geist und offenbart sich dem Vater.“ Das ist die *Allerlösung* von der Erbsünde. Durch die Erlösung wird alles ergriffen. So ist das „letzte Gericht“ (das jüngste Gericht). Es findet statt (doch wird nicht vollendet) auf dem *zukünftigen Jupiter*.

Sechste Beziehung (ca → b): „Der Heilige Geist verhüllt sich im Vater und offenbart sich dem Wort.“ Die *Allheiligung* wird die Schöpfung im Äon *der zukünftigen Venus* durchdringen, nachdem das jüngste Gericht vollendet ist.

Siebte Beziehung (abc → a): „Der Vater hüllt sich in Wort und Geist und wird sich selbst offenbar.“ So wird das Äon *des Vulkan*, das Äon *der Allseligkeit* für die Schöpfung, welche die Stufe der Allheiligung erreicht hat.

So wird in der Anthroposophie unser Evolutionszyklus beschrieben, wie er im Göttlichen Plan und in der Göttlichen Offenbarung vorhanden ist. Praktisch die gesamte Arbeit des menschlichen Denkens vom Augenblick seines Aufkeimens an war auf die Erkenntnis dieses Geheimnisses der Welt ausgerichtet, in der die Menschen mit voller Berechtigung die Erkenntnis des Sinns ihrer Existenz zu erwerben hofften. Die Anthroposophie vollendete diese Suche, indem sie den Absolutismus der Reflexion verwarf und dank anderen Eigenschaften des Bewusstseins den urphänomenalen Plan dessen erkannte, was die Philosophie nur indirekt erforscht, mit Hilfe von Kategorien, des Aristotelischen «Organon».

Man mag uns fragen: Warum hat dies nur Rudolf Steiner getan? Diese Frage wurde ihm selber gestellt, und er erteilte darauf die Antwort, es gebe auch andere, welche die übersinnlichen Welten bewusst erlebten, doch sie wollten das Gesehene nicht in Gedanken kleiden, die man später anderen Menschen hätte mitteilen können, welche das Übersinnliche nicht sehen. „Denn das verlange das geistig Wahrgenommene bis in das Gehirn hineinzutragen, und das sei ein Opfer, das keiner sonst zu bringen vermöchte.“¹⁰⁵⁾

Rudolf Steiner brachte dieses Opfer, und unsere Aufgabe besteht darin, uns, nachdem wir die Wege seines Denkens gegangen sind, zu dem aufzuschwingen, was er schaute und übersinnlich erkannte. Dazu müssen auch wir etliches opfern: Zunächst die Verbundenheit mit dem Abstrakten und dann auch das ganze begriffliche Denken, worauf im leeren, doch wachen Bewusstsein die Wahrnehmung von Ideen entstehen kann. Durch diesen Akt beginnt im Grunde die Vollziehung des dritten Opfers, das der Heilige Geist durch den Menschen dem Vater darbringt.

Die uns von Rudolf Steiner gelieferten Hauptdefinitionen der sieben Beziehungen innerhalb der Göttlichen Dreieinigkeit gehören zur Kategorie der Qualität und sind gleichzeitig *übersinnliche Realitäten*. In ihrer Gesamtheit als System der sieben kosmischen Intelligenzen stellen sie die Weltenseele – Christus – dar. Das Vaterprinzip wirkt in diesem Fall als Kraft, die sie zu einer Einheit verbindet; die Hypostase des Heiligen Geistes führt sie zur Erscheinung in den Makroformen der Äonen der Evolution.

Wer über das Übersinnliche nachdenken will, muss sich ständig vor Augen halten, dass jede Erscheinung, jede Beziehung in ihm personifiziert ist. Dies ist die Welt der kosmischen Intelligenzen. Sie stellen die Realität aller Dinge dar, die der Mensch begrifflich erarbeitet, sei es nun auf dem Gebiet der Philosophie, der Ethik, der Ästhetik, der Naturkunde oder der Religion. Deswegen ist die Errichtung eines System der Kenntnis möglich, wenn man ihre Bedingtheit im System der Welt begreift.

Die Einheit der Welt wird durch die allbedingende Tätigkeit des Ersten Logos zusammengehalten, die in der Schöpfung durch die Wesen der neun Hierarchien personifiziert wird. Durch sie wird auch die Tätigkeit des Zweiten Logos personifiziert, den der Erste Logos als Weltenseele offenbart. Die Grenzenlosigkeit des Ersten Logos begrenzt, indem er ihr Form verleiht, der Dritte Logos, der ebenfalls in seiner Tätigkeit durch die Hierarchien vermittelt wird und durch sie die «Schale» der sieben Äonen bildet. Der Zweite Logos hebt diese Grenze kraft der Metamorphosen beständig auf, da er das Gewordene, die Form, mit Leben erfüllt. Der Erste Logos verleiht allem Substanz (Abbildung 22).

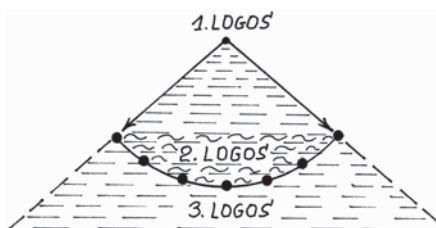


Abbildung 22

Rudolf Steiner sagt: Die Wirkungen des Ersten und des Zweiten Logos „sind uns überkommen aus früheren Weltentwicklungen“. Der Dritte Logos „began seine Entwicklung mit unserem Saturn (dem Äon des Saturn; d.Verf.), und sie wird vollendet sein mit der Vulkan-Inkarnation...“ (GA. 266/1, S. 187, 190.) Das Gesagte ist so zu verstehen, dass erst in der Entwicklung unseres Weltenzyklus die einheitliche Gottheit Sich als dreieinig erwies, was die hauptsächliche Besonderheit und Gesetzmäßigkeit dieses Zyklus darstellt. Ihr entsprangen auch andere Grundge-

setzmäßigkeiten: die der Siebenheit, der Widerspiegelung, welche das alte Weltall offenbar auch nicht kannte.

Die Wirkung der beiden anderen Logoi ist breiter – sie bedingen sich durch die spezifische Eigenart unseres Zyklus frei und opferhaft.

Um die ihnen nicht eigene Bedingtheit aufzuheben, müssen der Erste und der Zweite Logos sich im Dritten widerspiegeln und eine Entfaltung des gesamten siebengliedrigen Zyklus zulassen. Die Schöpfung zu beginnen hätten sie auch auf irgendeine andere Art vermocht, doch da sie sie so begonnen hatten, wie sie sie begannen, müssen sie sie auch auf eine diesem Beginn entsprechende Weise vollenden. Gleichzeitig sind sie auch jenseits der Grenzen des Zyklus vorhanden, im Grenzenlosen. Deshalb steigt Christus aus einer Welt, die sogar noch höher ist als jene der Fixsterne, ins Planetensystem des irdischen Äons hinab. Er tritt aus dem Unausprechlichen in die Siebenheit ein, wobei er die Welt der Zwölfheit durchschreitet. Seinen Thron hat er in unserer Sonne, die sowohl Planet als auch Stern ist.

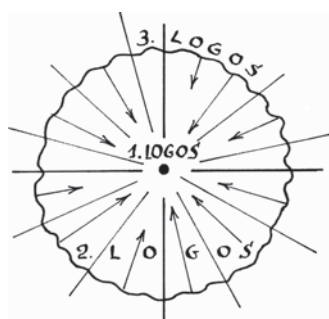


Abbildung 23

Die Rolle des Dritten Logos, welche die Grenze bedingt, ist in ihrer Art auch universell, da man sich diese Grenze nicht räumlich denken darf. Das auf Abbildung 22 Gezeigte kann man auch anders darstellen, in Form eines Kreises, aus dessen Zentrum die Emanationen des Ersten Logos strahlen (Abbildung 23). Der Dritte Logos bildet die Grenze in Form eines Kreises, der in unserer Vorstellung eine Gerade sein kann, die in einer Richtung in die Unendlichkeit reicht und aus der anderen zurückkehrt, oder auch die Möbiussche Fläche. Diese Grenze ist

die Grenze der *Widerspiegelung* der Erstoffenbarung des Ersten Logos dem Zweiten, die vom Dritten Logos zurückkehrt. Der Zweite Logos, der Sohn, tritt als Beziehungsgrundlage zwischen dem Vater und dem Geist auf. Er vermittelt ihre Wechselbeziehung.

Doch der Dritte Logos begrenzt die Erstoffenbarung auf noch eine andere Weise: Er setzt ihr einen Anfang und ein Ende. Wenn wir in dem auf Abbildung 23 Dargestellten das Erstphänomen des Raums haben, so vermittelt uns Abbildung 22 die Vorstellung vom Phänomen der Zeit mit ihren drei Komponenten: Der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft. Im Erstphänomen verweilen sie in der Einheit, deswegen fließt die Zeit in Wirklichkeit in zwei Richtungen: Aus der Vergangenheit in die Zukunft und umgekehrt. Darum sagt Rudolf Steiner, auf höchster Ebene bestünden alle sieben Äonen beständig, doch periodisch dominiere bald das eine und bald das andere von ihnen.

Das auf Abbildung 23 Dargestellte stellt ebenfalls eine Vereinigung der drei grundlegenden Kategorien der Anthroposophie dar: Bewusstsein, Leben und Form, von denen man noch als von *Ewigkeit, Leben und Grenze* sprechen kann. Am Anfang eines jeden Äons beginnt die Schöpfung, vom Pralaya ausgehend, gewisserma-

ßen aufs neue. Im Äon der Erde beschreibt das Buch Genesis diesen Anfang mit folgenden Worten: „Und die Erde war wüst und leer.“ Auf Althebräisch lautet „wüst und leer“ tohu-wa-bohu. Rudolf Steiner erläutert diese Worte wie folgt: „Der Laut, der da unserem T sich vergleichen lässt, der regt an ein Bild des Auseinanderkraftens von einem Mittelpunkt nach allen Seiten des Raumes, nach allen Richtungen des Raumes“. Und weiter stellen wir uns vor, dass als ob alle diese Kräfte von der Oberfläche eines großen hohlen Kugelraumes zurückgehalten und in sich selbst zurück widergespiegelt werden, nach innen von allen Raumesseiten. Das ist „bohu.“ (GA. 122, 18.8. 1910.) Im Sein fand dies seinen Ausdruck in den Elementen der Wärme, der Luft, des Wassers. Das archaische Gedächtnis des Menschen, sein Unterbewusstsein bewahrt diese Prozesse in sich, durch die der Mensch selbst geschaffen wurde. Im Zeitalter des Materialismus tritt es zutage, indem es astronomische Theorien über den «Urknall» ausbrütet, die «Urexplosion» des Universums, das periodisch auseinanderstrebe und sich wieder verenge. All dies ist im Grunde reine Esoterik, die mittels materialistischer Interpretationen zu einer unrechtmäßigen Metaphysik gelangt.

Im Esoterismus des Neuen Testaments ist die Begrenzung das Symbol für das „Reich“ – das Reich nimmt nämlich stets irgendein Territorium, einen Raum ein. Und es ist ein bestimmter Lebenszustand. Es kann entstehen, wenn es Kraft, Macht besitzt. Die „Kraft“ muss sich im Mittelpunkt des Reichs befinden und es durchdringen. „Die Kraft, die vom Mittelpunkt ausstrahlt...die das Reich beherrscht, ist die Macht“ – so spricht Rudolf Steiner. (GA. 342, S. 193.)

Damit dies alles nicht Sein in sich und für sich bleibt, sondern sich auch anderen Geschöpfen eröffnet, müssen die Ausstrahlungen aus dem Zentrum der Welt, nachdem sie seine Grenzen, die Grenzen des Reichs, erreicht haben, weiter leuchten. Sie werden dann zur „Herrlichkeit“, zur Größe – zur Welt der geschaffenen Wesen (Formen) unseres sichtbaren Weltalls, das die Göttliche Herrlichkeit offenbart, indem es die äußere Hülle des Reichs bildet. Daher können wir mit Recht behaupten, dass im sinnlichen wahrnehmbaren Weltall kein wahres Leben vorhanden ist; hier ist alles Glanz, Schein, Maja und auch Reflexion. Man muss hinter den Schleier des Scheins dringen können, durch die Offenbarung der Form das Urphänomene erkennen – das Sein des wahren Geistes (Abbildung 24).

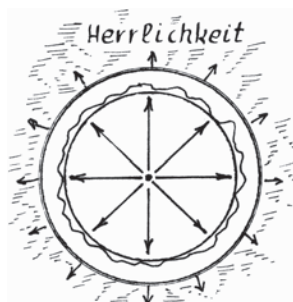


Abbildung 24
(GA 342, S. 194)

Wenn wir all das hier Dargestellte betrachten, das sich in den Ideen des Reichs, der Kraft und der Herrlichkeit denken lässt, kann es „in Mathesis, in anschauliche Vorstellung“ (Ebenda, S. 194) übergeführt werden. Und dies wird die „Mathesis“ des christlichen Hauptgebets, des Vaterunser, sein, das den Menschen von Gott selbst eben darum gegeben wurde, damit sie hinter den Schleier der Maja dringen

können. (Welcher Art die Mathesis dieses Gebets ist, zeigt Rudolf Steiner in einem anderen Vortrag. Wir werden darauf in späteren Kapiteln zurückkommen.)

Was in die Welt des Anderssein ausstrahlt, das wird zur Vielfalt der Formen, die im Lauf jedes Äons entstehen. In ihnen verinnerlicht sich der Geist; sie sind seine Involution. Als System der Welt bilden sie einen zwölfteiligen Kreis. Und in ihm verinnerlicht sich auch die Herrlichkeit der Welt bis hin zum Väterlichen Zentrum, zum Mittelpunkt der Macht, wo die Formen des menschlichen Bewusstseins entstehen. Sie erreichen die Grenzen des sichtbaren Alls, doch ihr Schein ist nicht die wahre Herrlichkeit der Welt, sondern ihre Illusion, die Unwahrheit, ganz allgemein – das Böse. Das Böse der Reflexion besteht auch in ihrer Loslösung vom Reich. Doch das Denken des Menschen muss zur wahren Herrlichkeit Gottes werden. Es wird zu ihr in dem Maße, wie sich der Mensch in seinem Ich mit dem Reich vereint. Im Evangelium heißt es: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn es ist eures Vaters Wohlgefallen, euch das Reich zu geben.“ (Lukas 12, 32). Die Kraft, es zu erlangen, kann der Mensch aus dem Wort des Apostel Paulus schöpfen: „Nicht Ich, sondern Christus in mir“. Beschreitet er diesen Weg, so beginnt er früher oder später die Formen zu vergeistigen, und aus ihnen strahlt dann die Herrlichkeit Gottes. Die Göttliche Offenbarung beginnt dann zu sich selbst zurückzukehren – durch das menschliche Ich.

Die Herrlichkeit Gottes erlosch, indem sie ins niedrigere «ich» des Menschen hinabstieg, dessen Sein das reflektierende Denken darstellt. All dies begann noch im Äon des alten Saturn. Damals musste die entstehende Herrlichkeit der neuen Welt, der neuen Offenbarung in Verbindung mit der Zeit gelangen. Und deshalb erwarben die Geister der Persönlichkeit das individuelle «Ich». In sie ging die nicht materialisierte Göttliche Herrlichkeit ein, und sie wurden zu Gliedern des Weltenindividuum. Doch zuvor suchten dessen höchste Glieder, die Wesen der Ersten Hierarchie, indem sie dem Plan der höchsten Dreieinigkeit, sich selbst zu begrenzen, folgten, „einen Kugelraum im Weltenraum aus und sagten sich: Hier wollen wir beginnen. Und jetzt nehmen die Seraphim die Ziele des Weltensystems entgegen, die Cherubim arbeiten dieses Ziel aus und in diesen Kugelraum lassen fließen aus ihrer eigenen Wesenheit heraus die Throne das Urfeuer.“ (GA. 110, 14.4. 1909.) Dies war der Anfang unseres Weltensystems. Um zu verstehen, welcher Art dieser Raum war, in dem es entstand, muss man eine weitere Mitteilung Rudolf Steiners zu Rate ziehen, in der er sagt: „Denn nicht endlose Leere ist der Raum, sondern der Raum ist ursprünglicher Geist. Und wir selbst sind verdichteter Raum, herausgeboren aus dem Raum.“ (GA. 284, S. 83.)

Doch früher als der Mensch verdichtet sich aus dem Raum-Geist die Zeit, personifiziert in den Geistern der Persönlichkeit, *die Zeit als intelligibles Wesen*. Sie entstand in der Mitte des Saturn-Äons; dessen frühere Perioden muss man sich als geistig-räumliche und als das Dauernde vorzustellen versuchen. Die erste davon beschreibt Rudolf Steiner als Erscheinung des geistig Wesenhaften, das in sich selbst vollendet ist und zu seiner Selbstbewusstwerdung keine äußerliche Widerspiege-

lung benötigt. Nach ihm folgte die Erscheinung des rein geistigen Lichts, das äußerlich Finsternis ist, worauf seelische Wärme folgte (siehe GA. 13, S. 169). Und erst nach diesem entstanden die äußere Wärme und die Zeit. Letztere entsteht als selbständiges Wesen dank einer besonderen „Umwelt“, welche das Opfer, das die Throne den Cherubim gebracht hatten, bildete. Ihre Geburt war, wie Rudolf Steiner sagt, ähnlicher Art, wie wenn man in der Luft ein Wort ausgesprochen hätte und dieses zur Zeit als einem Wesen geworden wäre (siehe GA. 132, 31. 10. 1911). Es ist interessant, diese Erklärung mit dem zu vergleichen, was Kant über die Zeit sagt: Sie ist „die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjektive Realität in Ansehung der inneren Erfahrung... sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloß am Subjekte, welches sie anschaut.“¹⁰⁶⁾ Von dieser Definition Kants ist es nur noch ein kleiner Schritt zur Bestimmung der *Zeit als Persönlichkeit*. Nur muss man die Persönlichkeit in ihrer sinnlich-übersinnlichen und sogar in ihrer rein hierarchischen Realität akzeptieren, und die Anschauung als eine Form des Denkens, die höher steht als die Reflexion.

Doch betrachten wir, was mit dem Weltenindividuum bei seinem Kontakt mit der Zeit geschieht. Wenn man sagt, dass die Seraphim „die Ziele des Weltensystems *entgegennehmen*“, so ist dies so zu verstehen, dass sie sich mit der dritten Hypostase Gottes identifizierten. Ferner identifizierten sich die Geister der Weisheit – die höchsten Wesen der Zweiten Hierarchie – mit den unteren Wesen der Ersten Hierarchie, den Thronen. Als Ergebnis dieser Vermittlungen vereinte sich in den Wärmemonaden des Saturn der Göttliche Wille mit dem Leben, und es entstand die erste Qualität im Anderen. Diese war Widerspiegelung: „Der vorher ganz eigenschaftslose Wille“ „erhält allmählich ... die Eigenschaft, Leben in den Himmelsraum zurückzustrahlen.“ (GA. 13, S. 161.) Dies war zweifellos der entscheidende Augenblick, der erste Akt des Mysteriums der Evolution, in dem das Anderssein erstmals die Göttliche Herrlichkeit offenbarte; die Vollstreckung seines letzten Aktes steht dem Menschen bevor, nachdem er das anschauende Denken erworben haben wird. Danach beginnt das große Mysterium der Wiedervereinigung des Menschen mit Gott.

Auf den Abbildungen 14 und 17 ist dargestellt, auf welche Art der Mensch zur Lösung dieser Aufgabe durch die objektive Evolution der Welt innerhalb der Einheit Mensch-Welt herangeführt wird. Ergänzen wir diese Betrachtungen durch die Illustration einiger Entwicklungsetappen des Weltenindividuums, welche die Gottheit durchläuft, indem sie aus der äußeren Offenbarung, in welcher der Mensch zu einem unabdingbaren Bestandteil geworden ist, zu sich selbst zurückkehrt.

Früher haben wir unterstrichen, dass die Bedeutung des Menschen in unserem Evolutionszyklus im gewissem Sinne entscheidend ist. Doch sie trägt veränderlichen Charakter und ist den allgemeinen Regeln der Entwicklung innerhalb des Zyklus unterworfen. Das Prinzip der Widerspiegelung wurde in diesem Zyklus allbestimmend für die Entwicklung eines eigenen Ich durch die Wesenheiten. Seine Erscheinungsformen, sagen wir im Äon des alten Saturn und im Äon der Erde, unter-

scheiden sich aber untereinander nicht weniger, als sich der reale Mensch von seinem Spiegelbild unterscheidet. Als im Äon des Saturn die Geister der Persönlichkeit ihr «Ich» mit Hilfe menschlicher Monaden entwickelten, stellten diese insgesamt lediglich das träge Prinzip des Spiegels-Andersseins dar. Man kann sagen, dass der Mensch damals noch nicht zur Struktur des Weltenindividuums gehörte. Dieses letzte erstreckte sich zu jener Zeit auf die Seite des Andersseins bis hin zum „Ich“ der Geister der Persönlichkeit, durch welche die Zeit personifiziert wurde (Abbildung 25a).

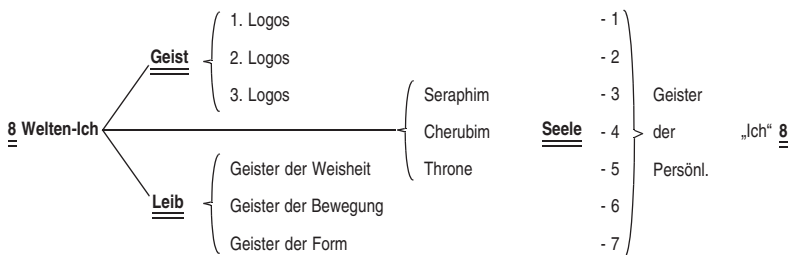


Abbildung 25a

Das auf der Abbildung Dargestellte enthüllt uns jene Realität, die hinter der Struktur der früher angeführten drei Stufen des Bewusstseins steht. Dies ist die Hierarchie der neun Arten hierarchischer Ich-Wesen. Sie bilden eben das reale Wesen der Welt. Sein allumfassender Persönlichkeitscharakter erhält im Äon des alten Saturn eine gewisse potentielle Widerspiegelung in den ersten Wesen der neuen (Dritten) Göttlichen Hierarchie, den Geistern der Persönlichkeit, die in unserem Zyklus infolge der Bildung des Andersseins entstehen. Ihr «Ich» war damals nicht weniger weit vom Ich der Hierarchien entfernt, als im Äon der Erde das menschliche «ich» von ihnen entfernt ist. Dies war die unter den Bedingungen des Saturn entstehende Identität Ich = Nicht-„Ich“. Der Wert der kleinen Einheit des „Ich“ der Geister der Persönlichkeit bestand damals darin, dass es eine Beziehung zur werdenden stofflichen Welt aufwies, die den Hierarchien ihrer Unmittelbarkeit wegen unzugänglich war, und sogar nach eigenem Ermessen mit ihr umgehen konnte. Von einem bestimmten Moment an, sagt Rudolf Steiner, hörten die Geister der Persönlichkeit auf, die ganze äußere Wärme in eine innere umzuwandeln, und begannen einen Teil davon außen zu lassen, um zum Ich-Bewusstsein gelangen zu können. Sie mussten sich als Individualitäten, als «Ich» von der äußeren Welt unterscheiden (siehe GA. 110, 13.4 1909). Doch dadurch legten sie den Grundstein zu einem achten Element, einem achten Glied im System des siebengliedrigen Weltenindividuums in seiner Hinwendung zur Welt des *Andersseins*. Dieses Prinzip verbreitete sich weiter über den ganzen Evolutionszyklus. Im Äon der Erde kam es darin zum Ausdruck, dass dieses Äon eine *zweigesichtige* Entwicklung erhielt (sie ist im Sonnensystem widerspiegelt), weshalb man das Äon des Vulkan als *achten* Bestandteil betrachten kann, der unseren Evolutionszyklus zur Oktave ausbaut. Dies heißt auch, dass der

Vulkan zum Anfang eines anderen Weltalls wird. Doch darauf werden wir später zu sprechen kommen.

Im Äon der Erde wurde das Weltenindividuum neungliedrig (wir gehen hier nicht auf seine Verbindung mit der Göttlichen Trinität ein). Das «ich», durch das es eine Beziehung zur «Diesseitigkeit» erlangt, ist diesmal menschlich. Es unterscheidet sich vom «Ich» der Geister der Persönlichkeit (auf dem alten Saturn) dadurch, dass es voll und ganz in die sinnliche Realität eingegangen ist und seine Entwicklung innerhalb der Stofflichkeit der Welt erhält, während alle Wesen der Dritten Hierarchie nicht unter den imaginativen Plan herabgestiegen sind (Abbildung 25b).

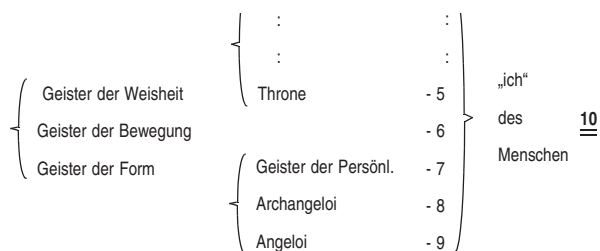


Abbildung 25b

Im Menschen erreicht das Weltenindividuum die äußerste für die Entwicklung notwendige Stufe der Materialisierung. Und deshalb wird vom Absoluten die Wiederherstellung seiner Zwölfheit unter Einschluss in sie der ganzen Struktur des Andersseins, durch den Menschen gesetzt. Vollständig erreicht wird dieses Ziel erst am Ende des Evolutionszyklus. Der Mensch erwirbt dann den individuellen dreieinigen Geist: Manas, Buddhi und Atma werden zu Gliedern seines Wesens. Das Tierreich wird sich dann bis zum Lebensgeist heraufentwickeln, das Pflanzenreich bis zum Manas. Das heutige Mineralienreich, dessen Gruppen-«Ich» im Schoss der Ersten Hierarchie ruht, vereinigt sich mit diesem so, wie dies jetzt mit dem Menschen geschieht. Es wird in ihm zum gegenständlichen Bewusstsein, doch unter völlig anderen Bedingungen.

Zum Welten-Ich, von dessen Personifizierung wir gegenwärtig nur eine bildliche Vorstellung in Form des «allsehenden Auges» innerhalb eines Dreiecks hegen können, wird dann wahrscheinlich der Erste Logos, denn im Weltenall unterliegt alles einer Entwicklung und einem Aufstieg. Es ist ganz offensichtlich, dass allein schon kraft dieser Tatsache sich der gesamte Aufbau des Weltalls radikal wandeln wird. Die Zeit wird mit dem Raum des Geistes zusammenfließen. Doch vom Anderssein soll sich, so scheint es, etwas auch über die Grenzen unseres Zyklus hinaus erhalten. Dies folgt aus der Logik des Aufstiegs der Naturreiche. Das Mineralienreich kann sich bis zum Ende des Zyklus lediglich bis zur Stufe der Bewusstseinsseele hin personifizieren. Doch das Prinzip der Widerspiegelung gelangt dann zu

seinem Ende. Worin wird sich dieses letzte Reich in der Reihe der Schöpfungen widerspiegeln? Auf diese Frage haben wir keine Antwort (Abbildung 25c).

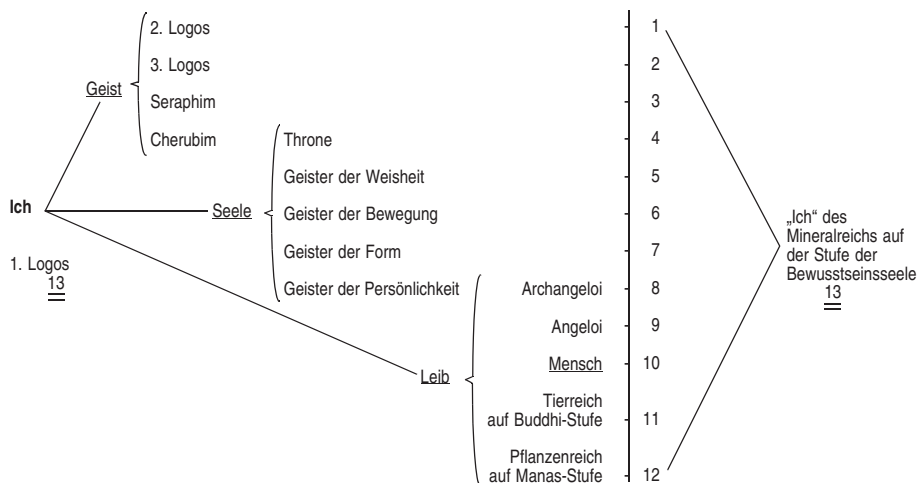


Abbildung 25c

Dies ist der schwierige Komplex der personifizierten Beziehungen, die durch die dreihypostatische Offenbarung Gottes erzeugt worden sind. Die Zahlenmethode erlaubt uns eine Annäherung in Erkenntnis an Phänomene einer unwahrscheinlichen geistigen Höhe. Und eine solche Erkenntnis erweist sich jetzt für den Menschen nicht nur als gerechtfertigt, sondern sogar als höchst notwendig.

4. Manvantara und Pralaya

Die Evolution der sieben Äonen verläuft in der Zeit und befindet sich stets innerhalb der Zwölfheit des Dauernden. Sie «pulsiert» gewissermaßen zwischen dem Dauernden und dem Zeitlichen. Die räumlich-zeitlichen Entwicklungszustände verlaufen längs ihrer «horizontalen» Achse. Die Impulse des schöpferischen Geistes treten «auf der Vertikale» in sie. Die Linie der realen Entwicklung bildet sich als Resultante der räumlich-zeitlichen Metamorphosen sowie der sie befruchtenden Impulse des individualisierenden Geistes.

Die «Vertikale» der Entwicklung bildete sich auf urphänomenaler Ebene durch die Offenbarungen innerhalb der Göttlichen Dreieinigkeit. Bei all ihrer Wirkung ist sie räumlich nicht bedingt und bleibt stets nur mit dem Moment der Gegenwart verbunden. In diesem in der Ewigkeit geschlossenen «Dreieck» der Beziehungen (wir haben in Kapitel II von ihm gesprochen) wurde der Ausgang ins Zeitliche, ins werdende zwischen der Hypostase des Geistes und jener des Vaters begründet, und zwar, wenn man sich so ausdrücken darf, sofort von beiden Seiten. Dank dieser Tat-

sache entstand die «Horizontale» der Entwicklung, und als Ergebnis ihrer Wechselwirkung mit der Welt-«Vertikale» nahm die reale Evolution die Form einer Schale an (Abbildung 26).

Durch die Hypostase des Heiligen Geistes geschah die Sich-Erschließung der Dreieinigkeit nach außen, und es strahlte Ihre Herrlichkeit. Vom Vater zum Sohn erstreckte sich die Errichtung des neuen Gottesreiches – des Weltalls unseres Zyklus –, das mit dem Leben des Göttlichen Sohns erfüllt ist. Alle drei Hypostasen zusammen schaffen gemäß den Prinzipien: „1. Logos: Offenbarer; 2. Logos: Offenbarung, Tätigkeit; 3. Logos: Geoffenbartes Spiegelbild.“ (B. 67/68, S. 20.) Der Geist „spiegelt wider“, trägt die Früchte der Evolution aus der Zukunft, oder genauer gesagt, aus jedem Punkt der Gegenwart zum Ausgangspunkt der Welt zurück, wo sich der Vater erstmals dem Sohn offenbart hat.

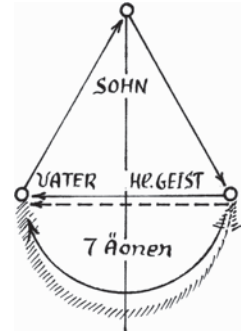


Abbildung 26

Das im Geist des Welten-Individuums Ersonnene bewog ihn zur Erscheinung, zum Handeln. Der dreieinige Logos durchdrang die Hierarchien mit dem Bewusstsein der neuen Schöpfung. Ihre In-sich-Gerichtetheit wandelte sich in die Gerichtetheit nach außen, was sich einem Erwachen vergleichen lässt. Die Seraphim waren die ersten, die den Plan der Welt empfangen. Sie wurden zur Beziehungsgrundlage zwischen der Trinität und den Wesen der Hierarchien. Das Verhältnis der Hypostase des Sohnes zur Welt wurde anfangs lediglich durch die Seraphime und Cherubime vermittelt und verband sich deshalb nicht mit der Stofflichkeit. Erst im Äon der Erde stieg Christus auf allen Stufen der Hierarchien in die Materie hinab. Auf diese Weise war Er die letzte der auf Erden verkörperten Seelen, und dies war die Seele der ganzen Welt.

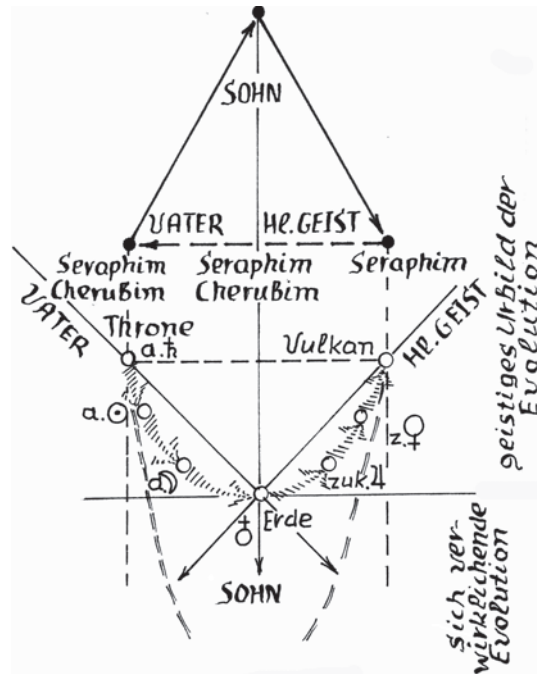


Abbildung 27

Die Verbindung des Heiligen Geistes mit der Welt wurde ausschließlich durch die Seraphime vermittelt; deshalb trägt Er aus der Zukunft und aus der Ewigkeit den Plan der gesamten Welt, spiegelt jedoch dem Beginn der Welt

lediglich das wider, was dem Selbstbewusstsein, dem Ich zugänglich ist – den Abglanz der Göttlichen Herrlichkeit in ihm (Abbildung 27).

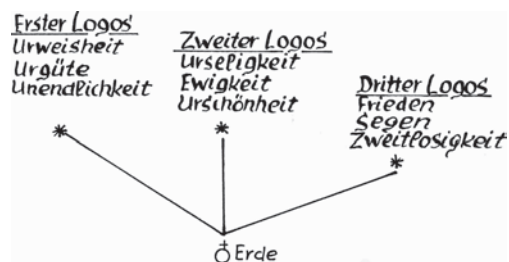


Abbildung 28 (GA 266/1, S. 192)

Die schöpferische Tätigkeit der drei Logoi ist gleichzeitig intelligibel, ethisch und ästhetisch. Sie verleiht allen Religionen Inhalt. Was Rudolf Steiner dazu unter Berücksichtigung der Bedingungen des irdischen Äons sagt, ist auf Abbildung 28 dargestellt. Die vorhergehende Abbildung erklärt uns, weswegen der Zweite Logos sich im Aspekt der Ewigkeit offenbart: Er

ist der Regent der «Vertikale» des Geistes, und *in diesem Sinne ist Er der einheitliche Gott*. Er überträgt den Augenblick in die Ewigkeit; deshalb droht für den Menschen das «Verweilen» beim Augenblick, wie schon Goethe im «Faust» so eindringend sagt, zum Verlust der Verbindung mit der Ewigkeit zu führen.

Der Vater aber trägt die Ewigkeit auch in den Augenblick, das Grenzenlose ins Begrenzte. Die begrenzende Tätigkeit des Heiligen Geistes wird in der Segnung des vom Schöpfer Geschaffenen ausgedrückt: «Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Kinder Gottes heißen» (Matth. 5, 9.). Durch den Heiligen Geist erwirbt der Mensch das Selbstbewusstsein, wird zum Ich-Wesen, zum Glied des Weltenindividuum, zum Sohn Gottes. Doch vorher muss er durch die Sich-Abtrennung von Gott gehen, durch den Zweifel, den Dualismus. Rudolf Steiner charakterisiert das Wirken des Heiligen Geistes mit einem Wort, das man in einem deutschen Wörterbuch nicht finden wird – «Zweitlosigkeit», was Nichtvorhandensein von Spaltung bedeutet. Denn im Heiligen Geist gelangen alle Gegensätze auf der Welt zur Synthese. Darum hat Rudolf Steiner auch eine *Philosophie* und keine Religion oder Ästhetik der Freiheit geschrieben. Das Problem der Freiheit, wie auch jenes des Dualismus, entsteht im Bewusstsein und erfordert die Begründung des Monismus.

Durch das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen wurden die Sinneseindrücke, Wahrnehmungen und Gefühle individualisiert, und dank ihnen entwickelte sich das begriffliche Denken. Noch im Äon des alten Mondes, dessen Regent der Heilige Geist war, wurden die ätherisch-physischen menschlichen Monaden mit einem Astralleib ausgestattet und als autonome, über Empfindungen verfügende Gebilde im Anderssein festgesetzt. Dies geschah gerade durch den Erwerb eines eigenen psychischen Lebens durch die Monaden.

Solcher Art sind die evolutionären Folgen der Offenbarungen des dreihypostatischen Gottes. Bezüglich dessen, was auf Abbildung 27 dargestellt ist, können wir noch mit Fug und Recht sagen, dass Gott seiner Schöpfung transzendent bleibt. Seine Immanenz in der Welt beginnt mit jenem Stadium der Entwicklung, wo auch nur eine Eigenschaft, die dem realen Geist eigen ist, auf die Seite des Andersseins übergeht. Die ersten Empfindungen, die bei den menschlichen Monaden im Äon der Er-

de geweckt wurden, waren auch der Anfang der Entwicklung dieser Eigenschaften. Von jenem Augenblicke an begann der Mensch *zum diesseitigen Zentrum der Anziehung* für viele Kräfte und Phänomene der Entwicklung zu werden, vor allem für die Naturreiche, was ihre Existenz von Grund auf veränderte, und die Welt begann aufgrund der Entwicklung zur Einheit überzugehen, und zwar so, dass *das Anderssein und die Gesetze der Evolution* zu einem einheitlichen System verschmolzen.

* * *

Zwei Begriffe haben uns dem Verständnis der Welt als System nähergebracht. Sie sind das Weltenindividuum und das die Entwicklung organisierende Hauptprinzip: das Weltenkreuz, das – so werden wir uns fortan ausdrücken – von der *Horizontale des Seins und der Vertikale des Bewusstseins* gebildet wird. Wenn wir beide Begriffe miteinander vereinen, versuchen wir eine inhaltsreichere Vorstellung vom einheitlichen Bild der Welt zu gewinnen, die sich zugleich im Werden und in universaler Statik befindet.

Die Göttliche Dreieinigkeit verleiht der Schöpfung der Natur im Verlauf der Äonen nicht nur Impulse, sondern gibt ihr auch Gesetze. In jener höheren Welt können wir indirekt, dank der Erkenntnis ihrer Erscheinungen in den Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung, eine gewisse Fünfgliedrigkeit erkennen. Sie heißt die Welt des Großen Pralaya. Jedes Äon (Manvantara) entsteht *nicht aus der Vergangenheit, sondern von oben*, aus dem Pralaya, steigt ins Anderssein herab und kehrt dann ins Pralaya zurück. Da zwischen dem Abstieg und dem Aufstieg eine Periode der Entwicklung liegt, die mit der Materialisierung verbunden ist, mit dem Raum und der Zeit, erwirbt das Absteigende neue Qualitäten, mit denen es später auch den Aufstieg antritt. Den Prozess als Ganzes haben wir bereits zu charakterisieren versucht, indem wir das Bild der Schale zur Hilfe nahmen. Doch letzten Endes haben wir es hier mit einem Kreise zu tun, als dessen Bestandteil sich die Schale des Manvantara erweist.

Das Manvantara steigt auf *vier* Stufen hinab und hinauf. Zusammen mit dem Pralaya bildet es einen Kreis. Das Pralaya steigt auf *drei* Stufen nieder und empor. Die universelle Gesamtheit der Welt kann als zwölfheitliches System ausgedrückt werden. Die Welt des Pralaya steht höher als sämtliche Äonen; in ihr herrscht die Ewigkeit. Sie existiert sowohl vor dem Äon des Saturn als auch nach dem Äon des Vulkan. Ihre Sphären stehen außerhalb des geistigen Tierkreises und werden im Esoterismus als «Kristallhimmel» bezeichnet. Die Kenntnis von ihr kleideten die Menschen bereits im Altertum in drei Begriffe, mit denen man drei ihrer Sphären definiert. Die erste, unterste trägt die Bezeichnung Nirvana, die zweite, mittlere heißt Parinirvana, die dritte und höchste Mahaparinirvana. Dort offenbart sich die Göttliche Trinität unmittelbar. In diesen drei Sphären geschieht etwas für die Gestaltung und Umgestaltung der *Entwicklungsgesetze* Entscheidendes, was sich im Manvantara in den gegenseitigen Lagen, Wechselwirkungen und Beziehungen der Hierarchien ausdrückt. Das Weltenindividuum weilt, wenn das Manvantara aufhört,

als reiner dreieiniger Geist im Kristallhimmel. Wenn es sich der Entwicklung zuwendet, steigt es als personifizierter Impuls aus der einen allgemeinen Quelle der Welt hernieder, durchschreitet die zwei unteren Sphären des Pralaya, verwirklicht seine Ziele im Manvantara und kehrt dann zu seinem Urquell zurück. So entstehen die *sieben Zustände* des Manvantara und die *fünf Zustände* des Pralaya (Abbildung 29).

In der Welt des Manvantara bilden die drei ersten und die drei letzten Zustände eine Art spiegelhafte gegenseitige Abbildung. Man kann hier auch mit Recht von einer *Symmetrie* der Weltentwicklung sprechen. Der mittlere, unterste Zustand (der der vierten Stufe des Manvantara entspricht) ist unser räumlich-zeitliches Kontinuum. Für die Sphären des Geistes stellt dieses ein punktuell Objekt (Atom) und den extremen Gegensatz zur Punktförmigkeit des Mahaparinirvana dar, dessen Realität man sich als die Gegebenheit *des gesamten Universums in jedem* seiner Punkte vorstellen kann. Die Punktförmigkeit des sinnlichen Seins ist sein *Augenblick*. Realität besitzen hier nur *die Augenblicke der Verwandlung*. Ihre Früchte, als reiner Geist, verlassen nach ihrer Entstehung die physisch-materiellen Ebene und existieren im Geist des Menschen oder in höheren geistigen Wesenheiten weiter. Alles, außer dieser Früchte, ist in unserer Welt Maja. Ihre Dreidimensionalität, in der sich die drei Naturreiche entwickeln, besitzt nur insofern einen Sinn und eine Bestimmung, als sie der Erscheinung und dem Werden des individuellen menschlichen Geistes dient. Letzterer verleiht dem Anderssein, dem irdischen Manvantara einen Wert.

Über der physisch-ätherischen Ebene erstreckt sich die astrale Ebene, die Welt des Spiels und der Existenz der Begierden, Sympathien und Antipathien; sie bilden ihre Kräfte, welche sich zugleich auch als ihre «Stofflichkeit» erweisen. Man nennt sie auch die Ebene des imaginativen Bewusstseins. Die Weltzustände auf dieser Ebene sind beim Nieder- und Aufstieg des höheren Impulses der Entwicklung verschieden, doch, wie wir gesagt haben, auch symmetrisch. Und gerade dank diesen beiden Eigenschaften, der Gleichheit im einen und der Verschiedenheit im anderen Sinne, erhalten die astrale sowie die zwei anderen, über ihr liegenden Ebenen ein Verhältnis zur Zeit und haben eine Vergangenheit sowie eine Zukunft.

Über der astralen Ebene – der «seelischen Welt» – ragt das Devachan oder «Geisterland», die Welt der Urbilder, welche schöpferische Wesen sind. Sie sind die Schöpfer all dessen, was in der physischen sowie in der seelischen (astralen) Welt entsteht. Das Devachan zerfällt in ein unteres und ein oberes. Das untere Devachan ist die Welt des inspirativen Bewusstseins, der «Harmonie der Sphären», denn hier klingt alles, doch nicht mit irdischem Klang. Das fließende, sich stetig wandelnde Leben dieser Ebene ist aus «Materie», der Substanz des Denkens gebildet. Im oberen Devachan, der Welt der Intuitionen, weilen die schöpferischen Kräfte der Urbilder selbst. Dort treten die „Absichten“ zutage, die unserer Welt zugrunde liegen. Die Gedanken der physischen Ebene sind Widerspiegelungen jener Keimgedankenwesenheiten. Dem Eingeweihten eröffnet sich im oberen Devachan

das «geistige Wort», durch das die Dinge und die Geschöpfe ihre Natur «in Worten» mitteilen, ihre «ewigen Namen» bekanntgeben. (siehe GA. 9, S. 83-113). Gerade an diese Sphäre wendet sich die Praxis der Beherrschung des anschauenden Denkens, und in ihr enthüllt sich für den Menschen eine einzigartige Möglichkeit, auf irdischer Ebene mit einer dermaßen hohen Sphäre des Geistes in Kontakt zu treten.

Wenn alle vier Ebene des Manvantara (in der vierten Globe) entfaltet sind, vollzieht sich eine Tätigkeit, die sie alle auf der Vertikale durchdringt. Durch sie wird der Aufstieg alles Geschaffenen und sich Entwickelnden auf den Stufen der Individualisierung bedingt, und im räumlich-zeitlichen Werden tritt sie in Gestalt der Entwicklungsgesetze der Natur auf. Alle vier Ebenen stellen verschiedene Formzustände dar und heißen Globen. Drei von ihnen existieren und wirken im Aspekt der Vergangenheit, drei in jenem der Zukunft. Die vierte Globe befindet sich in der Mitte; durch sie metamorphosieren sich die drei vergangenen Globen zu den drei zukünftigen.

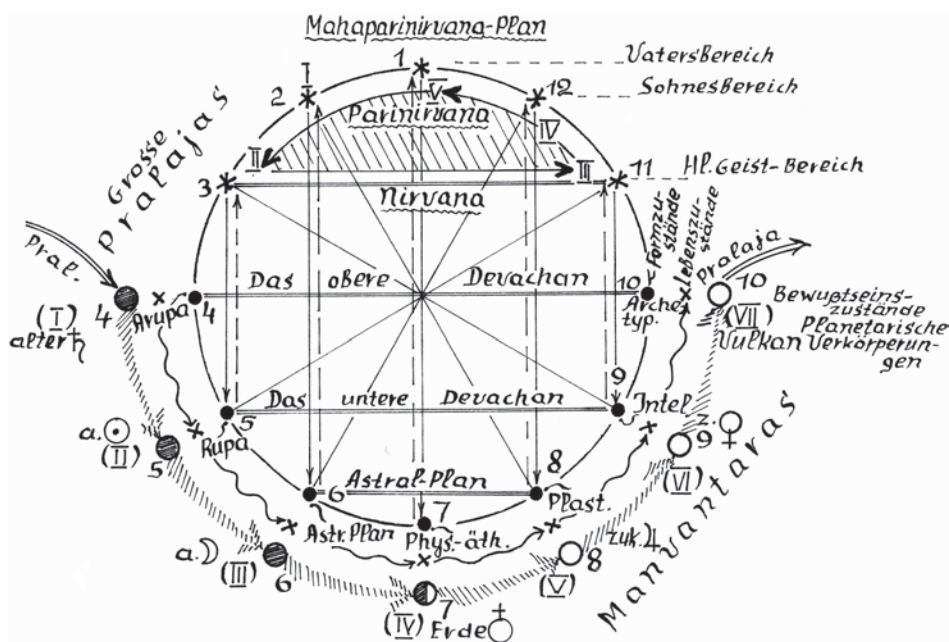


Abbildung 29. System der Welt

Der volle Zyklus der Entwicklung der sieben Formzustände bildet als Ganzheit den Lebenszustand eines Äons, oder eine Runde. Die sieben Runden bilden eine Einheit, das System der Planetenverkörperung, des Äons, des Manvantara. Stellen wir uns dieses ganze Bild in seiner Gesamtheit vor, so sehen wir, dass ein Äon seine größte Verdichtung oder Materialisierung in seiner Mitte erreicht, und dies ist die

vierte Globe des vierten Lebenszustandes, wo die Evolution der Welt sich gegenwärtig befindet. Hier verläuft das Wesentlichste – die Schöpfung aus dem Nichts in der Welt des Andersseins, was den bedeutsamsten Einfluss auf alle künftigen Zustände des irdischen und der zukünftigen Manvantaras ausüben wird.

Beim Aufstieg ins obere Devachan verliert die Welt sämtliche Attribute und Modi des offenbaren Seins; deshalb sind die Siebenheiten der Globen (die Runden) durch die kleinen Pralayas voneinander getrennt. Nach Ablauf der sieben Runden tritt das Große Pralaya ein. Dann verschwindet absolut alles, von dem sich der Mensch irgendeine Vorstellung machen kann. Die Welt tritt in den Zustand des Verborgenen ein. Einst verließ sie diesen Zustand zum ersten Mal für unseren Evolutionszyklus, und darum gehört das Pralaya des Saturn diesem Zyklus *nicht* an. Auch der künftige Vulkan hat sein Pralaya, das unseren Zyklus verlässt. Dank dieser Tatsache kann sich der Zyklus in etwas anderes verwandeln (siehe Abbildung 29).

Wir haben auf Abbildung 29 eine Art prinzipielles Schema des ganzen Evolutionszyklus dargestellt. Der Leser kann es zeitlich entfalten und so seine einzelnen Etappen veranschaulichen. Man muss sich nur das sich auf verschiedenen Stufen wiederholende Prinzip der Siebenzahl und das auf den Stufen der Hierarchien aufsteigende systembildende Prinzip vor Augen halten.

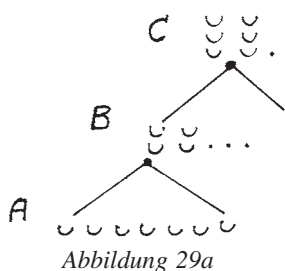


Abbildung 29a

Was das gesamte System der Welt betrifft, so muss man ihr systembildendes Prinzip im Zentrum des Kreises suchen. In jedem Äon erfüllt eine der Göttlichen Hypostasen die Rolle eines solchen allorganisierenden Zentrums. Sie ist dann der Regent *des ganzen Äons, als Gesamtheit des Manvantara und des Großen Pralaya*. Christus ist der Regent des irdischen Äons. Er ist für uns der einheitliche Gott. Doch Er spricht stets vom Vater und vom Heiligen Geist. So weist Er auf den

großen, allumfassenden Zusammenhang der Welt hin und auf die aufeinanderfolgende Verbindung ihrer Teile, der Äonen. Bei der Vollendung des Evolutionszyklus verändert das Zentrum des Weltalls seinen Charakter.

Die Regentschaft der drei Hypostasen in den sieben Äonen wird auf Abbildung 30 dargestellt. Im 13. Jahrhundert n. Chr. wurde sie in der Rosenkreuzerschen Formel widerspiegelt, welche den esoterischen Grundkern des Christentums ausdrückt. Sie ist auf der Abbildung ebenfalls dargestellt.

Diese Abbildung hilft uns zu verstehen, in welchem Sinne Gott-Vater das Alpha und Omega der Welt ist, namentlich als Beginn und Ende des ganzen Evolutionszyklus. Christus ging vom Vater aus und kehrt zum Vater zurück. Im Sinne der Johannes-Apokalypse ist er das Alpha und Omega des irdischen Äons. Doch überhalb des Äons, auf der Ebene des Mahaparinirvana, sind alle drei Hypostasen ihrem Wesen nach eins. Besondere Bedeutung wohnt auch dem Umstand inne, dass Christus der Regent dreier der sieben Äonen ist, und zwar jener, welche in der Evolution be-

sondere Bedeutung besitzen – dank ihrer Verbindung mit der Äthersubstanz der Welt sowie dem menschlichen Ich.

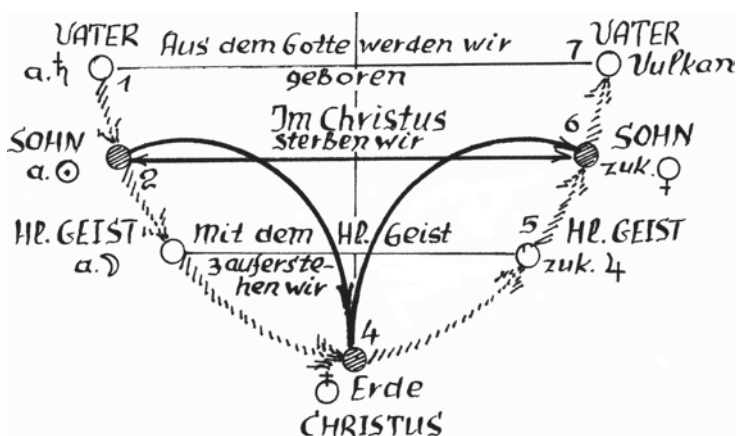


Abbildung 30

5. Der Makro-Anthropos

Der Mensch in seiner Gesamtheit ist so „gezählt“, dass er sich in Äonen sieben Bewusstseinszustände erarbeiten muss. Jeder Bewusstseinszustand entwickelt sich im Lauf von sieben Lebenszuständen (Runden); der Lebenszustand aber durchläuft sieben Formzustände (Globen). Insgesamt ergeben sich somit $(7 \times 7 \times 7 =)$ 343 Evolutionszustände der Welt und des Menschen. Die erste Hälfte ihrer Gesamtzahl ist bis zum heutigen Zeitpunkt bereits verstrichen. Der Mensch trat in dieser Etappe als passives Element der Entwicklung auf; in der zweiten Hälfte der Zustände wird die Entwicklung in stetig steigendem Maße von den Handlungen des Menschen abhängen, die frei werden und gleichzeitig der Weltharmonie voll und ganz entsprechen werden. Der Mensch wird wissen, wie er die Welt zu zählen hat, da er vollkommen erkennen wird, wie er selbst gezählt wurde. Deshalb ist das Streben des Menschen nach absoluter Erkenntnis natürlich und ein seinem Wesen eigener Zug. Nicht um der «Globalisierung» der Erkenntnis willen wenden wir uns den makrokosmischen Phänomenen zu. Um das Alltägliche vollkommen zu begreifen, muss man sich zur maximalen der Erkenntnis zugänglichen Höhe aufschwingen. Die menschliche Freiheit entsteht und entwickelt sich in den alltäglichen Angelegenheiten des Menschen und ist gleichzeitig das Absolute, das in den Rahmen dieser Alltäglichkeit «hineingepresst» ist.

Das Gesetz, der Kausalzusammenhang bedingen jegliches, auch das geringfügigste Tun des Menschen, welcher Art es auch immer sei: Erinnerung, Emotion, Gedanke, Tat. Und es gilt im Menschen lange und mühevoll eine Sphäre zu suchen, wo die freie Tat entstehen kann. Diese Sphäre muss den höchsten Stufen des Seins

und des Bewusstseins entsprechen, wo die Weltnotwendigkeit erst keimen kann. Das Weltenall ist ein hochbewusstes Überwesen, dessen Glieder im Manvantara alle gemäß dem Gesetz von Ursache und Wirkung aufeinander einwirken. Doch dieses Wesen ist in sich bedingt, selbstbedingt, und daher erzeugt es die Motive seiner Tätigkeit selbst; es ist frei. Und man muss begreifen, wie in der Wesenheit des Universums Freiheit und Notwendigkeit zusammenpassen; dann wird man dies auch im Menschen begreifen.

Hinter jedem Phänomen der sinnlichen Welt steht ein übersinnliches Urphänomen. Bei diesem handelt es sich um ein oder mehrere intelligible Wesen – ihre Lage und gegenseitige Beziehungen, die sich in der phänomenalen Welt in Form der Gesetze der Natur und des Geistes ausdrücken. Deswegen ist die Anthroposophie bestrebt, die Erkenntnis der sinnlichen Realität mit der Erkenntnis sowohl der großen als auch der kleinsten Prozesse und Veränderungen in der Welt der geistigen Wesen zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden, wobei sie dies im Sinne einer erweiterten Naturlehre tut und nicht des Transzendentalismus oder der Mystik. Die Veränderungen in den höchsten Sphären des Geistes kann man mit einem Schwungrad in einem komplizierten Mechanismus vergleichen, dessen halbe Umdrehung das stürmische Drehen der kleinen Zahnräder bewirkt. Als weiterer Vergleich können die in ihrer materiellen Erscheinungsform winzig kleinen Gengebilde dienen, bei denen selbst fast unmerklich geringe, sich auf molekularer Ebene abspielenden Modifizierungen radikale Veränderungen im ganzen physischen, seelischen und geistigen Organismus des Menschen bewirken.

Deshalb verfällt der Mensch dem Relativismus und dem alltäglichen Existentialismus, weil er nicht in der Lage ist, die Verbindung der kleinen Ereignisse in der Welt mit ihren großen Urbildern zu verknüpfen. In der Existenz der Welt bilden nicht die Elemente ein System. Deswegen kann man ein Element nur dann erkennen, wenn das System gefunden ist, zu dem es gehört. In ihm liegt das Prinzip, welches das Element bedingt. Es ist vor allem dreieinig, da alle wahren Phänomene und Objekte der Welt dreieinig sind. Dieses Prinzip ist sehr erhaben, doch seine Phänomenologie schließt die Freiheit aus. Alles ihm Unterworfenen ist real, doch in ihm dominiert die höhere Bedingtheit. Geschmeidiger, beweglicher ist die Siebengliedrigkeit. Dank ihr metamorphosiert sich das höhere Unbewusste, das Überbewusstsein, zur Selbstbedingtheit des organischen und seelischen Wesens des Menschen, dessen Bewusstsein zur Introspektion aufsteigt. Doch dies ist noch nicht die Sphäre der Freiheit.

Im Weltenindividuum ist sein Geist frei; er weilt in der Welt des Pralaya. Der wahre Geist des Menschen kann nur in seiner Beziehung zum Weltgeist verstanden werden. Das siebengliedrige Wesen des Menschen – die Frucht der Entwicklung in den Manvantaras – schuf lediglich die Grundlage dafür, dass in ihm auch das wiederholt, oder von neuem erzeugt wurde, was alle Siebenheiten der Welt lenkt: *Das fünfgliedrige Große Pralaya*, das in sich auch dreigliedrig ist (siehe Abbildung 31).

Rudolf Steiner spricht davon, dass es dem Menschen beschieden sei, mit der Zeit die *zehnte und ganz besondere* Hierarchie zu werden. Sie wird die Hierarchie der freien, d.h. rein geistigen, nicht erblich oder physiologisch bedingten Liebe heißen. In nichts innerhalb der Grenzen des Manvantara gesetzmäßig Bedingtem finden wir eine ausreichende Grundlage für das Entstehen einer solchen Hierarchie. Hier können nur die dafür unerlässlichen Bedingungen geschaffen werden. Die Vereinigung von Freiheit und Liebe gehört nur der Welt des Großen Pralaya, der Göttlichen Dreieinigkeit an, welche (nach ihrem «Ebenbild und Gleichnis») alles bedingt und Selbst durch nichts bedingt ist. Doch in Ihr ist eine Entwicklung geplant, dank welcher neue Wesen entstehen. Sie stehen niedriger als alle Hierarchien, sind jedoch mit dem Attribut der höchsten Dreieinigkeit ausgestattet. So ist die höchste Göttliche Herrlichkeit im Anderen. Sie beginnt dem Weltenquell der Kräfte von jenem Augenblicke an entgegenzuleuchten, in dem durch den Menschen eine freie Tat gesetzt wird, die aus reiner Liebe zur Tat vollzogen wird. Dies darf freilich nicht zum Trugschluss verleiten, die Göttlichen Hierarchien verweilen in einem Zustand knechtischer Unterwerfung. Nein, ihre Erlebnisse sind dermaßen grandios, dass es dem Menschen selbst in den Augenblicken der höchsten Vergeistigung, der reinen Extase nicht gegeben ist, auch nur den geringsten von ihnen zu durchleben. Viele dieser Wesen haben bereits vor langer Zeit das erreicht, was der Mensch erst im Äon des Vulkan erreichen wird, und sind sogar über dies hinausgegangen. Für uns sind sie alle Götter, Schöpfer. Sie erleben den höchsten Willen als ihren eigenen mit. Doch ihnen ist, wie Rudolf Steiner sagt, das fremd, was wir die Freiheit der Wahl nennen, in erster Linie die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse.

Das Böse ist letzten Endes darum entstanden, weil der höchste Gott, um einen neuen Schöpfungszyklus zu beginnen, ein Phänomen der Widerspiegelung, der Zweiheit erzeugen musste, das mit der Zeit zu einem Gegensatz wurde, zur Polarität zweier Welten: Jener der Materie sowie jener des Geistes. Ihre Entstehung wurde zur Bedingung der Entstehung der menschlichen Hierarchie, die fähig ist, in sich Freiheit und Liebe zu vereinen, denn der Gegensatz zweier Welten besteht bloß im Menschen und für den Menschen, und er löst sich endgültig nur in Akten der Schöpfung aus dem Nichts, in einer Tätigkeit, die einzig und allein aus Liebe zur Tat vollzogen wird, was von Beginn der Welt an Gott eigen ist.

Die Großartigkeit der Aufgabe, die vom Menschen gelöst wird, spricht überzeugend auch von der Größe des Urphänomens, das sie bedingt. In der östlichen Tradition wurden ihm die Namen verliehen, die wir oben angeführt haben (siehe Abbildung 29) und die das Wesen seiner Personifizierung nicht widerspiegeln. Christus gab ihm in seiner Botschaft andere Namen: Vater, Sohn und Heiliger Geist. Wir können nichts über die Gottheit in Sich bis zu ihrer Erstoffenbarung sagen; nach ihrer aber, als der Evolutionszyklus eröffnet wurde, begannen die Prozesse des Nieder- und Aufstiegs. Sie enthüllten die Beziehung zwischen den drei Hypostasen, die Dynamik des Absoluten. Die Bewegung im Unbedingten bleibt stets eine Einheit; dann zeigt sie einen dreieinigen Charakter, und schließlich eine Einheit in der Fünf-

gliedrigkeit. Die Fünfgliedrigkeit im Schoße des einheitlichen Gottes ist eben das Urphänomen der menschlichen Freiheit. In der Esoterik drückt man es in Form eines Pentagramms aus und nennt es Mikrokosmos, oder auch den Dritten Logos. Dies bedeutet, dass der Mensch in dieser Gestalt eine kleine Widerspiegelung des Makrokosmos ist, die Widerspiegelung des höheren Göttlichen Planes, den der Heilige Geist der Schöpfung bringt. Im fünfgliedrigen Sinnbild des Menschen ist er dem Anschauen zugänglich. Deshalb ist der Heilige Geist das Urphänomen des menschlichen Ich-Bewusstseins; er vereint den individuell denkenden, insbesondere den im Anschauen denkenden Menschen mit seinem großen Urphänomen, dem Makroanthropos, der in der Welt des Großen Pralaya bewahrt ist und von dort als „Plan“ das Sein befruchtet, was uns auch das Recht verleiht, vom Anthropozentrismus der Weltenentwicklung zu sprechen (Abbildung 31).

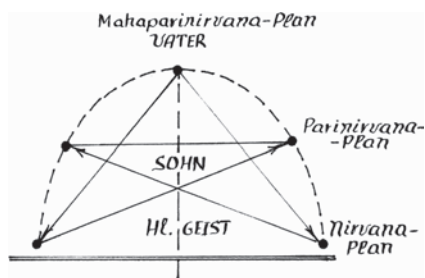


Abbildung 31

Die Bewegungen der Kräfte im Pentagramm sind vielfältiger Art, und jede von ihnen besitzt ihre Bedeutung. Durch ihre Tätigkeit ist das Pentagramm im Raum orientiert: Es besitzt ein «Oben» und ein «Unten», doch im geistigeren, evolutionären und ethischen Sinne. Es ist das fünfgliedrige Prinzip der Einheit, «vergegenständlicht» (aufgrund des Menschen) im Äon der Erde durch das Sonnensystem. In diesem Sinne drückt das Pentagramm die *planetarische*

Einheit aus, welche der Mensch in sich birgt, und erweist sich als Sinnbild des systembildenden Prinzips des Planetensystems (vgl. die Figuren von Agrippa von Nettesheim, Photo 2). Das Pentagramm im Menschen ist Ausdruck der Wiederholung des gesamten Planetensystems in ihm.

Ehe es zum systembildenden Prinzip des irdischen Menschen wurde, durchlief das Pentagramm, als dessen höchstes Urphänomen, eine Reihe von Vermittlungen. Sie führten es zur Verkörperung im Menschen. Die erste Stufe einer solchen Vermittlung im Äon der Erde war das Planetensystem. Dieses verdichtete sich aus der Weltenastralität beim Übergang der Evolution aus der dritten in die vierte, ätherisch-physische Globe. Anfangs war dieses System eine unteilbare Einheit. Dieses System hat man vor Augen, wenn man vom Weltennebel Kants und Laplaces spricht. In der Einheit war potentiell eine Struktur enthalten – die siebengliedrige Struktur unseres Evolutionszyklus. Diese entfaltete sich zur Siebenzahl der Planeten: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond. Die Erde bildet im Planetenzyklus eine Oktave. *)

*) Uranus, Neptun und Pluto entwickelten sich nicht innerhalb des Sonnensystems, sondern stießen vom äußeren Kosmos her zu diesem.

Alle Planeten unterstehen der Führung hoher kosmischer Intelligenzen. Der siebengliedrige Mensch der Erde befindet sich auf überbewusster Ebene in steter Verbindung mit ihnen. Das Planetensystem ist der Makro-Anthropos aller sieben Äonen: Der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen. Der Mensch stirbt «*ins Planetensystem*» und wird «aus ihm heraus» (auf die Erde) geboren. Es ist das Pralaya seines Inkarnations-Manvantara. Ein vollendeter Zyklus der menschlichen Verkörperung ist das kleine Ebenbild des Äons. Er besteht aus dem menschlichen Erdenleben und der nachtodlichen geistigen Evolution, in welcher der Mensch mit seiner Existenz das gesamte Planetensystem umfasst. In dem verkörperten Menschen verinnerlicht sich dieses ganz; indem sich der Mensch entkörperlicht, stülpt er sich geistig nach außen um: ins Planetensystem. Die wesenhafte gegenseitige Beziehung dieser beiden Aspekte des Zyklus des Menschenlebens wird auch durch das Bild des Pentagramms ausgedrückt, so wie Agrippa es dargestellt hat. Dieses Bild ist gleichfalls der Entwicklung unterworfen, doch lediglich beim Übergang von einer Wurzelrasse (diese sind Bestandteile der Globe) zur anderen oder gar von einem Äon zum anderen.

Den Menschen kann man in Gestalt des Pentagramms imaginativ anschauen. Dies ist die Form seines Ätherleibes; er hat diese Gestalt erst mit dem irdischen Äon erhalten, da der Mensch hier mit einem individuellen Ich versehen wurde. Durch das Ich bekam das – im Großen Pralaya bewahrte – Urbild des Menschen die Möglichkeit zur Verkörperung. (Kraft der hier herrschenden Gesetzmäßigkeiten, die nicht verletzt, sondern beachtet wurden, erfolgte die Menschwerdung Christi).

Solange sich der Mensch im involutiven Entwicklungsstadium befindet, erfüllt sein Leben *zwischen* zwei Verkörperungen die Rolle des Pralaya, wie wir bereits dargelegt haben. Doch die ganze Weltenkonstellation des Menschen wandelt sich grundlegend, wenn er die Evolution des eigenen Ich beginnt. Von diesem Augenblick an *steigt das Große Pralaya in den irdischen Menschen nieder, und sein Manvantara hat er von diesem Zeitpunkt an im Leben nach dem Tode*, d.h. im geistigen Planetensystem. Der Beginn dieser Umwandlung ist ein großer Augenblick in der Evolution der gesamten Welt. Selbst dem spirituell Denkenden fällt der Gedanke schwer, der irdische Mensch sei fähig, zum *Gesetzgeber der Existenz des Sonnensystems* zu werden. Doch genau so verhält es sich. Und dies lässt sich begreifen, hat man erst das Prinzip der Freiheit verstanden. Warum kann der Mensch eigentlich frei werden? Weil er sich in seinem individuellen höheren Ich mit seinem großen Urphänomen vereinigt, das von Gott zu Beginn der Welt geplant wurde. Die Bedingtheit dieses Urphänomens steht höher als alles, was man sich innerhalb des Evolutionszyklus vorstellen kann. Deshalb ist diese Bedingtheit in Wirklichkeit die universale *Selbstbedingtheit, d.h. die Freiheit*.

So beginnt das Weltenpralaya mit dem irdischen Leben des Menschen übereinzustimmen. In letzterem entsteht dieser als siebengliedriges Wesen in Übereinstimmung mit dem Grundgesetz des Manvantara (in dem die Entwicklung auf dem Wege siebengliedriger Metamorphosen verläuft). Doch das Wichtigste für die indivi-

duelle Evolution des Menschen ist die *Fünfgliedrigkeit* seines Wesens. Ihr ist im Grunde die Siebengliedrigkeit des Planetensystems untergeordnet, was sich den Abbildungen Agrippas entnehmen lässt (siehe Photo 2).

Auf der Erde vereint der Mensch die Siebengliedrigkeit seines involutiven Wesens mit der Fünfgliedrigkeit des evolutiven, in dem er zur Freiheit schreitet. Diese Verbindung wird noch sehr lange anhalten, doch ist der Moment außergewöhnlich wichtig, wo sie ins Bewusstsein eintritt. Dann beginnt der Mensch kraft seines Ich alle Veränderungen in der Fünfgliedrigkeit selbst zu vollziehen. Und er erlangt die Herrschaft über seine Siebengliedrigkeit, über ihre Entfaltung auf allen Stufen – vom Materiellen bis zum Geistigen. In diesem Fall beginnt er auch nach seinem Tod, wenn er in die Planetensphären emporsteigt, bewusst aus dem Ich sein Sein in ihnen zu setzen. Und in der Zukunft wird eine immer entscheidendere Rolle für die nachtodliche Existenz des Menschen spielen, was er auf der Erde selbst aus sich machen und inwieweit er hier zum freien Geist werden wird.

Das fünfgliedrige Wesen des Menschen trat in die Entwicklung ein, noch ehe das Planetensystem verdinglicht war. Es war damals noch nicht mit der Siebenzahl verknüpft und stellte die wirkliche Offenbarung seines höheren Urphänomens dar. In ausreichend hohen Sphären des Geistes kann man es stets anschauen. Johannes berichtet in der Apokalypse, nachdem ihm von Christus selbst – dem Alpha und Omega unseres Äons – die Botschaften von sieben Kirchen mitgeteilt worden sind, in denen dem Menschen die Aufgabe gestellt wird, in seinem Geiste die Siebengliedrigkeit zu entwickeln – bildlich gesagt, die Göttliche Herrlichkeit mit Seinem Reich zu vereinigen, d.h. das Bewusstsein mit dem Sein (Symbol dafür ist das Hexagramm mit einem Punkt im Zentrum) –, ist er in eine höhere Sphäre entrückt worden, und dort hat sich ihm in einer übersinnlichen Erfahrung das Urphänomen des Menschen enthüllt. Er sah den „Thron“, d.h. die Ursubstanz der Geister des Willens, die in allen Äonen die Göttliche Grundlage des Seins bildet (welche von oben erscheint) und auf ihm saß Christus als Allbeherrschender Gott, d.h. in Einheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist. Er sagt von Sich, er ist das Alpha und Omega, und dies bedeutet, dass auf jener geistigen Höhe Vergangenheit und Zukunft nicht durch die Zeit getrennt sind; dort kann sich das Vergangene auch in Gestalt des Künftigen äußern. Johannes schaut den Thron Gottes an jener Grenze, wo das Pralaya in das Manvantara übergeht. Bis dorthin wird sich das irdische Äon dereinst erheben, und dann wird es bereits als Äon des Jupiter, als das „künftige Jerusalem“ niedersteigen.

Man kann sagen, dass sich in jedem beliebigen Moment des irdischen Äons auf jener Grenze dem übersinnlichen Sehen das große Urphänomen des Menschen enthüllt. Johannes beschreibt diese Enthüllung wie folgt: Er sah „inmitten und im Umkreis des Thrones“ vier Tiere, und das erste Tier war „gleich einem Löwen, das zweite einem Stier, das dritte hatte ein Antlitz wie ein Mensch, und das vierte war wie ein fliegender Adler“ (Apok. 4; 6-7, nach der Übersetzung von E. Bock).

In dieser Gestalt geht das Urphänomen des Menschen ins irdische Manvantara ein. Es wird bei seinem Abstieg aus dem Großen Pralaya (aber auch bei seinem Aufstieg in jenes) durch Christus Selbst geführt. Johannes sagt, inmitten dieser Tiere hat er ein Lamm erblickt. Dank Christus vereinigt der Mensch sein irdisches Phänomen mit seinem Urphänomen und erwirbt im irdischen Leben sein Pralaya – die Welt der Göttlichen Dreieinigkeit. Solange der Mensch sein Manvantara (die Erbllichkeit, das niedrigere 'ich', schließlich das Karma) nicht überwunden, nicht ausgelebt hat, bleibt sein Beteiligtsein am Pralaya potentiell. Um „Anteil an Christus“ zu haben, muss man die Kraft erwerben, die Früchte der Involution zum Opfer zu bringen, durch das Goethesche „Stirb und werde“ gehen oder dem Rat des Apostels Paulus folgen: Es den Hierarchien gleichtun und das opfern, worüber er voll und ganz verfügen kann: Das niedrigere „ich“.

Johannes benutzt den rätselhaften Ausdruck „inmitten und im Umkreis des Thrones“. Damit will er auf den zwei Aspekte aufweisenden Zustand des Urphänomens hinweisen, das sich einerseits im Göttlichen Schoss befindet und andererseits in die Evolution eintritt. Wie erinnerlich empfangen die Seraphim den Plan der Evolution von der Göttlichen Dreieinigkeit und übergeben ihn den unter ihnen stehenden Hierarchien. In diesem Plan ist übersinnlich offenbart, dass Christus das Urphänomen in die Evolution einführt, und zwar „von oben“, wobei er die Aufgabe verfolgt, sich mit ihm auf irdischer Ebene im Menschen wiederzuvereinigen. Johannes erlebt die Seraphim in Gestalt von „Tieren“ (d.h. im Tierkreis) mit sechs (zweimal drei) Flügeln. Ihre „Sechsflügligkeit“ ist die Idee, oder das Gesetz der Schöpfung, auf das wir bereits im Zusammenhang mit Abbildung 19 hingewiesen haben. Die Seraphim sind die Personifizierung dieses Gesetzes. „Inwendig waren sie voll Augen“ sagt Johannes, weil bei diesen Wesen alle Glieder das höhere Ich besitzen. Dies ist die gesamte Reihe der Hierarchien.

Die Seraphim enthüllen sich Johannes nicht in ihrem Wesensmäßigen, sondern in ihrer Zuwendung zur Schöpfung, d.h. nicht im intuitiven, sondern im inspirativen Bewusstseinszustand. Auch der „Kristallhimmel“^{*)} zeigt ihm seine „äußere Seite“ als Tierkreis. Dieser Kreis ist die Projektion der Göttlichen Dreieinigkeit auf die Sphäre des Seins. In ihm offenbaren sich das „Weltenkreuz“ – die „Horizontale“ des Seins und die „Vertikale“ des Bewusstseins, aber auch die zwölfgliedrige Einheit der Welt und vieles andere. Durch diesen Kreis, so lässt sich sagen, wird das Mysterium dessen offenbart, wie die Welt und der Mensch „nach der Zahl geordnet“ sind.

*) Dieses Symbol hat freilich zahlreiche Bedeutungen.

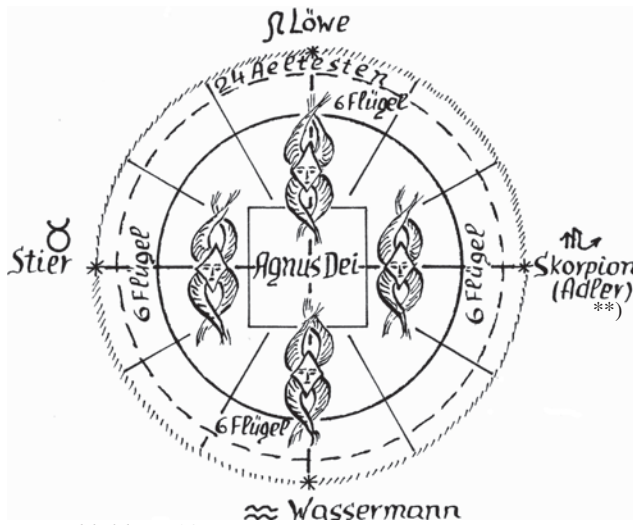


Abbildung 32

Den Cherubim ist es gegeben, das Weltenziel zu „bearbeiten“, das im Weltenkreuz ausgedrückt ist. Deshalb sind sie vierflügelig. Sie stehen bei ihrer Mission in den „vier Ecken“ der Welt und des menschlichen Urphänomens, des Makro-Anthropos, der in sich die künftigen drei Systeme trägt: Das Nerven-Sinnen-System, das rhythmische System sowie das System der Gliedmaßen und des Stoffwechsels. Als das vierte erscheint das Ich-

Wesen mit menschlichem Antlitz, im apokalyptischen Siegel des Johannes. *) Diese Vierheit bildet die Hauptzeichen in vier Zonen des Tierkreises; die übrigen dienen ihnen lediglich zur Hilfe (Abbildung 32).

Johannes sieht das Urphänomen in die zeitliche Entwicklung eintreten und, wie wir oben erklärt haben, aus ihm heraustreten. Seine Verbindung mit der Zeit wird, wie Rudolf Steiner darlegt, mit Hilfe von 24 Ältesten ausgedrückt, die sich vor dem auf dem Throne Sitzenden verneigen. In seinem der Johannesoffenbarung gewidmeten Vorlesungszyklus (GA. 104) sagt Rudolf Steiner, bei ihnen handle es sich um die Weltenlenker, Weltenregulatoren der Zeit, „die Weltenuhr“, und er erläutert, warum sie nicht zwölf, sondern vierundzwanzig an der Zahl sind. Die Zahl drückt hier ein komplizierteres Verhältnis der Pralayas und Manvantaras des Evolutionszyklus aus; doch eine nähere Auseinandersetzung mit dieser Frage gehört nicht zum Ziel unserer Forschung.

6. Ästhetik und Ethik der Evolution

Schon in den oberen Gymnasialklassen hat Rudolf Steiner Kants Kritik der reinen Vernunft intensiv studiert. Später schrieb er in seiner Doktorarbeit, wenn man

*) Von diesem Urphänomen, wie es in der Anthroposophie beschrieben wird, wusste man im esoterischen Christentum schon seit vielen Jahrhunderten; davon zeugen beispielsweise seine Darstellungen auf Ikonen (vgl. Photo 3).

**) Das Sternbild des Skorpions nannte man in ferner Vergangenheit Sternbild des Adlers. Damals war das Denken des Menschen imaginativ. Der Verstand war in gewissem Sinne der Grund des „Falls“ dieser Tierkreissphäre.

nicht vom Standpunkt der Philosophiegeschichte, sondern rein faktisch an das Studium der Erkenntnistheorie herantrete, „so wird man kaum an einer wichtigen Erscheinung vorübergehen, wenn man bloß die Zeit seit Kants Auftreten mit der Kritik der reinen Vernunft in Rechnung bringt. Was vorher auf diesem Felde geleistet worden ist, wiederholt sich in dieser Epoche wieder.“ (GA. 3, S. 25.) Unzweifelhaft muss man Kant als Schlüsselfigur in der europäischen Philosophie anerkennen, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer Stärken wie ihrer Schwächen. In ihm drückte sich nicht nur ihre Unfähigkeit zur Erkenntnis des Seienden aus, sondern auch die in ihr gegen Ende des 18. Jahrhunderts herangereiften Voraussetzungen, die es Goethe gestatteten, zu seiner anschauenden Urteilskraft vorzustoßen.

Kant war der Auffassung, er habe eine transzendente Philosophie der Grundsätze des menschlichen Wissens geschaffen, wo sich die Möglichkeit verberge, rein apriorisches Wissen zu erlangen. Sie sei auch darum transzendental, weil sie ein System von Begriffen errichte, das auf keiner sinnlichen Erfahrung fuße. Dabei gibt er zu, dass die menschliche Erkenntnis zwei Quellen hat – sinnlich Wahrnehmbares und Verstand –, die vielleicht „aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen“¹⁰⁷). Wer sich hinreichend ernsthaft mit der Erkenntnistheorie Rudolf Steiners befasst hat, kann diese geniale Erahnung Kants sowie auch seine Versuche zu ihrer inhaltlichen Entwicklung angemessen schätzen. Sie sind bei ihm zweifacher Natur (schließlich ist er geborener Dualist). Einerseits lässt sich in ihnen ein korrektes Vorgefühl der wahrhaftigen Natur der Erkenntnis entdecken, so wie Rudolf Steiner sie offenbarte; andererseits beobachten wir, wie der filigranhaft arbeitende Geist des Philosophen, der das Vorhandensein von zwei „Baumstämmen“ der Erkenntnis anerkennt, statt ihre Synthese zu suchen, einen davon einfach abhaut.

Im erkennenden Geist des Menschen findet Kant zwei ursprüngliche Eigenschaften: Die Empfänglichkeit für Eindrücke sowie das spontane Erscheinen von Begriffen. Die erste der beiden Eigenschaften tritt dadurch zutage, dass jede Erkenntnis mit einer bestimmten Wirkung beginnt, welche von den Gegenständen auf unsere Seele ausgeübt wird (d.h. die Erfahrung ist der Beginn der Erkenntnis), und infolgedessen entwickelt die Seele Vorstellungen über sie. Die Fähigkeit, Vorstellungen von den Gegenständen zu erlangen, nennt Kant Sinnlichkeit. Sie ist uns eigen, wird jedoch von den Gegenständen hervorgerufen (bestimmt). Die Sinnlichkeit liefert uns die Anschauung der Gegenstände. Der Verstand aber verfügt über die Fähigkeit, selbst Begriffe zu erzeugen. Und hier (in Zusammenklang mit Fichte) behauptet Kant: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. ... Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“¹⁰⁸). Dies ist gewissermaßen das goetheanistische Ergebnis der Kantschen Erkenntnistheorie, doch die sich aufdrängenden Schlussfolgerungen zog Kant daraus nicht. Er vollzog noch einen Schritt, der ihn an den Goetheanismus heranführte, aber leider blieb auch dieser nichts weiter als eine isolierte Besonderheit seiner Anschauung.

Wenn er über in der Anschauung entstehende Vorstellung sprach, dachte er dabei nicht an jenes reale Gebilde, das als Ergebnis der Vereinigung der Beobachtung mit ihrem Begriff entsteht, der tatsächlich spontan durch die Beobachtung hervorgerufen wird. Nein, Kant stellt die Frage nach der Möglichkeit „reiner Anschauungen“ d.h. nach den Möglichkeiten einer Erfahrung vor der Erfahrung – apriorischer Anschauungen. Die reine Anschauung enthalte, schreibt er, „lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird...“¹⁰⁹⁾. Die Wissenschaft von den Prinzipien solcher Sinnlichkeit nennt Kant *transzendente Ästhetik*, die man nicht mit dem verwechseln dürfe, was unter der Kritik des Geschmacks verstanden werde, voll von Psychologismus sei und nichts mit der Aufstellung apriorischer Gesetze des Wissens gemein habe.

Kant erläutert auch anhand von Beispielen, was er unter einer solchen Ästhetik versteht. Wir sollten, so sagt er, alles vom Objekt trennen, was der Verstand darüber denkt: Substanz, Kraft, Teilbarkeit etc., aber auch alles, was Sinneswahrnehmung (Empfindung) gibt: Härte, Farbe usw. Es bleiben dann Ausdehnung und Bild übrig. Diese gehören der reinen Anschauung an. Solcher Art aber sind Raum und Zeit – „zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Prinzipien der Erkenntnis a priori“.¹¹⁰⁾

Wenn wir versuchen, vom Standpunkt der Geisteswissenschaft aus zu verstehen, was sich hinter der rätselhaften Kantschen Ästhetik der reinen Anschauungen verbirgt, so entdecken wir in ihr ein Relikt alter imaginativer Wahrnehmungen. Von ihnen nährten und auf sie stützten sich die gesamte Ästhetik und Ethik^{*)} der antiken Kunst und Lebensweise – auf ihre unmittelbare Erscheinung, die vor Sokrates nirgends in der Welt der altgriechischen Kultur in der Form der Erkenntnis ausgedrückt wurde. Und nicht genug damit: Wenn das begriffliche Denken auftritt, vertriebt man aus dem mit seiner Hilfe errichteten Idealstaat (wir denken hier an Platons „Der Staat,“) die Dichter, weil man für sie keinen Platz mehr in ihm findet.

Tausend Jahre später lebt die imaginative Ästhetik, die bei den Römern bereits erloschen war, in der christlichen Kunst der Ikonenmalerei in unzerreißbarer Einheit mit der transzendentalen Ethik (so wollen wir sie in Anlehnung an Kant nennen) wieder auf. Die Reinheit und Apriorität der auf den Ikonen dargestellten Anschauungen beruhen auf dem Phänomen der unmittelbaren Berührung des menschlichen Geistes oder der menschlichen Seele mit intelligiblen Wesenheiten.

Von eben solcher Berührung spricht nun die Geisteswissenschaft, wobei sie sie freilich unter dem Aspekt des *reinen a posteriori* auffasst, d.h. *unter dem Aspekt des individuellen Ich*, über das die Griechen noch nicht verfügten. Genau in diesem Sinne sind die Mitteilungen Rudolf Steiners, die im Zusammenhang mit den Abbildungen 28 und 32 gegeben wurden, zu verstehen. Dem heutigen Menschen fällt es schwer, ein Verhältnis zum Gedanken zu finden, dass man Ideen unmittelbar wahr-

*) Die Ästhetik war zu jener Epoche untrennbar mit der Ethik verschmolzen. Sie strebten erst mit dem Kommen des Christentums auseinander.

nehmen kann, doch gerade in dieser Form offenbaren sie sich seiner Anschauung im Gewand ästhetischer und ethischer Erlebnisse.

Diese Erlebnisse werden zweifelsohne wesentlich ergänzt, bereichert und sogar vollendet, wenn man die Welt der Ideen im Ich anschauen wird. Wir gelangen dann zur Geisteswissenschaft, welche uns zeigt, dass Kunst, Wissenschaft und Religion in Wirklichkeit ein und denselben Ursprung besitzen – auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen. Ihren Urquell verhüllte die Grobheit der sinnlichen Wahrnehmungen. Sie werden jedoch gerade durch übersinnliche Berührungen mit dem realen Geist affiziert. Und die gesamte Welt der Wahrnehmungen ist nichts anderes als verdichtete Imaginationen. Deshalb gelangen sie nun *sowohl auf dem Wege der Wahrnehmung als auch auf jenem des Denkens* zu uns. Wenn wir beides zu einer höheren Einheit verbinden, finden wir ein individualisiertes Verhältnis zur Offenbarung dieser Einheit in der reinen ethischen und ästhetischen Anschauung.

Die Ästhetik der reinen Anschauungen der Philosophie beginnt mit der Entwicklung des *Gedankensinns*. Nichts anderes als dieses beschrieb Kant, wobei er vorausahnte, dass die Grundlage des Denkens sinnlicher, *wahrnehmbarer* Art ist. Einen entwickelten Gedankensinn besaß Hegel. Er unternahm den Versuch, die Wissenschaft mit dem reinen Sein beginnen zu lassen; er charakterisierte letzteres als „das unbestimmte einfache Unmittelbare“¹¹¹). „Unbestimmt“ ist es gerade in seiner Beziehung zur Reflexion und in diesem Sinne apriorisch, und es ist wahrnehmbar, ist reine Anschauung, das transzendental Ästhetische, doch seit der Ankunft Christi und der Entwicklung des Ich-Bewusstseins auch das immanent Ethische. Wir gingen, im Geiste Hegels handelnd, am besten so vor, sagt Rudolf Steiner, wenn wir alles, was er geschrieben habe, von einem anderen Standpunkt aus deuteten (Siehe GA. 192, 29.6. 1919), und zwar im Geist der „Philosophie der Freiheit“. (Ergänzt sei hier, dass dasselbe teilweise zweifellos auch für Kant gilt.)

Die Möglichkeit des reinen Anschauens besteht real. Im Grunde ist auch die Reflexion eine Form des Anschauens. Eine Form, wohlverstanden. Indem er von transzendentaler Ästhetik sprach, ahnte Kant jenen Wendepunkt im Zustand der Form (der Globe) voraus, an dem die Herrlichkeit des denkenden Geistes sich mit dem Reich vereinigen muss. Dieser Art ist, begonnen bei der Philosophie, der Weg des Menschen zu Gott. Und es gibt keine vollkommeneren und zeitgemäßerer Wege zu Ihm. Kant erschreckte gerade der Umstand, dass der Weg der Philosophie durch das Anschauen der Weg zu Gott wird. Er setzte der Erkenntnis Grenzen. Überwinden wir diese, so steigen wir von der formalen Logik zur *Logik des anschauenden Denkens* empor, die ebenso erkennbar ist wie erstere.

In der Geschichte der Kultur hat der Mensch den umgekehrten Weg eingeschlagen: Vom Anschauen zur Logik des verstandesmäßigen Denkens. Dies ermöglichte es ihm, ein freies Verhältnis zur Welt der intelligiblen Wesen zu erlangen und in sich das Bild des wahren Ich zu entwickeln. Und nun ist die Zeit gekommen, den umgekehrten Weg einzuschlagen, den Weg hin zur Organik der intelligiblen Welt, zum Sich-Bewusstwerden des eigenen Ätherleibs, des eigentlichen Trägers des

Denkens: des Weltendenkens in individueller Form. Die Welt der intelligiblen Wesen ist auch der Quell all unserer ästhetischen sowie ethischen Erlebnisse, doch die unmittelbare übersinnliche Realität dieser letzteren ist dermaßen groß, dass sie sich nur dem Gefühl offenbaren können. Die Begriffe Ethik und Ästhetik sind eigentlich nur Zeichen, die auf eine gewisse Realität hindeuten, und drücken diese nicht wirklich aus.

Anders verhält es sich mit der Welt des Denkens, das sich im Anschauen offenbart. In ihm ist das sittliche Prinzip untrennbar mit dem denkenden verbunden, und sie können dem anschauenden Geist unmittelbar zugänglich gemacht werden. Eine solche Ethik kennen die Menschen vorderhand nicht, und sie können sich ihrer Schönheit gerade deshalb nicht erfreuen, weil das Denken sein Leben verloren hat. Im Zusatz zum achten Kapitel der „Philosophie der Freiheit“ schreibt Rudolf Steiner: „Wer nämlich zum *wesenhaften* Denken sich hinwendet, der findet in demselben sowohl Gefühl wie Willen, die letzteren auch in den Tiefen ihrer Wirklichkeit...“ (GA. 4, S. 143.) In diesen objektiven kosmischen „Tiefen“ muss der Mensch unter Hingabe an das „wesenhafte“ Denken lernen, für sich die moralischen Ziele des Handelns zu schöpfen. Deshalb legt Rudolf Steiner in der „Philosophie der Freiheit“ die Grundlage der transzendentalen Ethik als Möglichkeit der Erlangung apriorischer synthetischer, d.h. neues Wissen enthaltender ethischer Urteile: *sittlicher Intuitionen*. Seine Position ist in dieser Frage derjenigen Kants polar entgegengesetzt und läuft auf die These hinaus, dass „der Monismus... also im Gebiete des wahrhaft sittlichen Handelns *Freiheitsphilosophie* (ist)“. (Ebenda, S. 179)

Wir müssen noch eine erhebliche Anstrengung unternehmen, um diesen Grundnerv der „Philosophie der Freiheit“ zu begreifen. Doch von der Wirklichkeit der Existenz der ethisch-ästhetisch-gedanklichen Welteinheit berichtet auch die Genesis: „Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut.“ „Gut“ bedeutet in diesem Falle zugleich schön und moralisch: Die Schöpfung war schön und gut. Für die Griechen war dies ein Axiom.

Wir haben oben bereits gesehen, wie diese Schöpfung im Urbeginn war. Die Göttliche Dreieinigkeit hat sie in sieben absoluten Qualitäten eröffnet. Mit der Zeit wandelten sich diese zu den sieben schöpferischen Eigenschaften des Menschen, zur apriorischen gottgegebenen Ethik und Ästhetik seines Werdens. Sie selbst bleiben die esoterische Grundlage der Kategorien: sieben schöpferisch lebendige (mit Buddhi ausgestattete) Geister, die den Menschen periodisch in eine Inkarnation niederführen und nach ihr bis hin zum oberen Devachan emporführen. Auf der unteren Stufe des Seins, wo sich die Formen des begrifflichen Denkens bilden, berühren sie lediglich den Ätherleib des Menschen, wobei sie sich gleichzeitig von seinem physischen Leib widerspiegeln, um vom Astralleib in Gestalt der Begriffe vor der Erfahrung, in der Erfahrung und nach der Erfahrung aufgefangen zu werden. Diese Begriffe tragen sowohl abstrakten als auch universalen Charakter. Im ersten Fall, wenn sich in ihnen die Natur des Astralleibs offenbart, steigt ihr universaler Aspekt – die höhere Dreieinigkeit und die durch Sie bedingte dreieinige Struktur der Welt

– zur dialektischen Selbstbewegung der Ideen nieder. Im zweiten Fall nehmen sie kraft des Charakters des Ätherleibs die Form einer siebengliedrigen Struktur an. Bei deren Erforschung stellt sich heraus, dass sie auf ihre Art der Sonderfall eines Makrophänomens der sieben Äonen ist. Deshalb dürfen wir ohne weiteres behaupten, dass die ersten drei Äonen die Universalien „vor den Dingen“ und die letzten drei die Universalien „nach den Dingen“ sind, während das irdische Äon die Universalien „in den Dingen“ ist; dieses wiederholt die Rolle Christi innerhalb der Trinität und bildet die Beziehungsgrundlage zwischen den drei vergangenen und den drei künftigen Äonen.

Nach dem Gesetz, wonach sich das höhere Sein allen niedrigeren Ebenen einprägt, erhält das Verhältnis der drei Universalien in der Gegenüberstellung von Geist und Materie eine ganze Reihe evolutionärer Ausdrucksformen, deren Dominante stets die Bildung des menschlichen Bewusstseins bleibt, welches die Fähigkeit besitzt, zu einem monistischen Bild der Welt zu gelangen.

So spiegeln sich die Universalien bereits innerhalb der vierten Globe (der ätherisch-physischen) in den drei Stadien der Bildung der menschlichen Rede wider. Hans Lauer stellt die diesbezüglichen Verhältnisse wie folgt dar:

„1. Hälfte der Atlantis ^{*)} “	2. Hälfte der Atlantis	1. Hälfte der Nachatlantis ^{**)}
universalia ante res	universalia in rebus	universalia post res
Gebärdensprache	Lautsprache	Begriffssprache
Gliedmaßen	Rhythmus	Kopf
Wille	Gefühl	Denken
Laut	Wort	Satz“ ¹¹²⁾

*) Die vierte Globe besteht aus sieben Zeitperioden, die die Wurzelrassen heißen.

**) Eine Wurzelrasse besteht aus sieben Unterrassen. In der fünften Wurzelrasse heißen sie Kulturepochen.

Auf einer Ebene weiter unten, während der vierten sowie der fünften Kulturepoche der fünften, nachatlantischen Wurzelrasse werden die Universalien vom Menschen auf den Stufen des mythologischen, begrifflichen und anschauenden Denkens erlebt (siehe Abbildung 5).

Da die Universalien ein Verhältnis zur Entwicklung aufweisen – zur Entwicklung des individuellen menschlichen Geistes –, müssen sie bei ihrer Wirkung notwendigerweise einen siebengliedrigen Ausdruck erhalten. Um die siebengliedrige Phänomenologie der drei Universalien innerhalb des gegenständlichen Bewusstseins zu begreifen, obliegt es uns, ihre vieldeutige Erscheinung auf den verschiedensten Stufen des Seins bis hin zu den sieben Äonen der Evolution zu erforschen und ihren wahrhaft universalen Charakter zu verstehen.

Im Verlauf der sieben Äonen entwickeln sich sieben Bewusstseinszustände. Diese erwerben die Wesen der Dritten und teilweise auch jene der Zweiten Hierarchie, und danach der Mensch. Insgesamt vollzieht sich die Entwicklung der Bewusst-

seinszustände auf dem Wege von Metamorphosen innerhalb des Welten-Allbewusstseins. Für das Weltenganze, das auch den Menschen und die Naturreiche in sich schließt, metamorphosieren die Zustände des Bewusstseins der ersten drei Äonen durch das Bewusstsein des irdischen Äons zum Bewusstsein der drei künftigen Äonen. Dies ist die *volle* Realität der Weltenevolution und des Menschen. Das siebengliedrige System der Bewusstseinszustände, die den Äonen eigen sind, und die Siebengliedrigkeit des menschlichen Wesens bilden in der Evolution eine untrennbare Einheit, und da es hier um Weltenzustände geht, ist sie unvermeidlicherweise ganz vom ethischen Prinzip durchdrungen (Abbildung 33).

Um der Einfachheit der Darstellung willen zeigen wir die Typen der Metamorphosen, welche die Äonen durchlaufen, auf einer getrennten Abbildung (Abbildung 33 b, c). Sie alle vollziehen sich beständig und gleichzeitig, da es Wesen gibt, welche über alle sieben Bewusstseinszustände verfügen. Deswegen ist das irdische Äon *gleichzeitig* auf vier Bewusstseinsstufen vorhanden: Der gegenständlichen, wo sich nur das Bewusstsein des Menschen metamorphosiert (33c, 1), der imaginativen, wo sich das Äon des alten Mondes zum Äon des kommenden Jupiter metamorphosiert (33c, 2), der inspirativen (33c, 3) sowie der intuitiven (33c, 4).

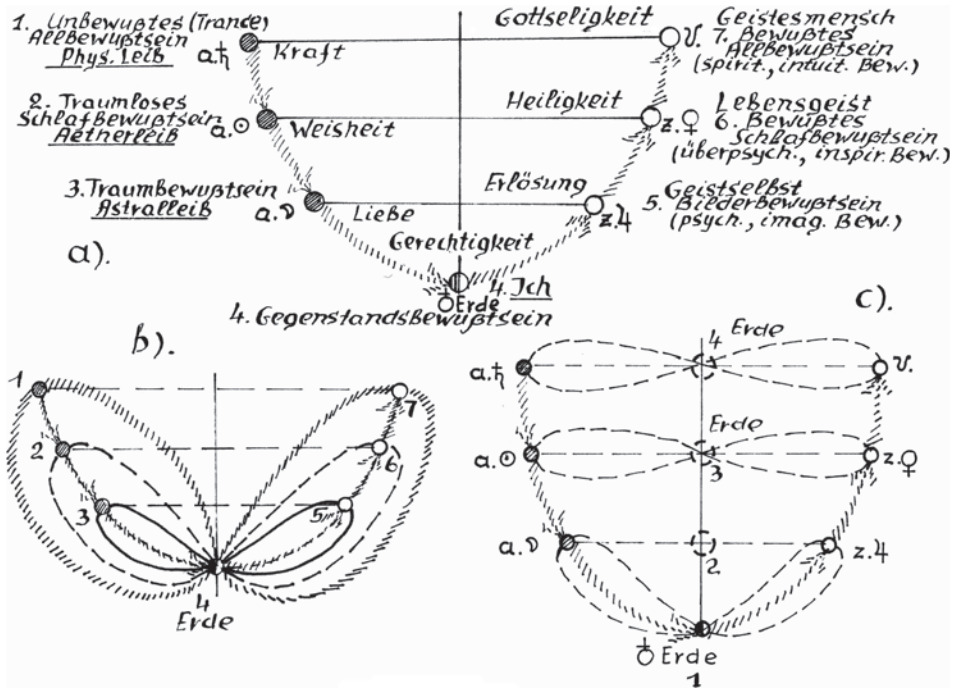


Abbildung 33

Die „ethische Füllung“ der Äonen hilft uns bei der Vertiefung des Verständnisses der Bewusstseinszustände und ihrer Genese. So wird die Kraft – oder Allkraft

–, der Wille des Vaters (siehe drittes Unterkapitel) mittels der Metamorphose über die Allgerechtigkeit des Sohns im Menschen des Vulkan zur Allseligkeit, die ihn wie ein bewusstes Allbewusstsein durchdringen wird. Wer den Weg der Einweihung beschreitet, der kann schon jetzt in Vorwegnahme diesen seligen Zustand (wenn auch gewissermaßen nur „von außen“) berühren, nachdem er die Intuition im Sinne der Einweihung erlangt hat.

Die Metamorphosen des Bewusstseins sind ohne Metamorphosen des Seelenlebens unmöglich. Im Äon des kommenden Jupiter steht dem Menschen die Aufgabe bevor, der Erlösung teilhaftig zu werden und die Erbsünde endgültig zu überwinden. Dies wird dadurch möglich sein, dass er imaginativ zu denken beginnen wird, außerhalb des physischen Leibes. Doch dazu muss er den Astralleib, den er im Äon des alten Mondes erhielt, mit Liebe durchtränken und von Begierden reinigen. Die Kraft zur Vollziehung dieser Metamorphose verleiht ihm das gegenständliche Ich-Bewusstsein des irdischen Äons, in dem er lernen muss, Handlungen aus reiner Liebe zum Objekt zu begehen, in erster Linie Handlungen des Erkennens.

Die Weisheit des Ätherleibs, die mit individuellem Bewusstsein durchdrungen ist, verwandelt sich in die Heiligkeit des Buddhi des kommenden Äons der Venus.

Saturn und Vulkan sind das Alpha und Omega unseres Evolutionszyklus. Die Kraft, als Willensimpuls, entsteht in uns unbewusst; auf der Weltenebene ist sie als Willen Gottes universal. Sie hat durch die Throne unseren physischen Leib geboren. Indem er Unsterblichkeit im physischen (doch nicht materiellen!) Leib erwirbt, im Leib der Auferstehung Christi, erwirbt der Mensch auch ewige Seligkeit in Gott. In diesem Sinne sind das bewusste Allbewusstsein und die Seligkeit in Gott zwei Ausdrücke, die ein und dasselbe bezeichnen.

Wir müssen uns nun noch fragen: Warum spielt die Gerechtigkeit eine solche, beinahe allentscheidende Rolle bei der Metamorphose der Bewusstseins-eigenschaften? Der Grund dafür liegt darin, dass wir den Evolutionszyklus vom Standpunkt des irdischen Äons aus betrachten, der in ihm tatsächlich eine entscheidende Rolle spielt, da er das Zentrum globaler Metamorphosen ist. Es gibt noch andere Standpunkte, von denen aus man die Evolution betrachten kann. In ihnen nehmen die Beziehungen, auf die wir uns stützen, eine andere Gestalt an. In der Vergangenheit, als auf der Erde das Leben sich in der Materie zu entwickeln begann, war das Auftreten der ersten Zelle vielleicht seine zentrale Erscheinung. In der gegenwärtigen Zeit erweist sich als zentrale Erscheinung des *Lebens* der *bewusste* Mensch.

Man muss sagen, dass die Welt von ihrem ersten Anfang an durch die Tugend geschaffen wird, und die Tugend ist auch das grundlegende Instrument in der Sich-Selbst-Erschaffung des Menschen. Als sich das begriffliche Denken einstellte, traten Sokrates und Platon mit der Idee auf, dass man Tugend lernen könne. Die ihr früher eigene sippenhafte religiös-mythologische Wirkung auf den Menschen ist an ihrem Ende angelangt, und von nun an kann man zu ihr, wie auch zum Denken, ein individualisiertes Verhältnis finden.

Von den vier Tugenden spricht Platon in seinen Werken. Sie dienen den Göttern als Werkzeug bei der Schaffung unseres viergliedrigen Wesens, der Frucht von vier Äonen. Die Beziehungen stellen sich wie folgt dar:

Ich – Weisheit

Astralleib – Herzhaftigkeit

Ätherleib – Besonnenheit

Physischer Leib – Gerechtigkeit (GA. 170, 6.8. 1916)

Die Allgerechtigkeit hat ein besonderes Verhältnis zur *Erstsubstanz* der Welt, zum Opfer der Geister des Willens.

Dies sind also die vier Tugenden, welche im Verlauf des *irdischen* Äons den Menschen so formten, dass in seinem dreieinigen Leib ein individuelles Ich wohnen konnte. Rudolf Steiner erhellt diese Verbindungen und sagt, durch die Sphäre der Moral, die ästhetische Sphäre sowie die Sphäre der Weisheit (Religion – Kunst – Wissenschaft) seien wir mit den Kräften der geistigen Welt so verbunden, dass im physischen Leib, durch das Gehirn, geistige Wesen niedrigerer Art auf uns Einfluss ausüben, die von den Hierarchien geboren sind und ihnen in ihren Wirkungen auf der irdischen Ebene dienen. Man nennt sie Elementarwesen; es gibt vier Hauptarten von ihnen, die in der griechischen Mythologie bildhaft beschrieben werden, doch in Wirklichkeit steht hinter jeder seelischen Äußerung eines Menschen, hinter jeder seelischen Eigenschaft ein geistiges Elementarwesen guter oder schlechter Art. Wenn wir ästhetische Erlebnisse haben, sammelt sich um uns herum ein Elfen-schwarm. Uns umgeben beständig die Wesen der Moral und andere (siehe GA 170, 6. 8. 1916).

Die Elementarwesen sind Mittler zwischen dem Menschen und den Hierarchien. Viele von ihnen gebärt der Mensch selbst. Höhere Elementarwesen durchdringen die Naturreiche; deshalb ist der Mensch nicht nur organisch mit dem Natur-Jahreskreislauf verbunden. Zu verschiedenen Jahreszeiten erfährt er bald eine Stärkung, bald eine Schwächung der ihm eigenen seelischen Eigenschaften, Neigungen, Denk- und Gefühlsfähigkeiten, da es verschiedene Elementargeister gibt, die auf den Menschen eine Wirkung in Verbindung mit dem Naturrhythmus ausüben, welcher außerdem das Verhältnis der Hüllen des Menschen zueinander stark beeinflusst. So entfernt sich, wie Rudolf Steiner sagt, zur Hochsommerzeit, um das Johannisfest herum (24. Juni), das menschliche Ich von der Erde und nimmt in geistigen Höhen die Weltenweisheit wahr. Die Gerechtigkeit erfährt der Mensch mit besonderer Stärke im Frühling, in Verbindung mit dem Osterfest. Er „versetzt“ sich zu dieser Zeit in die Sphäre „des Ausgleiches“. Hier wirkt die Erste Hierarchie, der Impuls des Mysteriums von Golgatha, des Mysteriums des physischen Leibes, des Todes und der Auferstehung. In Rudolf Steiners Notizbuch steht folgende Anmerkung: „Sonne der Gerechtigkeit = der phys. Leib“ (B. 19, S. 2).

Da sie mit dem physischen Leib verbunden ist, erhält die Tugend der Gerechtigkeit für uns eine grundsätzliche Bedeutung; sie bestimmt die Konstellation des Menschen im gesamten Evolutionszyklus und wirkt sich in entscheidendem Maße auf unser Karma aus. Rudolf Steiner erklärt, dass die Kräfte, welche unseren Übergang zum aufrechten Gang in der Kindheit bedingen, auch im weiteren noch wirksam sind. Sie bleiben, wirken jedoch in der Tugend der allumfassenden Gerechtigkeit. „Wer wirklich die Tugend der Gerechtigkeit übt, stellt ein jedes Ding, ein jedes Wesen an den richtigen Platz hin... Gerechtigkeit üben wir, wenn wir die Kräfte entfalten, durch die wir mit dem ganzen Kosmos, aber in geistiger Beziehung, zusammenhängen. Die Gerechtigkeit stellt das Maß dazu dar, wie ein Mensch mit dem Göttlichen zusammenhängt. Die Ungerechtigkeit ist, praktisch, gleich dem Gottlosen, gleich dem, der seinen göttlichen Ursprung verloren hat.“ (GA. 159/160, 31.1. 1915.)

Die Tugend der Gerechtigkeit ist eng mit dem *mittleren*, rhythmischen System des Menschen verknüpft, mit der Atmung und dem Blutkreislauf. Durch das System des Stoffwechsels ist der Mensch mehr mit der Göttlichen Allkraft verbunden. Dies ist die Konstellation der Weihnacht. In der Tiefe des Winters vollzieht sich eine Konsolidierung des Verstandes, es naht die Versuchung des Bösen. Agnostizismus, Relativismus, Antinomien des Verstandes und der ganze widersprüchliche, dialektische Charakter des Denkens wird zu dieser Zeit mit besonderer Kraft erlebt. Vom Ich ausgehend, muss man alles an seinen richtigen Ort stellen. Wer sich an Weihnachten einer solchen Arbeit widmet, der erhält an Ostern beim Erleben der Gerechtigkeit die heilenden Kräfte sowohl für die Seele als auch für den Leib. Ein solcher Mensch verliert sich dann zur Hochsommerzeit nicht im Ansturm der sinnlichen Eindrücke. Und im Herbst, zum Fest des Erzengels Michael, rückt er mit der wachsenden Kraft des Ich um einen Schritt näher an die kosmische Intelligenz heran. Sein Bewusstsein wird spiritueller; in es treten die Kräfte der Bewegung, des Willens hinein (siehe GA. 223/229, 8.4. 1923).

Unter der Führung Michaels, des „Antlitzes Christi“, verstärken sich im Menschen die bewussten (nicht instinktmäßigen) Kräfte der Liebe. Die Gerechtigkeit verwandelt sie in Kräfte der Rettung, der Erlösung von der Erbsünde, um deretwillen wir uns in abstrakte Klügelei versenkt haben, von Gott abgefallen sind und dadurch die Sünde der *Ungerechtigkeit* auf uns geladen haben. Die Kraft zum Vollzug dieser Sühne hat Christus auf die Erde gebracht. Indem er das Mysterium von Golgatha durchlitt, stellte Er die Weltengerechtigkeit wieder her und stellte alles wieder an seinen Platz: Er setzte der Kraft des Widersachers Grenzen, und dem Menschen wies er seine neue Aufgabe: Die Umgestaltung der Involution in die individuelle Evolution. Aufgrund der Unvollkommenheit der Übersetzung lautet in den Evangelien der Aufruf des Johannes: Bereut! In Wirklichkeit will uns Johannes jedoch sagen: Ändert eure Art der Wahrnehmung und des Verständnisses der Welt! (Meta-noe.) – Ändert euren Sinn!

7. Die Dialektik des Makrokosmos

Vor uns ist, wenn auch nur skizzenhaft, das gesamte Panorama der Entwicklung der Welt in ihrer Zahlen-Urphänomenologie vorbeigezogen. Bedient man sich dieser Methode des Denkens, so kann man die größten Rätsel des menschlichen Geistes lösen. Eines davon, ja unzweifelhaft das hauptsächliche, ist das Rätsel des christlichen Monotheismus mit seinem Glauben an den dreihypostatischen Gott. Zur Klärung dieses Rätsels wurde, wie bereits erwähnt, in der russischen religiösen Philosophie des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts und in der Sophiologie, von deren namhaftesten Vertretern Nikolaj Losskij der letzte war, viel geleistet. Losskij lieferte eine Lösung des Rätsels, die der anthroposophischen Gnoeseologie sehr nahe kommt.

Vielleicht kann man nirgends mehr als in diesem Ideenkomplex – der intellektualisierten Mystik der russischen Sophiologie und geisteswissenschaftlichen Gnoeseologie – die logische Notwendigkeit fühlen, die spekulative Methode der Erforschung der Hauptfrage der christlichen Glaubenslehre durch die pythagoräische Zahlenmethode zu ergänzen. Dazu stellen wir uns das Absolutum, das der einheitliche Gott der Welt ist, in Form eines Kreises vor. Alles, was in der Welt existiert, bildet Bestandteil davon.

Dies ist selbstverständlich nicht irgendeine konkrete Kreislinie, sondern lediglich die Idee eines Kreises, dessen Grenzen sich in der Unendlichkeit befinden. Doch zwischen dem Zentrum und der Peripherie besteht eine Beziehung. So ist der Erste Logos. Dann kann man sich den Zweiten Logos als Zweiheit innerhalb der Einheit vorstellen. Sie entsteht dadurch, dass die Möglichkeit der Beziehung bereits in der ursprünglichen Einheit enthalten war. Der Dritte Logos entsteht innerhalb der Einheit als weitere Potenzierung des Prinzips der Beziehung.

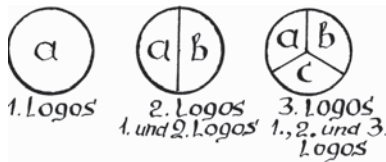


Abbildung 34

Wenn man wiederum zu Abkürzungen in Buchstabenform greift, lässt sich das oben Gesagte noch in Gestalt einer Abbildung darstellen, die wir bei Rudolf Steiner finden (siehe B. 78, S. 33), doch geben wir ihm eine etwas andere Deutung (Abbildung 34).

In allen drei auf der Abbildung dargestellten Fällen steht ein einheitlicher Gott vor uns, der sich jedoch in drei verschiedenen Hypostasen offenbart. Innerhalb Seiner Einheit enthüllt er sich dreifach. Ähnlich wie Gott erlebt sich auch der Mensch innerhalb seines irdischen „ich“ als dreieinige Seele, wobei er im „ich“ bald mit der ersten, bald der zweiten, bald der dritten von ihnen identisch ist, dabei jedoch stets ihre Einheit und, wie wir uns bereits mehrfach ausgedrückt haben, auch ihr systembildendes Prinzip bleibt.

Sind die Hypostasen Gottes bezüglich ihrer Offenbarung und Existenz gleich? Nein, sie sind nicht gleich, jedoch *von einheitlichem Wesen*. Ihren Gehalt bildet das

schöpferische bewusste Allbewusstsein; sie verfügen jedoch auf verschiedene Weise darüber.

Wenn wir uns für einmal nicht um konzeptionelle Abweichungen von der Hegelschen Logik kümmern, müssen wir hier sagen, dass das *absolute Prinzip* der Erste Logos ist, der sich als absolutes Bewusstsein in-sich-und-für-sich offenbart. Dieses ist intentional, und einzig und allein aufgrund dieses Merkmals kann man festlegen, dass es existiert. Im alttestamentarischen Esoterismus wurde ihm ein Name gegeben: Ich bin. Dabei war damals weder der Begriff noch der Sinn von Bedeutung – all dies kam später –, sondern der Klang. Die klingende Rede, die zu jener Zeit noch über natürliche Magie verfügte – ein Relikt der schöpferischen Macht des Logos, des klingenden Göttlichen Wortes –, drückte auf diese Weise die allgemeine Universalie „vor den Dingen“ aus. Nach der Menschwerdung Gottes wurde sie zur Universalie „in den Dingen“ des menschlichen Geistes, und nach Seiner Auferstehung sowohl „in den Dingen“ als auch „nach den Dingen“, d.h. im Ich-Geist des Menschen, der sich von der irdischen Abhängigkeit frei macht. Das in Abbildung 34 Dargestellte vereinigte sich einmal mit der Welt, das zweite Mal mit dem sich individualisierenden Menschen, nachdem es zum dreihypostatischen Gott seines Glaubensbekenntnisses geworden war.

Der Zweite Logos „in den Dingen“ (wiederum jenen des menschlichen Geistes) ist die wesenhafte Einheit von Begriff und Wahrnehmung, d.h. die Realität. Der Dritte Logos „nach den Dingen“ ist das ideale, aus der Erfahrung des Denkens und der Wahrnehmungen, jedoch in seiner Existenz bereits von ihnen unabhängige „ich bin“, d.h. ebenfalls die Realität. Das Surrogat-Ich, d.h. das niedrigere „ich“, verharrt in einer Stellung zwischen dem „in den Dingen“ und dem „nach den Dingen“; deshalb birgt er in sich weder Substanz noch Realität. Rudolf Steiner sagt zu Descartes, dieser habe lediglich das Recht besessen, zu sagen: „Ich denke“ – daraus zu folgern: „Ich existiere“, sei überhaupt nicht statthaft, denn hier habe man es mit dem niedrigeren „ich“ zu tun.

Wir betrachten an gegebener Stelle die Schlüsselfrage nach dem Werden der Welt und des Menschen. In der Mitte des irdischen Äons, oder, genauer gesagt, in den letzten zwei bis zweieinhalb Jahrhunderten tritt in diesem Werden mit ständig wachsender Schärfe ein kolossaler Widerspruch zutage, der sich ganz und gar auf das Verhältnis zwischen dem niedrigeren und dem höheren Ich des Menschen konzentriert. Der Mensch ist im Grunde in einem Dreieck eingeschlossen, das aus drei Ich besteht: Dem niedrigeren, dem oberen Gruppen-Ich sowie dem oberen individuellen Ich. Das höhere Gruppen-Ich wurde der Menschheit im Äon der Erde von den Geistern der Form aufgeprägt. Es ist gleich den drei Leibern eine *Frucht der Evolution* und deshalb wie sie ein Geschenk Gottes an die Menschheit. Nehmen wir einmal an, damit hätte die Sache ein Ende gehabt; dann hätte das höhere Ich der Menschheit im Verlauf der kommenden drei Äonen in Manas, Buddhi und Atma die drei Leiber umgebildet, d.h. sie mit ihren großen Urbildern wiedervereinigt, die bereits während der ersten drei Äonen auf höheren Ebenen entstanden waren. Die

Menschheit mit ihrem Ich hätte sich jener höheren Einheit angeschlossen, doch ein *einzelner individueller Mensch* hätte sich überhaupt nicht herausgebildet, was den ganzen Evolutionszyklus seines Sinnes beraubt hätte, da er ohne selbstgenügsamen Wert, nur eine bloße *Folge* höherer Tätigkeit geblieben wäre.

Doch dies trat nicht ein und kann aus dem Grund nicht eintreten, dass die Tätigkeit des Ich stets individualisierend ist und im Objekt ihrer Beeinflussung früher oder später auch ein Ich erzeugt. Als die drei Leiber des Menschen, die evolutiv bereits mit der Welt des Anderssein gegenseitig verbunden waren, zu einem solchen Objekt wurden, orientierte sich auch die Tätigkeit des Gruppen-Ich der Menschheit in derselben Richtung: von oben nach unten. Die drei Leiber stellten sich dem Ich in den Weg – in Form einer „Verdichtung“, durch die es ihm beschieden war, „von der anderen Seite“ zu sich selbst zurückzukehren. Bei diesem eigenartigen Prozess begann das Ich den dreieinigen Leib umzugestalten. Je unmittelbarer seine Wirkung wurde, desto tiefer wurde der Leib in die Materie „hineingetrieben“. Das Wirken des Ich nahm mit der Zeit kulturhistorischen Charakter an und erzeugte so gemeinsam mit dem Evolutionsprozess im Menschen das niedrigere „ich“, das in Begriffen dachte, doch keine echte Existenz besaß. Das Ich der Menschheit drang zum Geist vor, doch im „ich“ fiel es aus dem Sein heraus und ist diesem gegenüber sogar feindlich geworden. Auf dem traditionellen Evolutionsweg konnte nichts anderes mehr geschehen. Keine einzige Hierarchie ist dazu imstande, das Ich in ein räumlich-zeitliches Kontinuum zu bringen, wie man eine ideale Ursache nicht sinnlich in eine materielle Wirkung bringen kann. Um das niedrigere „ich“ mit Sein, Leben zu erfüllen und es so höher, hierarchisch zu machen, war es erforderlich, *Ursache und Wirkung umzutauschen*. Der Evolutionsprozess, der von den Hierarchien angetrieben wird, war dazu nicht fähig. Hier ist es notwendig, gewissermaßen den Evolutionszyklus *von neuem und anders* zu beginnen. Dies vermag nur die Göttliche Dreieinigkeit.

Und genau dies tat Christus, indem er das Mysterium von Golgatha durchschritt. Indem Er sich mit dem Ich der Menschheit auf den Wegen seiner evolutiven Verkörperung identifizierte, brachte er auf die Erde *das Leben des Ich*, das keine Grenze kennt und dazu in der Lage ist, sich mit dem Ich des Weltalls zu identifizieren. Und er brachte es dem einzelnen irdischen Menschen, der über ein niedrigeres „ich“ verfügte. So entstand eine einzigartige Möglichkeit für den irdischen Menschen: sich mit seinem niedrigeren „ich“ mit dem Leben des höheren Ich zu verschmelzen und das Gruppen-Ich der Menschheit zu seinem individuellen Ich zu machen. Die Metamorphose, welche dabei vollzogen werden muss, ist in den Worten des Apostels Paulus ausgedrückt: „Nicht ich, sondern Christus in mir.“ Und einen anderen Weg in die Zukunft gibt es für den Menschen nicht. Wie tief in ihm das Gruppen-Ich auch wirken mag, dank welchem er selbst in seinen Erbanlagen Intellektualität trägt, mit seinem niedrigeren „ich“ wird er Gott, der Welt, anderen Menschen nur immer mehr widerstehen und aus dem Leben der Welt hinausfallen. Der direkte Appell aber ans Gruppen-Ich („das Kollektiv steht höher als die Individualität“ etc.)

wird aber die Evolution umkehren und den Menschen dadurch als Monade überhaupt abschaffen. Dies ist der hauptsächliche Widerspruch, in den die Evolution geraten ist, und nur das Christentum hat den Schlüssel zu seiner Auflösung.

Wir ergänzen das Gesagte angesichts seiner besonderen Wichtigkeit durch eine Abbildung (Abbildung 35). Wir sehen auf ihr, dass die drei Leiber und die drei höheren Geister in der Evolution Dreieinigkeiten bilden. Und wenn wir uns fragen: Doch was ist in diesem Fall der höhere Geist des der Menschheit geschenkten Ich?, ergibt sich, dass es sich bei ihm um das Welten-Ich handelt, das Christus auf die Erde gebracht hat.

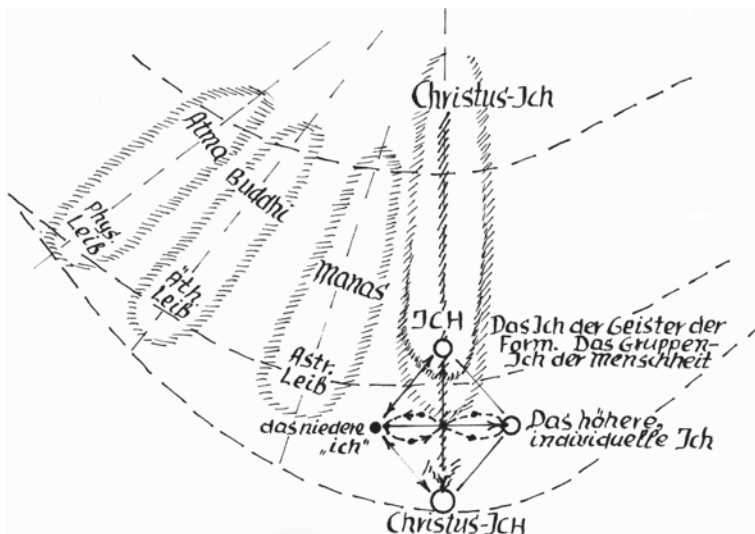


Abbildung 35

Im Dreieck der drei Iche, das die geistige Konstellation des heutigen Menschen bildet, entstehen drei Arten von Widersprüchen (auf der Abbildung mit Pfeilen dargestellt). Durch sie lassen sich sämtliche Übel der modernen Zivilisation erklären, begonnen von der Erkenntniskrise bis hin zum Gegensatz zwischen Konservatismus und Liberalismus. Ein Ende bereiten kann ihnen nur der individuelle Mensch, der dazu fähig ist, für sich aus dem Mysterium von Golgatha Folgen zu ziehen. Am besten gelangt man zu ihnen, wenn man von der Gegebenheit des niedrigeren „ich“ ausgeht. Dabei ist dessen Überschätzung sogar weniger gefährlich als seine Unterschätzung. Zunächst gilt es in ihm einen bestimmten Akt der Selbsterkenntnis zu vollbringen, der uns zur Schlussfolgerung führt: Wenn ich denke, existiere ich nicht – in dem Sinne, in dem das Manvantara existiert. Und dann erheben wir uns in einem gewissen Sinne über es und bleiben mit der reinen Sinnlichkeit in der reinen Aktualität unseres einfachen „ich bin“. So ist es dem Menschen beschieden, in der endlosen, abstrakten Absonderung vom Ersten Logos, im Abglanz Seine Gegenwart in sich zu erleben, als das von Christus zum Vater gebrachte höhere „Ich-Bin“

„nach den Dingen“; dieses ist auch das höhere Ich des Menschen, das gemäß dem allgemeinen Gesetz der Entwicklung (siehe Abbildung 9b) in die Hypostase des heiligen Geistes eingeht. Im Verhältnis zum höheren „Ich-bin“ ist das alltägliche „ich“, das dank Reflexion und Wahrnehmungen lebt, ein nicht-Ich, obwohl sie potentiell identisch miteinander sind. Mit der Begründung ihrer Identität beschäftigt sich die Philosophie Fichtes und Hegels.

Der erste Logos ist das absolute Seiende, in dem alles Bestimmte und Endliche fehlt. Das Seiende gelangt durch die Widerspiegelung in sich zur Offenbarung – als Leben des Weltenbewusstseins (ab), als Bewusstsein, das vom Zentrum zur Peripherie des Absoluten hin schafft. Im Dritten Logos verinnerlicht sich das schöpferische Leben des Bewusstseins (abc). Dies bedeutet zweierlei. Erstens kehrt auf der höheren Stufe, im Dauernden, der Erste Logos durch den Dritten Logos zu sich zurück (dies vollzieht sich blitzartig, ohne jede zeitliche Dauer), erkennt sich gewissermaßen von innen in Form der Identität: Absolutes Ich = vermitteltes Ich. So entsteht in der Welt die Beziehung zwischen dem Äußeren und dem Inneren, was im weiteren die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ankündigt. Zweitens erscheint in der Evolution der Welt, wo der Erste Logos zu sich selbst wiederkehrt, nachdem er die Objektivierung in der Zeit durchlaufen hat, die Verinnerlichung in Gestalt der Vielfalt der Formen der Existenz, als das Sein des Bewusstseins in der Vielfalt der Geschöpfe, in denen eine Inversion des Weltensubjekts erfolgt.

Im Zweiten Logos „erweist sich“, offenbart sich der Erste Logos als Einheit mit seiner Erscheinung. Und indem er sich im Dritten Logos in sich selbst kehrt, wird der Erste Logos zum Sein der Welt, zu allem, was existiert, unabhängig davon, ob es über das Attribut des Lebens verfügt oder nicht (beispielsweise das Mineralienreich, der Gedanke), ob es Realität oder Illusion (beispielsweise Halluzination) ist; letzten Endes wird er zum Begriff a posteriori. Zugleich mit dieser Tatsache entsteht das Problem, wie ein solcher Begriff wirkliches Sein, d.h. Leben erlangen kann. Descartes' „Ich bin, wenn ich denke“ ist nur vom Standpunkt des Seins als Form aus richtig. Doch das „Ich bin“ bedeutet reales *Leben des Ich*: des „eingeborenen Sohns, der in des Vaters Schoß ist“ (Joh. 1, 18), der *Mensch ward*, d.h. sich für immer mit dem Schicksal des Menschen vereinigte.

Das denkende „ich“ ist die Reflexion des „Ich bin“ (im Gefühl ist die Beziehung zwischen ihnen realer, doch ist sie träumerisch), das durch den Prozess der Entwicklung vermittelt ist, deren Ergebnis die höhere Nerventätigkeit wurde; im Überzeitlichen wird „Ich bin“ ständig durch intelligible Wesenheiten vermittelt.

Der Begriff im „ich“ ist Form und Grenze. Doch aus dem Sein-für-das-Andere (die Widerspiegelung) ist der Begriff imstande, ins Sein-an-sich-und-für-sich einzugehen, wesenhaft zu werden. Daraus ergibt sich der Schluss, dass das Denken eine Selbstidentität besitzt. Gerade dies offenbart aber die Logik, die man im Grunde nur bedingt von der Ontologie trennen kann. Die Ontologie der Dreieinigkeit ist die letzte Wahrheit der Dialektik des Denkens. Die Reflexion aber muss man als *Werden* des Seins sowie als Dasein des denkenden Bewusstseins verstehen. In der Re-

flexion sind Sein und Denken identisch; sie ist die Einheit von Form und Inhalt und zugleich – das Nichts. So gelangen wir zur Hegelschen Identität Sein = Nicht-Sein auf der äußeren Grenze der Phänomenologie des Geistes. Der rechte Teil dieser Identität ist zugleich die Welt in der Erscheinung als sinnlich wahrnehmbares oder einfach materielles Weltall. Im Menschen ist es durch die Dreiheit von physischem Leib, Ätherleib und Astralleib vertreten, denn für den physischen Leib allein existiert kein sinnlich wahrnehmbares Weltall. Alle drei Leiber zusammen entsprechen dem unbewussten (unterbewussten) Allbewusstsein, das mit dem bewussten Allbewusstsein identisch ist. So vereinigen sich im Phänomen des Menschen die Weltengegensätze. In dem Urphänomenalen ist das Nicht-Sein seiner Reflexion dem Allbewusstsein der Welt identisch. Der dreieinige Leib stellt auch in der Tat mit seiner evolutionären Seite das *Leben* der Welt dar, das der Zweite Logos als Opfer vom Ersten Logos erhielt. Er gibt es dem Ersten Logos durch ein weiteres Opfer zurück, bei dem die Beziehung des Ersten und des Zweiten Logos sich dem Dritten Logos widerspiegelt. In der ersten Beziehung gibt es noch keine Verinnerlichung; sie ist die absolute Identität. Doch entsteht noch eine Identität-Beziehung: Mittels ihrer vereinigen sich der Erste und der Dritte Logos. Sie erzeugt eben die Verinnerlichung, indem sie zum Sein des Bewusstseins im Menschen wird.

Also schafft am Anfang das Weltenbewusstsein im Menschen das Leben der Seele: Empfindungen, Sinneswahrnehmungen. Allmählich schwingt sich das seelische Leben, nachdem es das begriffliche Denken erworben hat, zu einer Höhe auf, wo die schöpferische Tätigkeit des Allbewusstseins, indem sie sich an der gemeinsamen Tätigkeit des rhythmischen sowie des Nerven-Sinnen-Systems widerspiegelt, ihre Kulmination im Anderssein erreicht: Bei der Wiederkehr zu sich selbst erzeugt sie keine organischen Prozesse im Menschen, im Gegenteil: Sie löscht sie sogar aus. So entsteht das reine Denken. Es beruht ganz auf der Verneinung des Andersseins. Und die Frage (der Entwicklung) besteht nun nur darin, dass die Verneinung nicht zur Ablehnung, sondern zur Verwandlung des Andersseins wird. Als Zwischenmittel dient hier die Dialektik. Doch ihre Möglichkeiten sind dadurch begrenzt, dass sie nur im begrifflich Denkbaren vorhanden ist. Um den Schritt von der Dialektik des Denkens zu seinem Leben zu unternehmen, stieg das absolute „Ich-bin“ in den Menschen hinab. Ein Verhältnis zu ihm kann der Mensch nur dann erwerben, wenn er die Kraft seines eigenen „Ich-bin“ entwickelt, d.h. die reine Aktualität des Bewusstseins, in dem sowohl die Dialektik des Denkens als auch das niedrigere „ich“ selbst aufgehoben sind. *So wird die Grenze der Erkenntnis aufgehoben – die Grenze zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt.* Sie wird durch die Metamorphose des Bewusstseins aufgehoben.

Die Aufhebung der dialektischen Form ist die Inversion des Subjekts in sich selbst, wodurch das Sein der Reflexion in reales Sein (Leben) des absoluten Wesens *umgewandelt wird*, dessen Glieder intelligible Wesenheiten sind. Mit anderen Worten, die Aufhebung der Dialektik bedeutet die Geburt von Gedankenwesenheiten im menschlichen Geist, die das Bild des Ich im Menschen mit realem Gehalt erfüllen.

So überwinden wir einen geschlossenen Kreis des Abstrakten. Er ist absolut, wie der Kreis des Ersten Logos, von dem oben die Rede war, und wie jener bloße Idee. Deshalb kann man ihn nur auf dem Wege der Aufhebung des in Begriffen denkenden Subjekts überwinden. Die Widerspiegelung wird dann Leben in der reinen Anschauung. Wir gehen von der ersten Hypostase, deren Widerspiegelung in uns durch die Dritte Hypostase erzeugt wird, zur Zweiten Hypostase über. Faktisch beschreiten wir einen Weg, der dem von Kant angenommenen entgegengesetzt ist, nachdem wir vorher die Schule seines Dualismus und die Schule der Dialektik im breitesten Sinne des Wortes durchschritten haben. Denn ohne sie gelangen wir im leeren Bewusstsein statt zur reinen Aktualität einfach zur Bewusstlosigkeit.

Es muss nochmals unterstrichen werden, dass die höchsten Gesetze der Weltentwicklung auf allen Stufen des Seins wirksam sind, angefangen von der Göttlichen Erstoffenbarung bis hin zum denkenden Bewusstsein. Es ändern sich Charakter und Maßstäbe ihres Wirkens, doch sie selbst bleiben. Deswegen erlaubt uns die induktive Erkenntnismethode, von ihrer Erscheinung in der Sphäre des Denkbaren auf ihre höchste Natur zu schließen. Wenn wir gemäß dieser Methode denken, wollen wir freilich nicht behaupten, auch in der Welt des Großen Pralaya seien die Beziehungen nach den Gesetzen der Dialektik aufgebaut. Wir nehmen, da es uns erlaubt ist, alles in Begriffen durchzudenken, was diesen zugänglich ist ^{*)}, nur an, dass auf der Stufe des Mahaparinirvana der Erste Logos den Zweiten sowie den Dritten Logos als aufgehobene in sich bergen wird. Wenn sich Gott aus dem Unaussprechlichen offenbart, erweisen sich Seine Hypostasen dabei nicht als zum ersten Mal geschaffen. Die Einheit der Erstoffenbarung enthielt sie auf irgendeine Weise bereits in sich.

Für den Plan des Parinirvana ist kennzeichnend, dass dort etwas vorhanden ist, was der Zweiheit der niedriger stehenden Welten vergleichbar ist. Diese Erstzweiheit ist die Beziehung zwischen Vater und Sohn, dem Allbewusstsein und seinem offenbarten Leben, von Atma und Buddhi.

Wenn wir weiter sagen, der Vater offenbare sich dem Sohn, der Sohn dem Geist und der Geist dem Vater, so ist dies, um es in der Sprache der Philosophie Hegels zu sagen, „die Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehungen auf sich“ ¹¹⁴⁾. Mit diesen Worten beginnt Hegel den ersten Abschnitt seiner „Wissenschaft der Logik“, welche „Die Lehre vom Sein“ heißt. Esoterisch haben wir es hier mit dem Plan des Nirvana zu tun.

Die Metamorphosen der Dreieinigkeit bewahren ihre Ganzheit durch den absoluten Charakter der Einheit. Und da jede Handlung eine Beziehung sowie eine Vermittlung erzeugt, kann die Rückkehr zum Verhältnis mit sich selbst nicht mehr dieselbe ursprüngliche Einheit sein. Das Prinzip der absoluten Einheit (All-Einheit) in jedem Zyklus der Wiederkehr zu sich erwirbt ein neues Dasein. Dieses ist unver-

^{*)} Hegel: „Denn Gott metaphysisch definieren heißt, dessen Natur in *Gedanken* als solchen auszudrücken.“ ¹¹³⁾

meidlich in dem Sich-Selbst-Setzen durch die Einheit zu Beginn des folgenden Zyklus vorhanden. So wird das Prinzip der Einheit in der Entwicklung zum Prinzip (der Kraft, dem Gesetz) der *Verwandlung*; deshalb ist es nicht einfach das Sein des Absoluten, sondern das Ich.

In der realen Evolution der Welt haben die ersten drei Offenbarungen (ab, bc, ca) das Prinzip der Einheit im Anderen, doch nicht Sinnlichen dreimal geboren: Jenes der Geister der Persönlichkeit, jenes der Erzengel und jenes der Engel. Zu Beginn des irdischen Äons wird die Reihe der Hierarchien neungliedrig (3x3). Das Weltenindividuum jedoch erwirbt zwölfgliedrige Fülle. Er wird *viermal* dreigliedrig. Und dies bedeutet einen Wendepunkt der Evolution. In ihm drückte sich die Tatsache aus, dass der Mensch der Erde von Anfang an *viergliedrig* geschaffen wurde; d.h. in die ewigen Gesetze, die über das Äon des Saturn hinausgehen, wurde ein Makrogesetz hineingetragen, das im Verlauf unseres Evolutionszyklus entstanden ist. Und dies ist das Gesetz des menschlichen Ich – *des hierarchischen Prinzips im diesseitigen, sinnlichen Sein*. Durch es wird das Prinzip der Dreieinigkeiten im Anderen, Sinnlichen begründet. Und das Prinzip der höheren Dreieinigkeit ist gezwungen, ihm in dieses sinnliche Anderssein zu folgen. So wurde das Mysterium von Golgatha vorausbestimmt.

Das höhere Ich des Menschen (anfangs das allgemeinemenschliche Gruppen-Ich), das als Einheit wirkt, führte das Menschengeschlecht anders durch die Evolution der Arten als das Tierreich, das gleichfalls ein Gruppen-„Ich“ besitzt, dem es jedoch nicht gegeben ist, sich im irdischen Äon zu verkörpern. Es führte die Entwicklung des dreieinigen Leibes des Menschen so, dass von einem bestimmten Moment an seine dreimalige Aufhebung der dreieinigen Seele die Möglichkeit bietet, zu entstehen. Die Aufhebung der Leiber bedeutet in diesem Fall ihre teilweise Bewusstwerdung, was sie der organischen Tätigkeit sowie dem Unterbewusstsein entzieht. Dass sie dem niedrigeren „ich“ bewusst werden, beraubt sie ihrer Existenz in der Struktur der höheren Welt, der ersten Stufe des Bewusstseins, in anderen Worten: Des Seins im Bewusstsein des Ersten Logos.

Innerhalb der dreieinigen Seele entsteht das Bild des höheren Ich, und es wird zum Prinzip der Einheit des in Begriffen denkenden Bewusstseins. Ein solches Denken kann notwendigerweise nur dreieinig sein, weil es dem Gesetz unterworfen ist, das es hervorgebracht hat. In seinen drei Elementen, oder strukturellen Teilen – These, Antithese, Synthese – sind als aufgehoben enthalten: 1) die drei ersten Äonen; 2) die drei Leiber; 3) die drei Seelen (Empfindungsseele, Verstandesseele, Bewusstseinsseele). Als Ergebnis haben wir keinen Grund zu bestreiten, dass die Göttliche Dreieinigkeit diesen Teilen immanent ist.

Auf allen Stufen des Weltalls wiederholen die Dreiheiten seinen höchsten Plan. Auf jeder davon gibt es ein *in seiner Art* nicht bedingtes Setzen, welches sich kraft des höheren systembildenden Prinzips aufhebt und verneint. Das Setzen kehrt zu sich als Synthese des entstandenen Gegensatzes zurück. In der Dialektik des Lebens bedeutet die Synthese, wie wir gesehen haben, die Geburt der Ich-Wesenheiten.

Die Einheit der höheren Welt, sagt Rudolf Steiner, tritt in der niedrigeren als Dreiheit auf (siehe GA. 343, S. 252). Dreiheiten bilden, wenn sie keinen abstrakten Charakter tragen, Reihen von Inversionen, Metamorphosen, in denen Konkaves zum Konkaven wird, Inneres zum Äußeren, Flucht aus dem Zentrum zum Drang nach dem Zentrum, Einwicklung zur Auswicklung etc. Und an den Koppelungen all dieser Polaritäten entstehen die Bedingungen für Neubildungen – Synthesen. Von Inversionen dieser Art durchdrungen ist auch das seelische Leben des Menschen. Da sie sich in beiden Richtungen bewegen, vorwärts und zurück – denn dies ist ein schaffender Prozess und nicht etwa eine einmalige Umwandlung –, beginnt die Seele dank ihnen aus den zeitlichen Verhältnissen herauszutreten. Ihre Gegenwart bildet sich sowohl durch ihre Vergangenheit als auch durch ihre Zukunft in deren ständig andauernden gegenseitigen Umwandlungen. So offenbart sich das dialektische Prinzip jenseits der Grenzen des lediglich Denkbaren.

In der altgriechischen Schule der Eleaten (Parmenides, Zenon aus Elea) gestaltete man das erwachte Erleben des Gedankens zu einer besonderen Kunst, die man Dialektik nannte. In dieser Kunst, sagt Rudolf Steiner, „lernt sich die Seele in ihrer Selbständigkeit und inneren Geschlossenheit erfüllen. Damit wird die Realität der Seele als das empfunden, was sie durch ihr eigenes Wesen ist, und als was sie sich dadurch fühlt, dass sie nicht mehr, wie in der Vorzeit, das allgemeine Welt-Erleben mitlebt, sondern in sich ein Leben – das Gedanken-Erleben – entfaltet, das in ihr wurzelt, und durch das sie sich eingepflanzt fühlen kann in einem rein geistigen Weltengrund.“ (GA. 18, Bd.I, S. 19, Ausgabe von 1924.) Und die Griechen hofften, dass der Mensch mit Hilfe der Kunst der Dialektik in der geistigen Sphäre eine reale Existenz haben könne. Doch schon bald gingen in ihrer Mitte die Meinungen zu dieser Frage auseinander, und es meldeten sich Skeptiker zu Wort. Endgültig zunichte gemacht wurde diese Hoffnung von der deutschen klassischen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts, doch andererseits wurde sie in derselben Zeit *verwirklicht*. Verwirklicht hat sie Goethe, indem er auf das *vierte* Element des menschlichen Wesens (auf das wahre Ich) hinwies, das nicht nur reflektieren, sondern auch anschauen kann. Goethe als Philosoph half dabei, dass er Dichter war. Seine Wissenschaft war dichterisch, weshalb die „transzendente Ästhetik“ sein Element war. Sie bewahrte ihn vor dem sinnlos gewordenen Auf-der-Stelle-treten an der Peripherie der Welt, wo es außer Widerspiegelungen nichts mehr gibt. Diese hatten einen Sinn, solange sie fähig waren, die Seele mit Selbstexistenz zu erfüllen. Diese Tatsache besitzt wohlverstanden kolossale Bedeutung, denn in der dialektischen Triade sind, wie wir bereits gesagt haben, in Wahrheit die drei vorhergehenden Makrostufen der Evolution vorhanden, doch als aufgehobene. Diese Triade ist die letzte, grenzhafte Widerspiegelung der höchsten Dreieinigkeit im Anderen. Ihre abstrakte Personifizierung im Menschen bedeutet den Moment der Hinwendung des Absoluten zu sich. Dies ist keine räumliche, sondern eine qualitative Grenze. Und eben auf ihre Qualität hat Goethe hingewiesen, indem er bewiesen hat, dass die Zeit sich anschickte, das Bewusstsein zu ändern. Goethe hat im Grunde für unsere Kul-

turepoche den Aufruf Johannes des Täufers erneuert. Deshalb ist die „Philosophie der Freiheit“, die zeigt, *wie* man dies tut, ein zutiefst christliches Buch.

Dies sind die beiden Seiten der Dialektik: Die makro- sowie die mikrokosmische. Durch sie wird die heutige Konstellation des menschlichen Ich-Bewusstseins in der Struktur der Evolution der Welt definiert. Deshalb sollte keiner die Gelegenheit versäumen, diese Konstellation zu begreifen, um in Übereinklang mit ihr zu gelangen. Unsere Aufgabe besteht darin, sie begreifbarer zu machen, und dazu kehren wir nochmals zu den Abbildungen 7 und 23 zurück. Nach dem auf Abbildung 7 Dargestellten können wir uns den Prozess, der sich innerhalb der Göttlichen Dreieinigkeit vollzieht, als die Lemniskate der Entwicklung bildend vorstellen. Anfangs (in der Ewigkeit) bleibt ihre zweite Schlinge ins Innere der ersten gedreht: ☉

Danach wendet sie sich nach außen, was die Geburt der Geister der Zeit – oder der Persönlichkeiten – bewirkt (Abbildung 36). Und weiter entsteht eine Reihe anderer, niedersteigender Lemniskaten, in deren letzter der Mensch das Ich-Bewusstsein erwirbt. Aus ihnen besteht eigentlich die Entwicklung. Wenn sie sich im denkenden Bewusstsein widerzuspiegeln beginnt, spiegelt sie sich gemeinsam mit ihren Gesetzen wider, die auch die Wissenschaft der Logik bilden. Die Kette der evolutionären Lemniskaten, deren Entstehungsprinzip wir auf Abbildung 36 dargestellt haben, wiederholt sich (wird bewusst) in der Bewegung des Gedankens in Form des Polysyllogismus, und das Prinzip der Lemniskate selbst – als dialektische Triade.

Wenn die physisch-materielle Welt die Gedanken-Wesenheiten widerzuspiegeln beginnt, offenbart die Weltenidee, die auf das Dasein ausgerichtet ist, die Tendenz, zum Weltenzentrum zurückzukehren, d.h. den umgekehrten Weg einzuschlagen, sich von den Dingen zu befreien. Die Dialektik erweist sich in diesem Fall als erste Form des Seins, die es jener neuen Welten-Tendenz ermöglicht, zutage zu treten, welche mit der Zeit das ganze sinnliche Weltenall dematerialisiert und vergeistigt. Je weiter die Weltenidee vom Zentrum der Welt wegrückt, desto stärker wird sie durch das Sein im Anderen verneint und fällt schließlich ganz aus ihm heraus, indem sie die Form des abstrakt denkenden Bewusstseins erwirbt. Durch dieses wird tatsächlich die Peripherie der Welt bezeichnet. Leerer als es existieren die Formen des Seins nicht. Wir wollen versuchen, dies mit Hilfe einer Abbildung zu verdeutlichen (Abbildung 37). Diese erhalten wir, indem wir die Abbildungen 23, 36 und 7 vereinigen. Dem auf Abbildung 23 Gezeigten entspricht die

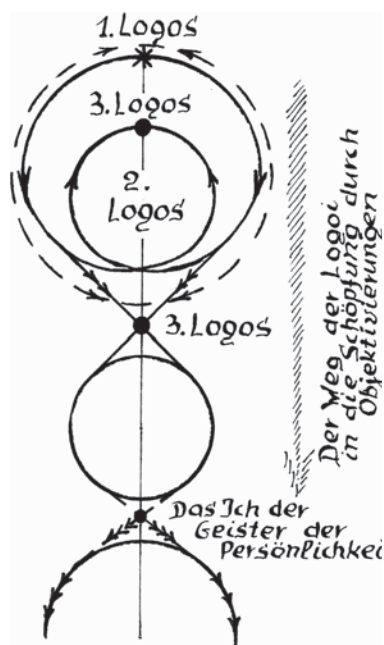


Abbildung 36

grundlegende dialektische Triade der Hegelschen Logik. In ihr ist das Element der Synthese das *Werden* als dynamische Beziehungsgrundlage zwischen Sein und Nicht-Sein. So ist es in der Urgrundlage der Welt festgelegt. Als Sinnbild einer solchen dialektischen Triade erweist sich die Lemniskate. Demjenigen, von dem Hegel spricht, entspricht zwar nur einer der Aspekte dieser letzteren. Doch in ihrer ganzen Vielschichtigkeit enthüllt sie ein derart tiefes Wesen der Dialektik, dass nur die ontologisierte Gnoseologie imstande ist, ihre Erkenntnis zu verwirklichen, indem diese bereit ist, zur Schwelle des Übersinnlichen vorzustoßen.

Zwei Schlingen der Lemniskate drücken das Werden aus, dessen beiden Teile einander verneinen, und so bildet sich an ihrem Übergangspunkt das Kräftezentrum ununterbrochener Umwandlungen. Dieses Zentrum ist in allen Fällen ein intelligibles Wesen, das Ich. In den Naturreichen wirken sie (die vielfältigen Ich-Formen) mittelbar, durch die Naturgesetze; im Menschen steigt dieses Ich-Zentrum direkt auf die physische Ebene nieder. Durch das geistige Wirken des biogenetischen Gesetzes entsteht es in der „Lemniskate“ des menschlichen Geistes. Als Gegensätze treten in ihr im einen Fall *Bewusstsein* und *Form* auf, im anderen *Geist* und *Materie*. Eine solche Art von Dialektik des menschlichen Geistes stimmt voll und ganz mit der Goetheschen Lehre von der Metamorphose überein, wenn wir in ihr die dominierende Rolle *der personifizierten Vertikale des Geistes, des Lebens des Ich*, hervorheben.

Die Horizontale des Seins ist, wenn man sie sich im Gefüge der Form des Weltenkreuzes vorstellt, waagrecht zur Vertikale des Geistes, und, wie bereits erwähnt, steigt sie dreieinhalb Äonen lang nieder, bewegt sich vom Geist zur Materie. Nachdem sie die Form des denkenden Bewusstseins erzeugt hat, beginnt sie längs dieser Vertikale aufzusteigen. Dabei ändert sich der Charakter des Werdens des menschlichen Ich an der Kuppelung der oberen und der unteren Schlinge der Lemniskate des menschlichen Geistes entscheidend. Von der Involvierung der vielfältigen Wirkungen, welche die Entwicklung des vielgliedrigen menschlichen Wesens bedingen, wendet es sich einer wachsenden Opposition gegen alle Formen des Gewordenen im Menschen, des nicht individualisierten seelisch-geistigen Seins zu, und auch (ja insbesondere) gegen die materiellen Stütze des Geistes, das Nervensystem des Menschen. Ist das Ich denkend geworden, ist es zu seiner Verwirklichung gezwungen, die Materie zu verneinen.

Davon, dass dieser Prozess in den Maßstäben des ganzen Makrokosmos objektiv ist, legt Gott Selbst Zeugnis ab. Nachdem Er sich in menschlichem Leibe offenbart hatte, trat Er in Opposition gegen alles, was im Menschen Gruppencharakter trägt und sich nicht in aufsteigender Richtung metamorphosieren will. Er sagte, auch das niedrigere „ich“ werde zum Bremsklotz in der Entwicklung, wenn es seine Art der Wahrnehmung und Erkenntnis der Welt nicht ändern wolle, wozu es sich zu einem höheren Ich metamorphosieren müsse. Hiervon zeugen folgende Zitate aus dem Evangelium: „Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz (worunter man das Kreuz der Evolution verstehen muss; d.Verf.) auf

ist eine gewisse ursprüngliche Einheit. Sie steht im Widerspruch zur „These“ des dreieinigen Leibs des Menschen. Darauf beginnt die Idee-These sich selbst zu verneinen. Das Synthese-Urteil strebt danach, sein schattenhaftes Sein zu überwinden und wirkliches Sein in der Ich-Gedankenwesenheit zu werden. Dies sind die Besonderheiten der Evolution des individuellen Geistes, die durch den Wandel der in Beziehung zum geistigen Zentrum der Welt zentrifugalen Tendenzen in der Entwicklung des Universums zu den Zentripetalen bedingt sind.

8. Die Struktur des siebengliedrigen Denkens

In unseren Betrachtungen verwenden wir den Begriff des Seins in zweifachem Sinne. In erster Linie ist das Sein für uns die gesamte Vielfalt der Formzustände. Im zweiten Sinn erfüllt das Sein seine Formen als Leben. Höher als das Sein steht das Bewusstsein. Es bestimmt das Sein der Formen. Das Leben ist die Offenbarung des Bewusstseins. Auf diese Weise steht die Struktur des Weltengebäudes vor uns als 1) Sein der Formen; 2) Sein des Seins, d.h. Leben; und 3) Bewusstsein des Lebens der Formen. Wenn wir vom denkenden Bewusstsein sagen, ihm gehe das Sein ab, so meinen wir seine Formen, die kein Leben aufweisen (was dem Mineralreich in der Natur entspricht), d.h. die abstrakten Formen des Denkens, die zwar tot sind, jedoch logisch gesehen mit, sagen wir, „kristallographischer“ Strenge umrissen werden können. Dies ist, in der Sprache des Evangeliums, „das Letzte“, das, indem es in seinen Formen das Leben verliert, zum „Ersten“ wird, da es dem reinen Bewusstsein, dem reinen Geist am nächsten steht.

Das Werden der Formen, darunter auch des Bewusstseins, ist ein evolutiver Prozess. Die Formen des reinen Bewusstseins im individuellen Geist stellen eine Synthese der Evolution und der Uroffenbarung dar. Die vergangene Evolution in ihnen ist aufgehoben, wodurch das Phänomen des Ich möglich wurde. Die Personifizierung der Offenbarung im reinen Bewusstsein des Ich konfrontiert das denkende Subjekt mit der Notwendigkeit der Aufhebung des niedrigeren, involutiven „ich“. Dann kann das höhere Ich die Evolution im Individuum beginnen. Eine solche Art von Aufhebung ist jenes neue Element der Individualisierung, an das uns die Dialektik heranführt, wenn wir ihre Triaden gemeinsam mit dem denkenden, jedoch auch wahrnehmenden Subjekt aufheben. Dies ist *das vierte* (nach den drei dialektischen) Element der Metamorphose des individuellen Geistes. Gerade in ihm tritt die Fähigkeit der ontologisierten Gnoseologie zutage, zur Schwelle der übersinnlichen Welt heranzutreten.

Die Aufhebung des denkenden Subjekts ist der Beginn des idealen Anschauens. Sie ist nur bei Vorhandensein einer ausreichenden Kraft des reinen Denkens im „ich“ verwirklicht, welches in diesem Fall bereits kein niedrigeres, aber auch noch kein höheres ist. Das niedrigere „ich“ ist mit Gedanken erfüllt, deren „Facetten“ und Formen die Gesetze der Logik schaffen. Der Prozess des reinen Denkens gründet sich auf dem Willensprinzip des Ich. Die Aufhebung des Subjekts, des

„ich“, im vierten Element der Metamorphose des Geistes ist durch die Fähigkeit des denkenden Subjekts bedingt, sich im reinen Element des Willens zu bewahren. Als solches erweist sich das höhere Bewusstsein, das Bewusstsein *vor* den Formen. Da es aber nicht vor dem Beginn der Welt, sondern im Manvantara offenbart wird, ist es mit dem Leben identisch. Dies ist der wahre Sinn des Christus-Wortes: „Ich und der Vater sind eins.“ Es bedeutet, dass der Mensch in diesem Bewusstseinszustand sich dem Welten-Ich nähert. Wenn es um ein vielfaches gesteigert wird, ist es dazu in der Lage, den Menschen auf die Ebene des Nirvana emporzuführen, auf die erste Stufe des Großen Pralaya. Der Weg dorthin ist freilich außergewöhnlich lang, doch wertvoll für den Menschen ist bereits die erste Berührung mit ihm, die Berührung mit einer Welt, die sich und alles andere bedingt, einer Welt, in der alles mit der Freiheit beginnt. Die Methodologie der Anthroposophie lehrt, wie der Mensch diesen Weg in Übereinklang mit der neuen Aufgabe der Weltenentwicklung betreten kann.

Auf dem Weg, der vom Geist in die Materie führt, gelangte der Mensch vom bildhaften, gruppenhaften wahrnehmenden Bewusstsein zum Selbstbewusstsein. Im bildlichen (mythologischen) Bewusstsein gab es viel Übersinnliches, Imaginatives. Dem Menschen obliegt es, von neuem zu ihm zurückzukehren, doch dabei das individuelle Ich-Bewusstsein zu bewahren und es zur Anschauung der Ideen zu erheben.

Die Hinwendung zum idealen Anschauen der Idee ^{*)} bedeutet für den Menschen den Aufstieg auf eine neue Evolutionsstufe, mit welcher die Befreiung von der vierten Globe des Seins beginnt. Um diese Aufgabe zu lösen, muss man sie erkennen; erkennen im geisteswissenschaftlichen Sinne aber bedeutet *den siebengliedrigen Charakter* des Objekts der Erkenntnis entdecken. Die von uns gefundenen vier Elemente der neuen Denktechnik sind der letzte individualisierte Ausdruck der ersten vier Äonen und der ersten vier Elemente des siebengliedrigen menschlichen Wesens. Mit dieser Frage haben wir uns bereits auseinandergesetzt. Offenkundig muss die ganzheitliche Struktur des neuen Denkens die kommenden drei Äonen und drei Elemente des individuellen Geistes – Manas, Buddhi und Atma – vorwegnehmen. Auf diese Art, indem er nicht in einer dreieinigen, sondern in einer siebengliedrigen Ganzheit denkt, beginnt der Mensch in sich die Gesamtheit des Evolutionszyklus in sich zu verwirklichen. Dies ist der neue Weg zum Nirvana.

Die Drei Leiber bringen wir aus der Vergangenheit mit. Der dreieinige Geist „umweht“ uns aus der Zukunft. Zwischen dem Leib und dem Geist findet das *Werden* des Ich statt. Dieses ist das Prinzip der Umwandlung, durch das die drei Leiber mit der Zeit zu den drei Geistern metamorphosieren. Als Zwischenstufe oder Vermittlungsglied bei diesem Prozess entwickelt sich die dreieinige Seele. Sie bildet sich in Gestalt einer dreieinigen Hülle des Ich. Der Vorgang der Umwandlung der

*) Hier kann man noch von reiner Sinnlichkeit sprechen, in der alles aufgehoben ist, was die Sinneswahrnehmungen erfüllt.

Leiber trägt in der Seele ethischen und ästhetischen Charakter. Das denkende Bewusstsein verstärkt und, was die Hauptsache ist, individualisiert ihn, nimmt ihm den gruppenhaften, phylogenetischen Charakter, was natürlich mit einem Risiko verknüpft ist; dieses wird durch das in diesem Fall unvermeidlichen Entstehen der Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse bedingt.

Beim Übergang vom der Reflexion zum Anschauen eliminiert der Mensch die Prozesse in den Nerven und beginnt die Gedanken im Ätherleib zu erleben. Dann identifiziert sich das Denken wesentlich mit der Ethik und der Ästhetik. Die Ideen bringen dem Menschen nun moralische Motive. Es sind dies dieselben Ideen, die sich uns auch in widergespiegelter Form offenbart haben, doch jetzt enthüllen sie ihre imaginative und sogar intuitive Natur. Ändern muss sich so nur die Methode unseres Denkens, nicht jedoch sein Gegenstand. Rudolf Steiner sagt: „Niemand könnte abstrakt denken, wirkliche Gedanken und Ideen haben, wenn er nicht hell-sichtig wäre, denn in den gewöhnlichen Gedanken und Ideen ist die Perle der Hell-sichtigkeit von allem Anfang an. ... man muss nur die übersinnliche Natur der Begriffe und Ideen erfassen. ... Mensch, erkühne dich, deine Begriffe und Ideen als die Anfänge deines Hellsehertums anzusprechen.“ (GA. 146, 29.5. 1913.) Wir fügen hinzu: Und du wirst den Grundstein der Veränderung der Methode deines Denkens legen, ja mehr noch: der Veränderung des Sinnes, der Art der Wahrnehmung und des Verständnisses der Welt; du wirst den Charakter deines Bewusstseins selbst verändern. Du wirst Christ im wahren Sinne des Wortes werden und wirst, wie es Christus vorausgesagt hat, Gott im Geist und der Wahrheit anbeten.

Was Rudolf Steiner zu tun rät, haben die Klassiker der Philosophie zu verwirklichen versucht. Doch sie ahnten nicht, wie man die Art des Denkens ändern kann; dies ahnte hingegen Goethe. Er brachte sein Bewusstsein, das auf die Erkenntnis der Pflanzenwelt ausgerichtet war, zum Schweigen und machte es leer. Einige Jahre lang dauerte dieses Schweigen, was es Goethes *Denkapparat* ermöglichte, *zum Apparat der idealen Wahrnehmung zu metamorphosieren*. Mit diesem erkannte er unmittelbar die Idee der Urpflanze. In den „Rätseln der Philosophie“ schreibt Rudolf Steiner: „Goethe hatte in der ‚Urpflanze‘ eine Idee erfasst, ‚mit der man... Pflanzen ins Unendliche erfinden‘ kann... Damit ist er auf dem Wege, in dem selbstbewussten Ich nicht nur die wahrnehmbare, die gedachte, sondern die lebendige *Idee* zu finden. Das selbstbewusste Ich *erlebt in sich* ein Reich, das sich selbst sowohl als auch der Außenwelt angehörig erweist, weil seine Gebilde sich als Abbilder der schöpferischen Mächte bezeugen. Damit ist für das selbstbewusste Ich dasjenige gefunden, was es als wirkliches Wesen erscheinen lässt. Goethe hat eine Vorstellung entwickelt, durch welche das selbstbewusste Ich sich belebt erfüllen kann, weil es sich mit den schaffenden Naturwesenheiten *eins* fühlt. Die neueren Weltanschauungen suchten das Rätsel des selbstbewussten Ich zu bewältigen; Goethe versetzt in dieses Ich die *lebendige Idee*; und mit dieser in ihm waltenden Lebenskraft erweist sich dieses Ich selbst als lebensvolle Wirklichkeit.“ (GA. 18, S. 107, Ausgabe von 1924.)

In der anschauenden Kraft von Goethes Bewusstsein wandelte sich die reine Wahrnehmung in reinen Begriff. Sie entdeckten ihre Identität, und so wurde der Abgrund zwischen Wahrnehmung und Denken, dem Ich und der Welt, überwunden. Die universale Wendung in der Weltenentwicklung bedeutet den Übergang von der Reflexion zum Schauen im Menschen. Wie wir auf Abbildung 37 dargestellt haben, trägt das reflektierende Denken zentrifugalen Charakter im Verhältnis zur Materie und zentripetalen im Verhältnis zum geistigen Zentrum der Welt. So hält an der Peripherie des Seins nichts, außer dem denkenden „ich“, die Reflexion fest. Man braucht nur das ‚ich‘ aufzuheben, und es beginnt sich alsbald das höhere Ich des Menschen zu enthüllen und seine Wirkung zu entfalten. Und entsteht die Frage: Was ist in diesem Fall die Stellung der Naturreiche?, so ist die Antwort darauf, dass sie sich noch auf dem Weg zur *Peripherie* befinden. Was ihre Gruppen-„Iche“ betrifft, so stehen diese höher als der Mensch, doch um Selbstbewusstsein im Anderssein zu erlangen, müssen auch sie zu seinem Nichts hinabsteigen. Sie folgen dem Menschen; er jedoch ist es, der dem Anderssein die Tore in die zweite Hälfte des Evolutionszyklus öffnet.

Wir haben bereits darüber gesprochen, dass der Sündenfall im Paradies ein radikaler Wandel der evolutiv-involutiven Prozesse im Menschen war. Ihm eröffnete sich die Möglichkeit, eine eigene Tätigkeit in seiner eigenen seelisch-geistigen Welt zu entwickeln, eine individuelle Evolution zu durchleben und dabei ein neues, fünftes Reich des Seins zu schaffen – das Reich der menschlichen Beziehungen, Kultur, Zivilisation. Auf diesem Wege (noch kraft des niedrigeren „ich,“) beginnt er das allgemeinmenschliche Ich zu subjektivieren, eine „Art für sich“ zu werden, beginnt im Phänomen seines individuellen Geistes Züge des *Allmenschen* zu zeigen, des neuen Adam, der fähig ist, aus sich die weitere Entwicklung zu bestimmen.

Als übertrieben darf man diese Bestimmung des Menschen schon darum nicht bezeichnen, weil die durch seinen Geist verlaufende abstrakt-begriffliche Grenze des Weltenalls letzten Endes eine Form der Erscheinung des Heiligen Geistes ist, die danach strebt, dem Vater seine erste Offenbarung zurückzubringen, widerzuspiegeln. Zumindest an der Peripherie des Weltengebäudes wird der Mensch zum wichtigsten Mitarbeiter am Werk der Götter. Nicht aus dem Geist des Stolzes, sondern der Demut und des Wissens heraus schreibt Angelus Silesius in seinem „Cherubinischen Wandersmann“: „Gott mag nicht ohne mich ein einziges Würmlein machen: erhalt ich’s nicht mit ihm, so muss es stracks zerkrachen.“ „Mit“ Gott „erhalten“ kann man jedoch nur auf die von uns beschriebene Weise, von der als erster der Apostel Paulus sprach, und Angelus Silesius fährt wie folgt fort: „So viel mein Ich in mir verschmachtet und abnimmt: so viel des Herren Ich davor zu Kräften kömmt.“ Dies bedeutet nichts anderes als die Aufhebung des Subjekts beim Aufstieg zum Anschauen. Sie wird auf der Grundlage einer *Liebe* zum Objekt der Erkenntnis erreicht, die so stark ist, dass das erkennende Subjekt (das „ich,“) seiner selbst entsagt und mit ihm zusammen zu einem einheitlichen Wesen wird. Davon wusste auch Angelus Silesius, und er drückte es in poetischer Form (denn dies ist,

wie bei Goethe, eine poetische, doch auch tief religiöse Wissenschaft) in den erstaunlichen Worten aus: „Gott liebt mich über sich: lieb ich ihn über mich: so geb ich ihm so viel, als er mir gibt aus sich.“

Man wird zugeben müssen, dass die Kühnheit des Denkens dieses deutschen Mystikers über jene vieler heutiger gläubiger Menschen hinausreicht, so wie die Kühnheit Rudolf Steiners jene zeitgenössischer Gelehrter überragt. Doch vor uns steht einfach ein objektiver Prozess der Weltkultur, der Phänomenologie des Weltengeistes im Menschegeist und des Menschegeistes im Weltengeist. Die Anthroposophie verlieh ihr einen zusammenfassenden, synthetischen Ausdruck. Die aristotelische Entelechie enthüllt sich in ihr als Urphänomen des Menschen, und die Früchte der gemeinsamen Arbeit des Verstandes und des Herzens der mittelalterlichen Mystiker gehen organisch in ihre Lehre von der Evolution ein, in welcher auch ein Platz für die Darwinsche und Häckelsche Theorie frei ist, usw. Doch all dies ist lediglich eine Seite der Anthroposophie. Ihre absolute Neuheit besteht darin, dass sie, bildlich ausgedrückt, eine *artenmäßige* Veränderung der Prinzipien der Erkenntnis selbst vollzogen hat.

In Abbildung 33 haben wir gezeigt und durch die Mitteilungen Rudolf Steiners erklärt, dass das Erdäon das zentrale Glied der allumfassenden Weltmetamorphose bildet, in welcher der dreieinige Leib des Menschen sich kraft des Ich in den dreieinigen Geist verwandelt. Dies ist ein geistiger und lebensmäßiger Prozess. Nach den Gesetzen seiner Siebengliedrigkeit erfährt auch das menschliche Bewusstsein eine Metamorphose. In der organischen Natur wurzelt das Gesetz der Metamorphose in der Siebengliedrigkeit des Weltenbewusstseins. Im neuen Denken des Menschen, welches Rudolf Steiner „morphologisch“ nennt, gelangt das erwähnte Gesetz zu seinem rein geistigen Ausdruck, indem es das Prinzip des Lebens auf höhere Stufe führt. Indem es sich auf das Anschauen umbildet, bleibt dieses Denken *am Anfang noch begrifflich, bewegt sich jedoch nach den Gesetzen der Entwicklung der organischen Natur*. Deshalb kann man es auch morphologisch nennen. Seine ersten drei Stufen sind dialektisch. Auf der vierten erfolgt die Aufhebung der Reflexion (siehe dazu im folgenden Abbildung 38), genauer gesagt des reflektierenden Subjekts. Für den gewöhnlichen Menschen ist dieser Zustand sowohl neu als auch schwer erreichbar. Wenn wir uns in ihm befinden, denken wir nicht, doch bleiben wir noch im Denkelement. Wir verzichten auf alle Gedanken, Urteile, Schlussfolgerungen. In uns erhalten bleibt lediglich eine Denkanstrengung, die bei der Herauskristallisierung der dialektischen Triade entwickelt wurde, und eine gewisse Einstellung auf das Anschauen eben *jenes* Inhalts, der in der These enthalten war, den Prozess der Verneinung durchlief und in neuer Gestalt in der Synthese wiedergeboren wurde.

Da es alles andere als einfach ist, sich in wahre Anschauung zu vertiefen, üben wir uns vorläufig darin, den Inhalt der Triade durch eine gedankliche, aber passive Betrachtung zu führen, in deren Verlauf wir uns bemühen wollen, uns mit der *ihm angehörenden, verwandten Welt der Ideen zu vereinigen, zu identifizieren*. Hier

kann man sich beispielsweise der Geschichte dieser Frage, allen möglichen Parallelen, Analogien, Meinungen etc. zuwenden. So lernen wir eine vierte Stufe durchschreiten, indem wir mit der „Philosophie der Freiheit“ arbeiten. Als Goethe seine Methode des Anschauens auf die Pflanzen anwandte, schaute er dabei nicht zum Beispiel die Mineralien an, und außerdem wusste er sehr gut über alles Bescheid, was den Botanikern zu jener Zeit bekannt war. Wenn verschiedene Arten und Formen von Pflanzen anschaute, enthielt er sich jeglicher Urteile über sie. Dasselbe gilt es auch zu tun, wenn man einen gedanklichen Inhalt betrachtet. Wir bleiben intellektuell passiv, leidenschaftslos und warten das ab, was sich aus einer solchen Betrachtung von einer gewissen „anderen“ Seite ergeben kann. Bei dieser Arbeit muss die Idee wie eine Erleuchtung kommen. Und bei dieser „Erleuchtung“ muss kraft der ursprünglichen Einstellung abermals ein Element der Synthese eintreten, doch auf höherer Stufe. Der auf der vierten Stufe vollzogene Prozess *ist identisch mit der Erfahrung der Beobachtung*. Er besteht in der idealen Wahrnehmung, der sich der ideelle Kern des erforschten Objekts auf höherer Stufe zeigen muss als seine begriffliche Erscheinung im Element der Synthese. Dies ist ein *a posteriori*, doch nicht des analytischen, sondern des reinen Urteils, das jenem reinen Sinn gegeben ist, von dem Kant spricht und der kein Verhältnis zu unserer Sinnlichkeit besitzt.

Wir stellen Bedingungen auf, unter denen wir den Inhalt der Synthese anschauen werden. Gleich dem Objekt des Laborexperiments unterwerfen wir diesen Inhalt Bedingungen, unter denen er rascher als beim analytischen, logischen Denken sein Geheimnis preisgeben kann. Und wenn die Idee erscheint, ist dies bereits die fünfte Stufe, das *fünfte* Element jenes neuen logischen Zyklus, in dem wir danach streben, von der Reflexion zur übersinnlichen Wahrnehmung der Ideen emporzusteigen. Die entstehende Fünfgliedrigkeit ist eine Ganzheit, in der auch die Elemente der Dialektik einen anderen Charakter und eine andere Bestimmung aufweisen. Sie stellt eine ganzheitliche, jedoch nicht vollendete Erscheinung des Urphänomens dar, die dem Maßstab der gestellten Aufgabe entspricht (siehe Abbildung 32).

Auf der vierten Stufe verzichten wir darauf, den Willen in Bewegung zu setzen, den wir auf den drei vorherigen Stufen entwickelt haben. Er ist bereits in uns: der Wille im Denken – und er befreit sich. Dann beginnt eine Umorientierung seiner Tätigkeit. In reiner, anfangs denkerischer Tätigkeit, doch mit der Zeit auch eines *Inhalts* entbehrenden intellektuellen Anstrengung, *beginnt der Wille das Organ des Denkens in ein Organ der idealen Wahrnehmung umzuwandeln.* *) Rasche Resultate, wiederholen wir es, darf hier keiner erhoffen, denn der sich in uns auf diese Art und Weise vollziehende Prozess ist *evolutionärer Art*. Und er wird – als erster in unserer Entwicklungsgeschichte – *einzig und allein durch unsere Bemühungen hervorgerufen*. Die Natur ist uns hier keine Helferin mehr.

*) Dabei ändert sich der Verlauf aller tiefen Prozesse im vielgliedrigen Wesen des Menschen, doch das Gespräch darüber liegt noch vor uns.

Es ist wesentlich zu bemerken, dass die gegebene Metamorphose (man kann sie mit Recht eine *Mutation* des ganzen menschlichen Wesens nennen) sich nicht im Verlauf einer besonderen okkulten Praxis – des Meditierens usw. – abspielt. Wir bleiben in der Sphäre des gegenständlichen Bewusstseins, und wir lösen eine gnoselogische Aufgabe, doch im Gefüge des ganzen menschlichen Wesens. So machen wir das einst stets geheime Prinzip der Einweihung für viele zugänglich, d.h. wir machen es zum aktuellen Prinzip des Kulturlebens, und außerdem zeigen wir seine entscheidende Bedeutung für jede künftige Entwicklung. Dieser Schritt wurde dadurch möglich, dass im Verlauf der letzten zwei bis drei Jahrhunderte das Selbstbewusstsein im zivilisierten Teil der Menschheit ungewöhnlich zugenommen hat. Für diesen wurde die in der Anthroposophie beschriebene Metamorphose des denkenden Bewusstseins eine *Unvermeidlichkeit* der Entwicklung, und zwar eine, die, wenn man sie zu verwirklichen beginnt, die Zivilisation harmonisch über die Schwelle des übersinnlichen Welt führen wird. Davon, dass sie bereits an diese Schwelle herangerückt ist, sprechen viele Symptome. Es ist beispielsweise ein Fehler zu denken, die zeitweilige geistige Krise habe die unerhörte Blüte der Parapsychologie heraufbeschworen, die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beobachten ließ, aber diese Krise werde vergehen, und alles werde zum guten alten Materialismus zurückkehren. Nein, eine solche Rückkehr wird es nicht mehr geben. In allen Sphären der Wissenschaft wird auch fortan immer mehr die Frage nach der Möglichkeit der Transformierung des Bewusstseins dominieren, die es über die Grenzen der uns mit Hilfe der fünf Sinnesorgane gegebenen Realität hinausführt. Doch der Zivilisation harret Unheil, wenn sie diese Frage materialistisch und nicht auf den Wegen der Erkenntnistheorie und Methodologie der Wissenschaft lösen wird. Ihr droht dann ein gefährlicherer Niedergang als jener, den sie durch die Propaganda der Immoralität und des Antiästhetizismus erlitten hat. Jene ihr drohende mögliche Degradierung wird an eine Erkrankung des Menschen erinnern, der sich von der Logik ab- und Halluzinationen zugewandt hat.

Das Bewusstsein zu transformieren ist nur dann möglich, wenn man das Denken auf die einzige statthafte Weise qualitativ verändert hat: Indem man aus dem verstärkten Ich das Element des Willens darin einbringt. Dieser Wille versieht unseren Geist mit den höchsten Errungenschaften der Seele, welche in der Veredelung der niedrigeren Sinneswahrnehmungen sowie der Entwicklung der höheren besteht, bis hin zur ideellen Wahrnehmung. Im Denken muss man auf diesem Wege alles Sinnliche, Leidenschaftliche, das die Reflexion auf für das Ich unkontrollierbare Weise erregt, ausschalten. In den Tiefen des Organischen muss der *Prozess im Blut*, der den Denkprozess begleitet, vom *Prozess im Nerv* abgetrennt werden. Dann entsteht das Anschauen. Es ist ganz offenkundig, dass es für einen moralischen und geistig starken Menschen leichter ist, diese Prozedur zu vollziehen, als für einen von Gelüsten belasteten.

Wenn sich das Ich dem Anschauen zuwendet, fährt das Gehirn noch fort zu reflektieren, stellt jedoch das aktive Durchdenken ein, und der Ich-Wille, der im Blut

wirkt, bleibt unerregt. Er beginnt sich auf gewisse Weise mit der Gedankenwesenheit wiederzuvereinigen, die ebenfalls eine Willensnatur aufweist, doch in unserem Begriffsfeld bloß ihren Schatten abwirft. Beim neuen Verhältnis mit dem Ich zeigt diese Wesenheit im Element des reinen Willens sich so, wie dies im Fall genialer Erahnungen der Fall ist, wo man sagt, „die Intuition“ sei am Werk gewesen.

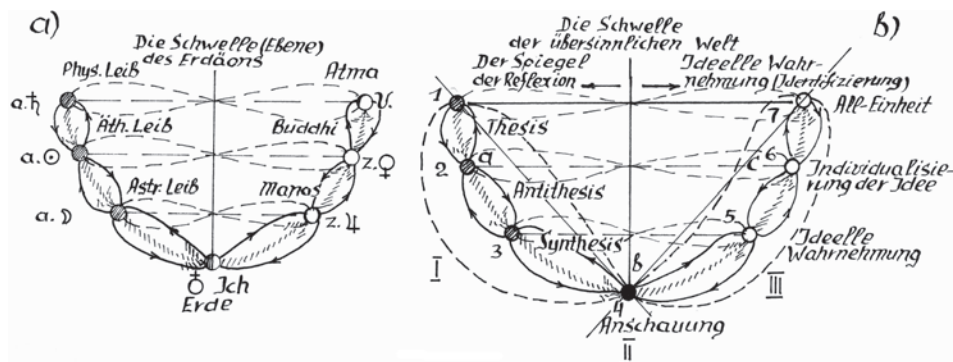


Abbildung 38

Die auf diese Weise offenbarte Gedankenwesenheit ist nicht einfach ein Urteil a posteriori. Sie ist auch eine Idee „vor den Dingen“, die „nach den Dingen“ zutage getreten ist, weshalb auch die Einstellung des Anschauens auf einen bestimmten Inhalt erforderlich war. Diese Idee ist selbst in ihrer Erscheinung der Vernunft real, und darum strebt sie danach, im neuen Zustand individualisiertes Sein zu erwerben. Das ist das *sechste* Element des siebengliedrigen Zyklus des morphologischen Denkens, oder der Logik des anschauenden Denkens: *Die Individualisierung der Idee*. Der Zyklus vollendet sich mit der Wiederkehr der Idee, mit der er begonnen hat, zu der für sie in den Grenzen des gegebenen Maßstabes möglichen All-Einheit. Dies ist das abschließende, *siebte* Element, oder die siebte Stufe (Abbildung 38^{*)}).

Wie der Abbildung zu entnehmen ist, ist das System des siebengliedrigen Denkens innerlich streng organisiert. Es wird durch das es durchdringende Prinzip der Dreieinigkeit vielfach verstärkt; von diesem geht es aus, und in dieses kehrt es zurück. Als dreigliedrig-dreieinige Metamorphose erweist sich in ihm die dialektische Triade. Dies ist auf gewisse Art *die Vergangenheit der Welt*: Die gewordene, in der Widerspiegelung gegebene Welt. Abstrakt kann man lediglich das Gewordene durchdenken, weswegen Kant denn auch zur Kardinalfrage vorgestoßen ist: Sind synthetische Urteile a priori möglich? Die dreigliedrige Metamorphose, die ihr Zentrum im vierten Element hat (die Elemente 3-4-5), spiegelt das Moment der Gegenwart wieder, in dem Vergangenheit und Zukunft, Widerspiegelung und ideale Wahrnehmung widersprüchlich aufeinander stoßen. Wenn wir es in der ersten Lem-

^{*)} Eine ausführlichere Darstellung dieses Themas kann der Leser in den Kapiteln II bis IV unseres Buchs „Das Mysterium Anthroposophie“ finden.

niskate (die Elemente 1-2-3) mit dem Bild des Ich zu tun haben, mit dem ich-Bewusstsein, dann in der zweiten mit der reinen Aktualität des höheren Ich, die dermaßen wirkungsvoll ist, dass sie selbst die Struktur des Gehirns ändern, seinen Ätherleib in ein freieres Verhältnis zu ihm bringen kann. Schließlich führt die dritte Lemniskate (die Elemente 5-6-7) zur Einheit die Triade unseres künftigen Denkens, in dem das Bewusstsein reales Leben erwirbt. *)

So bildet der ganze siebengliedrige Zyklus des Denkens (die große, auf Abbildung 38 b mit einer punktierten Linie bezeichnete Lemniskate) eine große Triade (ihre Teile: I, II, III), in der sich das Ich, das dem neuen Gesetz entsprechend denkt, innerhalb der (ebenfalls dialektischen) Einheit des gnoseologischen und des ontologischen Prinzips des Bewusstseins erlebt.

Dereinst wird der Mensch mit derselben Natürlichkeit siebengliedrig denken, mit der er heute dreigliedrig, dialektisch denkt. In diesem Denken werden sich ihm die urphänomenalen Grundlagen der Welt unmittelbar enthüllen. Und er selbst wird in der Erkenntnis beginnen, neue Gesetzmäßigkeiten des Seins zu schaffen. Doch ehe er einen solchen Entwicklungsstand erreicht, muss er sich auf die dargelegte Weise üben: Voll und ganz im Diesseitigen, Begrifflichen, Logischen bleiben und lediglich die Grenzen dieses Letzteren erweitern. In diesem Fall erfährt die These, welche die Verneinung durchlaufen hat und in der Synthese wiedergeboren worden ist, abermals ihre Aufhebung, nach der sie sich in ihrer urphänomenalen Gestalt auf der fünften Stufe des Zyklus zeigt. Dies ist ein ungemein wichtiger Moment zur Erarbeitung neuer freier Imaginationen, in denen der Mensch überindividuell denken wird. Die alten Imaginationen kamen von selbst zu ihm, ähnlich den heutigen Wahrnehmungen. Sie waren nicht gelenkt und waren dem Gruppenbewusstsein immanent.

Das Denken, das sich nach den Gesetzen der siebengliedrigen Logik bewegt, verwandelt den zeitlichen Prozess in einen zweidimensionalen Raum, welcher gewöhnlich der imaginativen Welt eigen ist. Die Tätigkeit des den Denkprozess metamorphosierenden Ich bildet einerseits eine gewisse „Spiegelfläche“, in welcher die Gedankenwesenheit nur ihren Schatten offenbart. **) Andererseits erweist sich diese Fläche als schwellenhaft; sie trennt die sinnliche Realität von der übersinnlichen. Auf jener, der „anderen“ Seite verläuft der Denkprozess nach den Gesetzen der Existenz und Entwicklung des Lebendigen. Die räumlichen Verhältnisse der dreidimensionalen Welt spielen hier keinerlei Rolle. Wie aus Abbildung 37 folgt, erstreckt sich der vollendete Denkzyklus vom Element des Anschauens (der Schwellenfläche) auf beide Seiten hin: sowohl in seine Vergangenheit als auch in seine Zukunft. Von einem höheren Standpunkt aus sind sie nur eine augenblickliche

*) Von diesem Denken kann man noch sagen, dass – ähnlich wie die sinnlichen Wahrnehmungen – die ideelle Wahrnehmung in ihm zuerst den Charakter des Allgemeinen hat, dann sich individualisiert und schließlich das Individuelle sich wiederum im Allgemeinen findet (Element 7).

**) Hier ist der Hinweis auf das Bild der Platonschen „Höhle“ interessant, die zweitausend Jahre später zur „Höhle“ des Francis Bacon wurde.

Gegebenheit (in ihnen ist die „Melodie“ in eine „Harmonie“ umgewandelt). Im Werden dieser Gegebenheit aber sind wir bewusst vom Element 1 zum Element 7 gegangen; überbewusst, im imaginativen Raum lief eine andere Reihe von Metamorphosen ab: Die des ersten Elements zum siebten; des zweiten zum sechsten; des dritten zum fünften. Dabei kann man sich die Bewegung auf diesen Lemniskaten als sowohl von links nach rechts als auch in umgekehrter Richtung verlaufend vorstellen.

Dies sind die neuen Erscheinungen im Denkprozess, wenn wir hinter den „Spiegel“ des reflektierenden Bewusstseins dringen, wobei wir vorläufig noch im Begrifflichen verharren und gleichzeitig doch schon im Ich sind, das in sich den Weltenmonismus, den Panmonismus *verwirklicht*. Dank dieser seiner Arbeit (die in der Zeit der Denktätigkeit und der geistigen Ontogenese verläuft) steht die Einheit der Welt vor dem Menschen in Gestalt der Stufen seines geistigen Aufstiegs, der Stufen des Bewusstseins-Seins. Dieser Aufstieg bleibt auch für die erschienenen Formen der Welt nicht ohne Folgen.

Dieser Art sind im Grunde die zwei Dimensionen des neuen Denkens. Sie entsprechen den Richtungen des Weltenkreuzes und bilden gemeinsam mit ihm ein System. In ihm werden die niedrigeren Ebenen von den höheren, die Mikroelemente von den Makroelementen überlagert. Dasselbe geschieht auch mit den Verbindungen der Elemente. Im siebengliedrigen System des Denkzyklus sind die Verbindungen zwischen seinen Elementen die Gesetze ihrer Umwandlung, ihrer Metamorphosen.

Wir haben früher gesagt, die höhere geistige Tätigkeit bewege sich als Idee der Schöpfung *aus der Zukunft in die Vergangenheit*. Durch diese Tätigkeit ist das Streben der sich von den Dingen befreienden Ideen nach oben, zur Selbstexistenz in der absoluten Wahrheit bedingt. Da nun die Idee mit der sinnlichen Realität verknüpft ist, ist sie gezwungen, sich *aus der Vergangenheit in die Zukunft* zu bewegen, auf dem Wege der Evolution der Arten, um sich im Menschen endlich von ihr zu befreien und Selbstexistenz zu erwerben. Durch die Vereinigung beider Bewegungen der Idee bildet sich auch die Gesamtheit der Stufen der Denktätigkeit, die auf Mikroebene den gesamten Evolutionszyklus wiederholt. Die sieben Gedankenformen des Zyklus bilden eine Phänomenologie des Geistes, die man in der individuellen Erfahrung mit den sieben Manvantaras vergleichen kann. Die Verbindungen zwischen den Elementen des Denkzyklus tragen in diesem Fall den Charakter von Mikropalayas, da die Metamorphose der Elemente ihren Austritt auf die astrale Ebene bedeutet, wonach sie abermals in die Welt der Phänomene zurückkehren. Auf astraler Ebene vollzieht sich lediglich *ein Wechsel* der zwischen den Elementen wirkenden Gesetze, jedoch *keine Veränderung* derselben. Unter der Wirkung eines neuen Gesetzes verändert sich ja das Element. Mit gutentwickeltem Gedankensinn begabte Philosophen *nehmen* diesen Prozess der Umwandlungen innerhalb der Grenzen der dialektischen Triaden *wahr*. Darüber schreibt Hegel mit aller Bestimmtheit: „Indem ich denke, gebe ich meine subjektive Besonderheit auf, vertiefe ich mich in die

Sache, lasse das Denken für sich gewähren, und ich denke schlecht, indem ich von dem Meinigen etwas hinzutue.“ 115)

Die Gesetze, welche die dialektische Metamorphose der Idee hervorrufen, sind bekannt. Die These mit der Antithese vereinigt die Verneinung (Negation); die Antithese mit der Synthese vereinigt die Negation der Negation. So verneint in der Pflanzenwelt der Boden den Samen, und wenn seine Verneinung verneint ist, bildet sich ein Sprossling mit einer Wurzel: Die Synthese des Samens und des Bodens. Der Samen wird jedoch darum abgelehnt, weil in ihm als aufgehoben „der Himmel“ des vergangenen Wachsens und Reifens gegenwärtig ist.

Um sich weiter bewegen zu können, von der Reflexion zur Anschauung, ist es unabdingbar, außer dem Gedankensinn den Sinn des höheren Ich zu entwickeln. Gerade dieser bewahrt das Subjekt des Denkens, wenn es noch eine Verneinung vollzieht: Jene seiner selbst als in Begriffen denkendes „ich“. Dann erscheint in reiner Sinnlichkeit das höhere Ich. Es bedingt gesetzmäßig den Denkprozess auf der anderen Seite, wo ein stetes Schaffen vor sich geht. Das Goethesche „Stirb und werde“ beschreibt in seinem extremen Lakonismus die Beziehungen zwischen den Elementen 3, 4 und 5. Durch die Kraft der Identifizierung, Synthese, Liebe bewegt, steigt das denkende Subjekt vom vierten bis zum siebten Element empor (Abbildung 39).

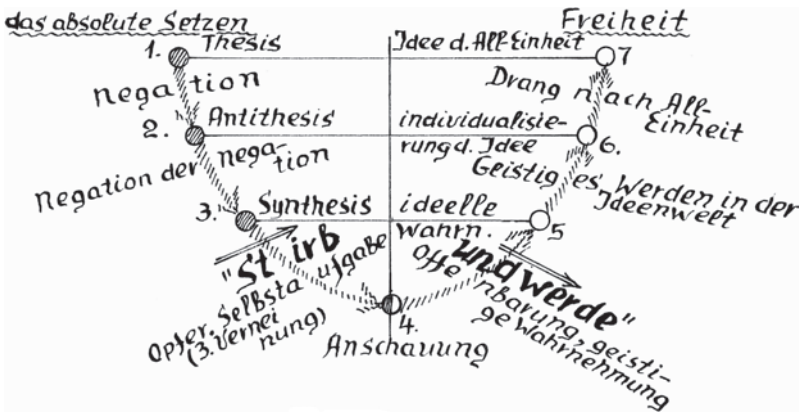


Abbildung 39

Denken wir nach den Gesetzen der siebengliedrigen Logik, so erzeugen wir in jedem Zyklus auf astraler Ebene elementare Gedankenwesenheiten und nicht Schatten. Diese Wesenheiten erwerben, wenn man sie in der Äthersubstanz verankert, dauerhafte Existenz und vermitteln unsere Verbindung mit den Wesen der kosmischen Intelligenz, d.h. den Hierarchien. Der Wert dieser elementaren Wesenheiten besteht für uns darin, dass mit ihnen die Bildung, die Schaffung unseres Mikroweltalls beginnt, in dessen Zentrum wir selbst stehen; wir sind seine Schöpfer, wenn wir nach den Gesetzen der imaginativen Logik denken, auch wenn natürlich die Welt unserer Gedankenwesenheiten noch lange dem Prozess des Entstehens und

des Vergehens unterworfen sein wird, da die Kraft unseres Wirkens kaum die Astralebene der fünften Globe erreicht, zu der sich dereinst durch einen Prozess der Vergeistigung alles sinnlich erscheinende Sein aufschwingen wird. Doch es wird die Zeit kommen, wo wir durch unser Denken sogar mit dem höheren Devachan in Wechselwirkung treten können. Über diese Fähigkeit verfügen die großen Eingeweihten bereits.

Die von uns erzeugte Gedankenwesenheit ist siebengliedrig. Da sie einheitlich ist, kann sie mit Hilfe des Sinnbildes eines *Septagramms* ausgedrückt werden. Dieser Art ist auch der evolutionäre Mensch. Wenn er nach den Gesetzen der imaginativen Logik (des anschauenden Denkens) denkt, erwirbt der Mensch in ihrer Siebengliedrigkeit ein Zwischenstadium des Seins, in welchem er alles bewusstseinsmäßig erfassen kann, in sich jedoch die Stufen des übersinnlichen Bewusstseins noch nicht realisiert. Sie bilden über der Siebengliedrigkeit des Denkens ihre Fünfgliedrigkeit (weil der Mensch zwischen Tod und neuer Geburt sowie auch in der Einweihung auf den drei Stufen der höheren Welt *auf- und niedersteigt*, wobei er seine makrokosmische Selbstidentität bewahrt). Insgesamt bekommen wir dann die Zwölfgliedrigkeit des geistigen Menschen, der ein wahrer Mikroanthropos ist – ein kleines Ebenbild der großen Welt und zugleich eine Art „*umgekehrtes Urphänomen*“, wie aus Abbildung 40 ersichtlich ist. Die Einführung eines solchen Begriffs in die Methodologie der Geisteswissenschaft ist gesetzmäßig und unabdingbar, wenn wir zu begreifen wünschen, was die individuelle Evolution des menschlichen Geistes darstellt.

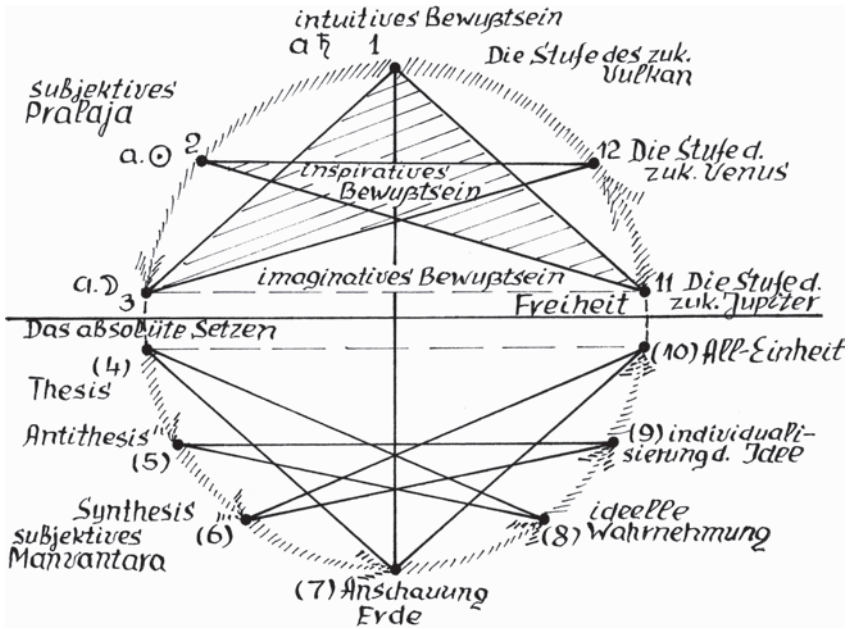
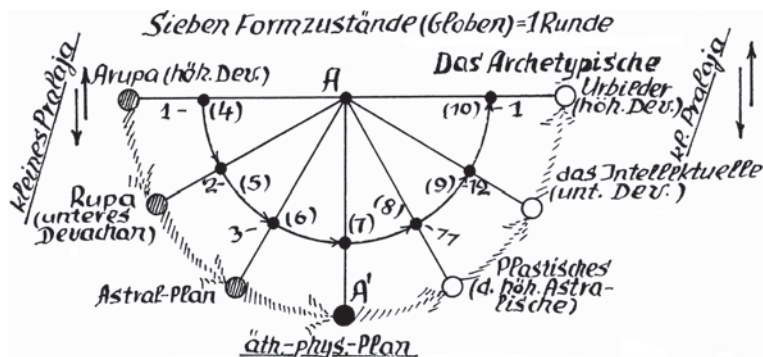


Abbildung 40

Die gesamte offenbarte Evolution hat ihre Urphänomenologie. Nicht anders verhält sich die Sache auch mit dem Menschen. Seine urphänomenale Zwölfgliedrigkeit, dargestellt auf Abbildung 40, hat in sich die Gesamtheit der drei Stufen des Weltenbewusstseins aufgenommen, von der wir in Zusammenhang mit Abbildung 18 bereits gesprochen haben. Aus ihnen entwickeln sich, wie wir wissen, alle Zustände des Lebens (Runden) sowie der Form (Globen). Im Menschen kehrt die Zwölfgliedrigkeit der drei Stufen des Weltenbewusstseins zu ihren *rein geistigen Formen* zurück, indem sie die Stufen des geistigen Aufstiegs des menschlichen Ich bildet. Es wird eine Zeit kommen, wo dieses Ich beginnen wird, seine Lebenszustände und Formzustände eigenständig zu erzeugen. Sie werden gleichzeitig jene der Welt und jene des Ich selbst sein. Doch in der Gegenwart hat der Mensch einen Zustand erreicht, in dem er *unmittelbar-individuell* in Verbindung mit seinem Urphänomen getreten ist. Sein Bewusstsein auf bewusst-überbewusster Ebene ist durch die drei Stufen des Weltenbewusstseins so strukturiert, wie dies auf Abbildung 41 dargestellt ist, wo sich die obere Halbsphäre der Abbildung 40 kraft der geistigen Ontogenese auf die untere projiziert. Dann erweist sich, dass hinter den Elementen vier bis sechs (entsprechend Abbildung 40), welche der individuelle Mensch auf der zweiten Stufe des Weltenbewusstseins erlebt (entsprechend Abbildung 18), urphänomenal drei Unterstufen der dritten Stufe des Weltenbewusstseins (des Unterbewusstseins) wirken. Ihre Wechselbeziehung ist in der Weltenevolution in Gestalt ihres Niederstiegs auf die ätherisch-physische Ebene durch die drei ersten Globen objektiviert (Abbildung 41). Hinter den Elementen acht bis zehn (siehe Abbildung 40) stehen drei Unterstufen der ersten Stufe des Weltenbewusstseins (des Überbewusstseins), die faktisch im Grunde dieselben Unterstufen der dritten Stufe des Weltenbewusstseins sind. Wir haben es hier ganz einfach mit zwei verschiedenen Aspekten seiner Wirkung zu tun. Hinter den Elementen acht bis zehn sind diese Unterstufen in umgekehrter Reihenfolge aufgebaut: 11, 12, 1, was dem Aufstieg der Evolution auf den drei zukünftigen Stufen der Formzustände entspricht (Abbildung 41).

Alle auf den Abbildungen 40 und 41 dargestellten gegenseitigen Verbindungen sind im Menschen real vorhanden und bedingen den gesetzmäßigen Aufstieg seines Ich-Bewusstseins zu höheren Zuständen. Hier prägt das Weltall allen seinen niedrigeren Ebenen und Entwicklungsstufen seine höchsten Gesetze auf. Der individuelle geistige Aufstieg auf diesen Stufen kann im voraus erkannt werden, da er, wenn auch in anderer Gestalt, *den vergangenen Abstieg* des weltumspannenden Evolutionsprozesses wiederholt. Der Weg des Menschen zum höheren Geist ist nicht einfach. Hier braucht es sowohl Zeit als auch den Willen zur Entwicklung. Doch um diesen Willen zu haben, muss man zunächst die Kette der weltumspannenden Verbindungen und Gesetzmäßigkeiten erkennen, in die der Mensch eingefügt ist. Und eingefügt in sie ist er nicht bloß durch das begriffliche Gewebe seines Verstandes, sondern auch real, so dass bereits auf gegenwärtiger Stufe der Entwicklung all seine seelisch-geistigen Bewegungen und Prozesse im Sein der allerhöchsten Ebenen des

Weltengebäudes ihren Widerhall finden. Deshalb hat der Mensch einen ungeheuer triftigen Grund, selbstbewusst und moralisch zu sein.



A – Das systembildende Prinzip in der Gesamtheit der Runden

A' – Das individuelle Ich in der Einheit des Bewusstseins und Seins

1, 2, 3 – Die dritte Stufe des Weltbewusstseins in der Einheit mit der ersten (Überbewusstsein = Unterbewusstsein)

11, 12, 1 – Die dritte (erste) Stufe des Weltbewusstseins in der Einheit mit der zweiten, die aufgrund der anschauenden Urteilskraft erweitert ist.

Ergebnis: a) 4-6, 8-10 – die zweite Stufe des Weltbewusstseins in der Einheit mit der ersten und der dritten

b) Element 7 – die individuelle Form des Bewusstseins, in der „ich“ = Ich

Abbildung 41

* * *

Nur die Hinwendung zu den großen Welten-Zusammenhängen ermöglicht es, das Wesen des menschlichen Geistes zu verstehen. Ein solches Verständnis ist nun zur *Bedingung* seiner weiteren Entwicklung geworden. Schwingt sich der Mensch zur Beherrschung einer neuen geistigen Fähigkeit – der anschauenden Urteilskraft – auf, erneuert er sich selbst, und mit sich auch die gesamte Kultur. Rudolf Steiner schrieb die „Philosophie der Freiheit“ auch als Sammlung der Übungen, durch deren Ausführung der Leser auf seinem Evolutionsweg im Sinne der vor ihm stehenden Aufgabe Erfolg haben und zum Schöpfer einer neuen Kultur werden kann.

Unsere Betrachtungen verfolgen das Ziel, das notwendige Verständnis des Wesens und Charakters der Arbeit mit der „Philosophie der Freiheit“ vorzubereiten. Als entscheidend bei dieser Arbeit erweist sich die Fähigkeit, sich ganz auf sich selbst zu stützen, was ohne Beherrschung der Methodologie der Geisteswissenschaft nicht möglich ist. Und beherrschen kann man sie nur, wenn man die Wissenschaft der Freiheit mit ihrer Praxis vereint.

Arbeiten wir mit den siebengliedrigen Zyklen des Denkens, mit denen die „Philosophie der Freiheit“ geschrieben ist, und bemühen wir uns, sie mitzuerleben, so verwandeln wir gewissermaßen nach dem Prinzip der Induktion unseren denkenden Geist in einen anschauenden. Diesem Miterleben muss nach Möglichkeit ein vollkommenes Verständnis aller Elemente, Zusammenhänge und Nuancen dieser Arbeit zugrunde legen. Deswegen setzen wir parallel zur Analyse der Struktur des Denkprozesses, dessen Frucht die „Philosophie der Freiheit“ geworden ist, auch unsere methodologischen Forschungen fort. Die drei vom Leser bereits durchschrittenen Kapitel stellen lediglich eine provisorische Vorbereitung auf die praktische Arbeit mit dem Text der „Philosophie der Freiheit“ dar. Im weiteren werden wir unsere Kapitel abwechselnd mit der Analyse der Struktur aller Denkzyklen der „Philosophie der Freiheit“ präsentieren, was die methodologischen Betrachtungen praktisch zweckmäßig und die praktischen Übungen, in denen wir zusammen mit dem Leser die Denkzyklen nicht nur zur Kenntnis nehmen, sondern durchleben wollen, dem Wesen ihres Zwecks nach verständlich machen wird.

Die Methodologie der Anthroposophie kann nur zum lebendigen Inhalt des menschlichen Geistes werden, wenn sie in seine rein individuelle geistige „Vererbung“ eingeht, d.h. in sein Karma und in die Kette seiner weiteren irdischen Verkörperungen. Rudolf Steiner sagt: „Reines Gesetz ist das Kosmosgesetz, und reines Menschengesetz, reiner Menschengestalt soll einst des Menschen Schicksal werden.“ (GA. 88, 21.12. 1903.)

„Die Philosophie der Freiheit“

Teil 1

Wissenschaft der Freiheit

- Kap.1 Das bewusste menschliche Handeln
- Kap.2 Der Grundtrieb zur Wissenschaft
- Kap.3 Das Denken im Dienste der Weltauffassung
- Kap.4 Die Welt als Wahrnehmung
- Kap.5 Das Erkennen der Welt
- Kap.6 Die menschliche Individualität
- Kap.7 Gibt es Grenzen des Erkennens?

Kapitel 1. Das bewusste menschliche Handeln

Bevor wir nun die erkenntnismäßig-praktischen Übungen mit den Texten der „Philosophie der Freiheit“ in Angriff nehmen, wollen wir nochmals darauf hinweisen, welche Aufgaben wir uns dabei stellen. Vor allem müssen wir uns stets vor Augen halten, dass das Studium, das Durchdenken der Methodologie der Anthroposophie, mit dem wir uns in den vorhergehenden Kapiteln auseinandergesetzt haben, in der Arbeit mit den Texten der „Philosophie der Freiheit“^{*)} eine ganz unmittelbare Fortsetzung erfährt.

Nur aufgrund dieses Buches wird voll verständlich, wieso einer der Bestandteile der Methodologie der Anthroposophie die *praktische* Erarbeitung eines neuen Denkens ist, d.h. dass ihre Beherrschung nur dann ausreichend produktiv sein kann, wenn der Lernende tatsächlich versucht, die Natur und Qualität des denkenden Bewusstseins in dem Sinne zu ändern, wie dies im vorhergehenden Kapitel geschildert und auch im folgenden wiederholt aufgegriffen wird.

Die Kenntnis der Grundlagen der Methodologie der Anthroposophie hat entscheidende Bedeutung für das Verständnis ihres ganzen Inhalts und besitzt außerdem einen Wert an sich, wie Rudolf Steiner selbst eindeutig sagt: „...denn das, was bloßer Inhalt ist in der Geisteswissenschaft, ist nicht eigentlich das Wesentliche und Wichtige. Das, worauf es ankommt, ist die Art, wie man denken muss, um Geisteswissenschaft anzuerkennen.“ (GA. 187, 1.1. 1919.)

^{*)} Zu ihr schrieb Rudolf Steiner noch einen speziellen erkenntnistheoretischen Prolog. Er wurde in Form einer gesonderten Broschüre mit dem Titel „Wahrheit und Wissenschaft“ herausgegeben. (GA. 3.)

Mit einer ähnlichen Aufgabe sah sich die menschliche Erkenntnis erst einmal konfrontiert – zur Epoche von Sokrates, Platon und Aristoteles, als sich das reflektierende Denken zu entwickeln begann. Die Erkenntnis, die sich seither entwickelt, baut auf der Zurückweisung, Widerspiegelung (und dies heißt auch auf der Verneinung) intelligibler Wesen auf, die an den Menschen herantreten, wenn er denkt. Als Ergebnis ihrer Zurückweisung entstehen substanzlose, jedoch freie Begriffe des denkenden Subjekts. Doch in der Anthroposophie verhält sich die Sache anders. Ihre Begriffe, die an das erkennende Subjekt herantreten, wollen nicht widerspiegelt werden; sie wollen sich wesenhaft mit ihm *vereinen*, wobei sie ihn jedoch nicht in den Gruppenzustand des Bewusstseins hineinstoßen, wie dies dem Griechen der vorphilosophischen Epoche widerfuhr. Man kann ohne Übertreibung sagen, dass die Erkenntnis der Anthroposophie zugleich personalistisch und ontologisch ist. Und wer unter Begrenzung der Reflexion sie mit dem Verstand allein zu begreifen sucht, erhält allenfalls eine ungefähre Vorstellung von ihr.

Solcher Art ist die Schwierigkeit, der wir uns gegenübersehen, oftmals ohne sie bei der Lektüre der Werke Rudolf Steiners zu erahnen. Der Mensch der heutigen Kulturepoche trägt selbst in seinen Instinkten die Neigung zum dialektischen Typs des Denkens in sich. Und wenn er in den siebengliedrigen Zyklen, in denen Rudolf Steiner dachte, darauf stößt, dass man nicht reflektieren, sondern anschauen soll, dass man sich mit dem Gelesenen für kurze Zeit einfach identifizieren und das Erscheinen der Urteile gewissermaßen von ganz anderer Seite abwarten soll – in einem Wort, wenn er sich jäh einer für ihn vollkommen neuen Struktur (sie ist ganzheitlich) und Natur des Denkens gegenüber sieht, kommt er sich vor, als sei er ins Nichts gestürzt. *) Die dialektischen Triaden der Zyklen zu durchdenken, ist er noch bereit, doch das, was nach ihnen kommt, geht ihm nur auf die Nerven. Dies widerfuhr einem der größten Denker des ausgehenden 19. Jahrhunderts, Eduard von Hartmann. Man darf von ihm nicht sagen, er habe die Philosophie Rudolf Steiners nicht verstanden (obgleich er heftig mit ihrem Autor polemisierte); er konnte einfach kein Verhältnis zu ihr finden, denn er reflektierte sie lediglich.

Rudolf Steiner sagte später, in seinen Vorträgen, nach dem Erscheinen der „Philosophie der Freiheit“ sei diese vielen Europäern so vorgekommen, als sei sie auf chinesisches geschrieben gewesen. Gewiss findet überhaupt alles Neue bei der menschlichen Gemeinschaft ungünstige Aufnahme, doch hier haben wir es mit einer Neuerung ganz besonderer Art zu tun, wo das erkennende Subjekt die Aufgabe erhält, sich mit dem Objekt der Erkenntnis zu einer Einheit zu verschmelzen, in der es selbst um einer höheren Existenz willen aufgehoben ist. Um den Entscheid zugunsten einer solchen Metamorphose zu fällen und die Kraft zu ihrer Vollendung zu haben, muss man zuvor bei der Arbeit mit Struktur und Inhalt der „Philosophie der Freiheit“ die Idee und Möglichkeit der Freiheit begreifen. Der Prozess ihres

*) Dies geschieht mit dem Leser, der ein geschultes Denken besitzt. Wer jedoch assoziativ denkt oder es vorzieht, sich beim Denken von der „Stimme“ der Gefühle lenken zu lassen, wird das, worüber wir hier sprechen, wahrscheinlich gar nicht bemerken.

Verständnisses ist methodologisch so „eingeordnet“, dass er sich zugleich auch als Beginn ihrer Verwirklichung erweist, denn indem wir uns in der neuen Methode des Denkens und Erkennens üben, erfahren wir gewisse, für den freien Geist notwendige Veränderungen des Bewusstseins. Somit haben wir bei der Arbeit mit dem Text der „Philosophie der Freiheit“ eine dreieinige Aufgabe vor uns.

Nur durch den Übergang zum Anschauen der Ideen kann der Mensch frei werden und *seine eigene* Tätigkeit im Gefüge des Weltenganzes beginnen. Um die Fähigkeit zur Anschauung der Entwicklung der Ideen, und dann der Idee selbst, herauszubilden, muss man sich so üben, dass der Sinn für den Gedanken gestärkt wird, der sich nach den Gesetzen der Logik des Anschauens metamorphosiert. Doch eine fruchtbare Übung (worin auch immer) ist lediglich dann möglich, wenn man sich so klar wie möglich vorstellt, was man wie und warum tun muss.

Als Grundlage unserer praktischen Arbeit mit der „Philosophie der Freiheit“ nehmen wir die endgültige Form, zu der wir auf Abbildung 40 als Ergebnis des in den Abbildungen 37, 38 und 39 Dargestellten gelangt sind. Wir wissen, dass alle Verbindungen, die auf urphänomenaler Ebene bestehen, sich sowohl in der Phänomenologie des Welten-Naturvorgangs als auch in jener des menschlichen denkenden Geistes offenbaren. Dieser letztere schwebt zwar über den räumlich-zeitlichen Verhältnissen, enthält aber nichtsdestoweniger das Prinzip der Selbstbewegung in sich, das durch das Wirken der Gesetzmäßigkeiten des Evolutionsprozesses in ihm bedingt ist. In seinem schattenhaften, widergespiegelten Sein erinnert er an das Sein der Welt im Äon des alten Saturn bis zu jenem Moment, wo die Zeit entstand. Deshalb ist ihm ebenso wie das Aufeinanderfolgen (z. B. das logische) seines Erscheinens auch die *Gleichzeitigkeit* der in ihm ablaufenden Ereignisse eigen. Dies äußert sich beispielsweise in der Vorbestimmtheit der Synthese in der These, was Kant denn auch dazu bewog, die Frage nach der Möglichkeit synthetischer (d.h. neues Wissen in sich bergender) Urteile a priori aufzuwerfen.

Doch nicht nur in der dialektischen Triade, sondern auch im siebengliedrigen Zyklus des Denkens ist das Endergebnis durch die These vorausbestimmt – jedoch *nicht* in der These *verwirklicht*! Und wie es sich verwirklichen wird, hängt von der Tätigkeit des denkenden Subjekts ab, denn es gibt viele Möglichkeiten seiner Verwirklichung. So geschieht dies auch in der organischen Welt. Die im Samen eingeschlossene Bedingtheit seiner Entwicklung prallt mit einer Unzahl von Faktoren dieser letzteren zusammen; hier wirken auch die natürliche Umwelt, kosmische Einflüsse, die Selektion und schließlich Genmanipulationen mit. Durch ihre Wirkung hört die Pflanze nicht auf, eine Pflanze zu sein, doch kann sich ihre Form und sogar ihre Art ändern, und in einer langen Evolutionsperiode ist sie Bestandteil der Evolution der Arten.

Ganz Ähnliches lässt sich auch vom menschlichen Denken sagen, nur ist es hier der Mensch für sich selbst, der „Züchter“ oder vielleicht der „Genmanipulator“. Das Wichtigste liegt jedoch darin, dass er selbst eine *Art* für sich ist, und es ist ihm ge-

geben, sein Urphänomen zu beherrschen. Im denkenden Bewusstsein hat das Subjekt als Art die Form folgender Lemniskate (Abbildung 42):

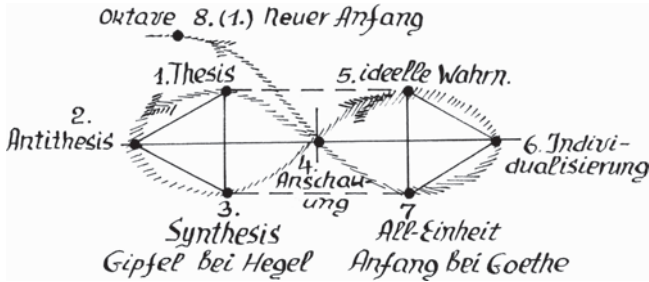


Abbildung 42

Von einer „Art“ sprechen dürfen wir in diesem Fall darum, weil eine kulturhistorische Phylogenese der Persönlichkeit existiert, die jeder einzelne Mensch auf dem Wege zur Beherrschung seines geistigen Urphänomens, d.h. des höheren Ich, in sich wiederholen muss.

Die Lemniskate des Denkens und die summarische Lemniskate des Evolutionszyklus stehen im Verhältnis von *Phänomen und Urphänomen* zueinander. Bei der Analyse der Zyklen des Denkens, mit denen die „Philosophie der Freiheit“ geschrieben ist, hilft uns dieses Wissen, den Organismus des lebendigen Denkens zu erfassen, der zweifelsohne eine Ganzheit ist; durch letztere bedingt ist das Gefüge seiner Elemente, deren Charakter sowie die Beziehungen zwischen ihnen. Im allgemeinen Gewebe des Denkens entsteht eine aufsteigende gegenseitige Bedingtheit seiner Zyklen: vom Element der All-Einheit verläuft die Bewegung des Denkens zu einem neuen Zyklus, dessen erstes Element den vorhergehenden Zyklus zu einer Oktave führt und zugleich der Anfang eines neuen Zyklus ist. Auf diesem Weg bewegen wir uns *vom weniger vollkommenen Wissen zum vollkommeneren, von der speziellen Idee zur ewigen, von der Reflexion zur Organik des Denkens*.

Wäre der Zyklus in den sieben Elementen geschlossen, so würden wir mit seiner Hilfe zu einem vielleicht ein wenig lebhafteren, doch dogmatischen Denken gelangen, zur „ewigen Wiederholung“, zu welcher die Pflanzen-, jedoch auch die Tierwelt verurteilt ist. Doch im Denken ist so etwas unmöglich, wenn sein Zyklus nicht nur relativ verwirklicht und die siebte Stufe tatsächlich erreicht ist. In der Evolution der Welt ist ihr Urphänomen das Äon des künftigen Vulkan – das überzeitliche Reich des Geistesmenschen. Von oben und aus der Zukunft krönt es alles Gewordene nicht nur, sondern verneint es auch, wodurch es gleichzeitig ein weiteres Werden bewirkt. Auf diese Zukunft schreitet die Uroffenbarung Gott-Vaters hin, der danach strebt, evolutiv durch die „Schicht“ des Gewordenen, Sinnlichen, Materiellen zum reinen Geist vorzudringen. Wie Schuppen entstehen und entfallen diesem Impuls-Prozess Formen, Lebewesen, Stoffe. Und sie werden wiederum von ihm auf-

gegriffen, um in etwas Vollkommeneres umgewandelt zu werden, das fähig ist, früher oder später ein reines Sein des Ich-Geistes zu werden.

So verläuft die Entwicklung, und auf gleiche Weise arbeitet die Logik des anschauenden Denkens. Wenn man ihre Natur, ihre Gesetze begriffen hat, muss man sich mit einem neuen Bewusstsein in den Prozess des praktischen Denkens als eines Werdens vertiefen. Also gehen wir an unsere dreieinige Aufgabe.

Wenden wir uns zuallererst der Tatsache zu, dass die beiden ersten Teile der „Philosophie der Freiheit“ je sieben Kapitel haben. Jeder Teil ist ein großer Denkzyklus, in dem die Kapitel die Rolle von Elementen spielen. Deswegen sind beispielsweise in Kapitel 1 alle Elemente durch den Charakter der These geprägt; ihnen ist verstandesmäßige Bestimmtheit eigen, und ihre Ausdrucksform ist sehr unterschieden. In Kapitel 2 ist alles vom Kampf der Widersprüche, der Polaritäten, Meinungen und Ansichten durchdrungen. Dieses ganze Kapitel bildet eine Antithese zum ersten. In Kapitel 4 tragen sogar die Thesen anschauenden Charakter, usw.

Alle drei Teile des Buchs zusammen (mit den „Konsequenzen des Monismus,“) bilden eine Dreieinigkeit, welcher lediglich teilweise dialektische Züge eigen sind, denn sie steht höher als die Dialektik, wie wir im folgenden aufzeigen werden.

Für den erkennenden Geist des Lesers verfolgt der gesamte erste Teil des Buchs das Ziel, in ihm einen besonderen *involutiven* Prozess auszulösen. Der zweite Teil strebt danach, in ihm zu seiner *individuellen Evolution* zu werden.

Das erste Kapitel der „Philosophie der Freiheit“ besteht aus fünf Zyklen. Durch es wird das *erkennende Subjekt selbst* vorgestellt, das als Mikrokosmos *fünfgliedrig* ist. Es wäre nicht schlecht, wenn der Leser den Versuch unternähme, diese Zyklen selbst zu erkennen. Gelingt ihm dies noch nicht ganz, kann er unserer Analyse folgen. Doch gilt es darauf hinzuweisen, dass ein *wirkliches Resultat* der Arbeit mit der „Philosophie“ nur der erhält, der lernt, ihre Struktur *selbst* als eine der Bekundungen der Makroprozesse der Entwicklung zu erleben, und dabei versteht, was für gigantische Beziehungen hinter diesen Zyklen des Denkens stehen, die, wie sich auf den ersten Blick zeigen lässt, durchaus nicht verzwickelt sind (der Form nach, versteht sich). Bei der Arbeit mit ihnen muss man sich vor allem davor hüten, ihre Strukturen mit dem Verstand allein erfassen zu wollen, denn hier läuft alles auf die Erarbeitung einer neuen seelisch-geistigen Qualität heraus. Auch ihre scheinbare Einfachheit ist sehr relativ. Es reicht, sich vor Augen zu halten, dass die dialektisch selbstbedingte Bewegung des Denkens weitaus elementarer als die goetheanistische, doch ein nachlässiger Umgang mit ihr hat im dialektischen Materialismus dazu geführt, dass die ganze Welt auf den Kopf gestellt wurde.

Im Verlauf der Strukturanalyse werden wir den Inhalt aller Kapitel der „Philosophie der Freiheit“ geben, indem wir sie in Zyklen, Unterzyklen und Elemente untergliedern. Dies wird den Umfang des Buchs um einiges vergrößern, doch dafür kann der Leser ein ganzheitliches Bild von der Methodologie der Anthroposophie gewinnen, die dann in ihrer *Verwirklichung* im Prozess des Werdens der „Philosophie der Freiheit“ erlebt werden kann. Verschiebt der Leser diese lebendige Erfah-

rung „aufs nächste Mal“, riskiert er, sich mit noch einer Sammlung von Abstraktionen zufriedengeben zu müssen. *)

Wir werden uns vorwiegend mit der Strukturanalyse des Buchs beschäftigen, wobei wir an den *Gedankensinn* des Lesers appellieren werden; den Inhalt des Buchs lassen wir für sich selbst sprechen. Unsere eigenen Gedanken zu dessen Inhalt legen wir in unseren Kapiteln mit römischen Ziffern nummeriert dar. Doch am Ende jedes Kapitels der „Philosophie der Freiheit“ führen wir – in ihrem ersten Teil – ein abschließendes Resümee und Tabellen mit kurzen Formulierungen der *inhaltlichen* Elemente (1,3,5,7) in allen Zyklen. Auf diese Weise wird auch die erkenntnistmäßige Arbeit mit dem Buch intensiviert werden.

Beginnen wir also unsere Analyse. Sie ist ihrer Natur nach systemartig, da wir es mit einer Hierarchie von Ganzheiten zu tun haben werden, die sich zu immer größeren Einheiten verschmelzen. Und uns droht in keiner Hinsicht die Gefahr, bei der Anwendung des zerlegenden Verstandes übergroßen Eifer an den Tag zu legen.

Der erste Zyklus in Kapitel 1 beginnt mit einer klaren und einfachen dialektischen Triade. Ihre These und Antithese verneinen einander so eindeutig, wie dies nur möglich ist. Die Synthese versöhnt sie. Da das Buch eben erst begonnen hat, darf man von der ersten Synthese freilich keine erschütternden Ergebnisse erwarten. Die vor ihr stehenden Widersprüche jedoch besitzen wirklich welthistorische Bedeutung. Und man muss dieser Synthese gebührende Achtung zollen – sie drückt eine Meinung aus, mit der sich provisorisch sowohl Anhänger als auch Widersacher der menschlichen Freiheit einverstanden erklären können. In einem Wort: Sie ist einfach, doch optimal.

ZYKLUS I

1. (These) Ist der Mensch in seinem Denken und Handeln ein geistig freies Wesen Z.I.' 1.
2. (Antithese) oder steht er unter dem Zwange einer rein naturgesetzlichen ehernen Notwendigkeit? 2.
3. (Synthese) Auf wenige Fragen ist so viel Scharfsinn gewendet worden als auf diese. Die Idee der Freiheit des menschlichen Willens hat warme Anhänger wie hartnäckige Gegner in reicher Zahl gefunden. 3.

Weiter folgt das Element, von dem wir gesagt haben, es sei für die Menschen mit stark entwickeltem dialektischem Denkinstinkt unverdaulich. So sehr das Denken in der Triade aktiv war, so sehr muss es nun *passiv* werden. Hier heißt es nicht bloß von der Bildung von Urteilen Abstand nehmen, sondern das Bedürfnis nach ihnen in sich selbst zu entfernen, zu unterdrücken. Wenn man sich so vollständig wie möglich mit dem Dargelegten identifiziert, muss man sich bemühen, es mit

*) Nicht ohne Bedeutung ist hier die Tatsache, dass der russische Leser womöglich über kein Exemplar der „Philosophie der Freiheit“ verfügt.

dem Geist anzuschauen, die Sphäre anzuschauen, in der sich die erhaltene Synthese befindet, und dies so lange tun, bis das Urteil selbst aus dem Schauen entsteht. Im Einzelfall erfordert dies keine großen Anstrengungen, doch dem Wesen nach wird hier die Erfahrung Goethes nachvollzogen, der jahrelang schweigend die Welt der Pflanzen angeschaut hat, bis in ihm ihre Hauptidee aufkeimte, dass alle Elemente der Pflanze Metamorphosen des Blattes (mit dem Knoten) darstellen.

Unternehmen wir also einen solchen Versuch. Hören wir auf, aktiv zu denken, und schauen wir mit dem Auge des Geistes den Inhalt des Elementes 4 an. Es ist nebenbei bemerkenswert, dass das – in den westeuropäischen Sprachen „Spekulation“ genannte – abstrakte Überlegen im Russischen „umosrenie“ („Verstand-Schauen,“) heißt. Nehmen wir diesen Begriff also ganz wörtlich!

4. (Anschauen) Es gibt Menschen, die in ihrem sittlichen Pathos jeden für 1.
 einen beschränkten Geist erklären, der eine so offenkundige *Tatsache* wie
 die Freiheit zu leugnen vermag. ‡ Ihnen stehen andere gegenüber, die 2.
 darin den Gipfel der Unwissenschaftlichkeit erblicken, wenn jemand die
 Gesetzmäßigkeit der Natur auf dem Gebiete des menschlichen Handelns
 und Denkens unterbrochen glaubt. ‡ Ein und dasselbe Ding wird hier 3.
 gleich oft für das kostbarste Gut der Menschheit wie für die ärgste Illusion
 erklärt. ‡ Unendliche Spitzfindigkeit wurde angewendet, um zu erklären, 1."
 wie sich die menschliche Freiheit mit dem Wirken in der Natur, der doch
 auch der Mensch angehört, verträgt. ‡ Nicht geringer ist die Mühe, mit der 2."
 von anderer Seite begreiflich zu machen gesucht wurde, wie eine solche
 Wahnidee hat entstehen können.

Unsere Betrachtungen der Struktur des Buchs tragen forschenden Charakter; deshalb sind sie unvermeidlicherweise verstandesmäßig und sogar in gewissem Maße künstlich. Man darf nicht denken, auch Rudolf Steiner habe seinen Gedankengang ebenfalls künstlich konstruiert. Nein, er dachte lediglich, wobei er von seiner geistigen Natur ausging, welche bei ihm anders war als bei uns. Ihm war es eigen, sich mit dem Prozess der Metamorphose im Denken zu identifizieren, so wie es uns eigen ist, in Gegensätzen zu denken. In uns entsteht eine unüberschaubare Anzahl von Begriffen, Ideen, Urteilen. Wir äußern diese oft ohne irgendwelchen zwingenden Anlass. Doch wenn sie ausgesprochen sind, wissen wir, dass wir sie alle, von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet, sowohl aufrechterhalten als auch widerufen können. Menschen, die nicht zu einer Synthese in der Erkenntnis fähig sind, geben sich meist mit dem zufriedenen und tragen dabei untereinander endlose Streitigkeiten aus. Andere (beispielsweise Hegel) denken schöpferisch: Für sie ist der Widerspruch ein fruchtbarer Boden für die Bildung neuer Denkformen. So wirkt unser Denkinstinkt. Wenn wir uns seiner bewusst sind, verstärkt sich unser Gedankensinn: In der Denksphäre entwickelt sich das ästhetische Prinzip, der Geschmack für die schöne, logische, künstlerische Ausarbeitung von Ideen, wozu die Fähigkeit erforderlich ist, sich mit der Materie des Gedankens zu identifizieren wie der Maler sich mit der Materie der Form und Farbe und der Komponist sich mit jener des

Klang identifiziert. Und weiter entwickelt sich in uns das *logische Gewissen*. Ist dies alles vorhanden, können wir uns zum Schaffen im Denken aufmachen.

Wird der Prozess des Denkens von einem aktiven Gedankensinn begleitet, so sind wir dem Anschauen bereits nahe. Auf dem Weg der künstlerischen Erarbeitung des Denkens entwickelt sich bei uns das Gefühl des eigenen höheren Ich; mit seiner Hilfe können wir ideell die Denkform der These aus dem Anschauen wiedererstehend wahrnehmen. In unserem konkreten Fall stellen wir fest, dass die Kraft der These erheblich zugenommen hat: Ihr lediglich konstatierender Charakter hat sich in eine Kernfrage der Lebensanschauung umgewandelt:

5. Dass man es hier mit einer der wichtigsten Fragen des Lebens, der Religion, 3" der Praxis und der Wissenschaft zu tun hat, das fühlt jeder, bei dem nicht das Gegenteil von Gründlichkeit der hervorstechendste Zug seines Charakters ist.

Ein kleiner Exkurs in die Geschichte der Frage hat es uns erlaubt, dank der *Identifizierung* mit ihr Ergebnisse zu erreichen, welche auf den Wegen abstrakter Spekulationen das Schreiben eines gesonderten Kapitels erheischt hätten.

Es kann vorkommen, dass einem Leser mit unzulänglich entwickeltem Gedankensinn oder überhaupt einer Abneigung gegen das Denken all diese Abstufungen und Nuancen im Werden lebendigen Denkens unbedeutend oder sogar an den Haaren herbeigezogen scheinen; nicht zufällig hält ja sogar die überwältigende Mehrheit der philosophischen Richtungen das Denken und die Erkenntnis überhaupt für eine nicht ausreichend reale Grundlage des Lebens und sucht verbissen nach den „Dingen an sich“. Um ein eventuelles Missgeschick dieser Art soweit wie möglich auszuschließen, haben wir uns dementsprechend auch in den ersten drei Kapiteln mit der methodologischen Einführung in die praktische Arbeit befasst und werden diese noch weiterentwickeln. Wer ihr Aufmerksamkeit zuteil werden lässt, kann sogar die *Unvermeidlichkeit* der von uns aufgedeckten Denkmethode, die in der Anthroposophie angewendet wird, und ihrer Strukturen begreifen.

Die Methode der Geisteswissenschaft hat viel mit dem Kontrapunkt gemeinsam. Dank ihm entsteht die gesamte Erkenntnis aus dem Zusammenspiel zahlreicher verschiedener Themen, nimmt „stereoskopischen“, räumlichen Charakter an. Das Erkannte in der Zeit erscheint bei seinem Anschauen abermals im „Erkennen auf einen Schlag“ wieder. Kann man dies alles leicht lernen? Wer in allem Einfachheit fordert, den könnte man fragen: Rechnet ein Musiker denn damit, dass einer seiner Hörer die Vielstimmigkeit in einer Bach-Fuge nicht heraushört oder nicht in der Lage ist, Cis-Moll und Es-Dur zu unterscheiden? In der Geisteswissenschaft stellt sich die Sache schwieriger dar als in der Musik und der traditionellen Wissenschaft zusammen. Ihre Gesetzmäßigkeit muss man sowohl mit den Sinnesorganen und Verstand, als auch mit etwas erkennen, das höher ist als die Sinne und der Intellekt.

Die aus dem Anschauen geborenen Urteile besitzen gewissermaßen eine erhöhte Aposteriorität und folglich Realität; sie zeigen die Tendenz zur Individualisierung, welche wie im Fall der Individualisierung des Menschen verschiedenartigsten Cha-

rakter aufweisen kann: sie kann unseren Vorstellungen entsprechen oder widersprechen, stichhaltig oder absurd sein, etc. Wie in der Dialektik kann der Widerspruch hier bisweilen sogar fruchtbarer sein als die Übereinstimmung. Genau dies geschieht in dem von uns betrachteten Zyklus. Wie wir aus dem weiteren Inhalt der „Philosophie der Freiheit“ ersehen werden, ist es in der Geschichte des menschlichen Denkens schwierig, Epochen zu finden, die für die Individualisierung der Idee der Freiheit sowie der Idee ganz allgemein günstig waren. Deswegen überlässt Rudolf Steiner das im fünften Element Erworbene nicht selten den Gegnern der Freiheit und ermöglicht es ihnen, der Idee individuellen Ausdruck zu verleihen.

6. Und es gehört zu den traurigen Zeichen der Oberflächlichkeit gegenwärtigen 4. Denkens, dass ein Buch, das aus den Ergebnissen neuerer Naturforschung einen «neuen Glauben» prägen will (*David Friedrich Strauß*, *Der alte und der neue Glaube*), über diese Frage nichts enthält als die Worte: «Auf die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens haben wir uns hierbei nicht einzulassen. Die vermeintlich indifferente Wahlfreiheit ist von jeder Philosophie, die des Namens wert war, immer als ein leeres Phantom erkannt worden; die sittliche Wertbestimmung der menschlichen Handlungen und Gesinnungen aber bleibt von jener Frage unberührt.»

Die Früchte dieser „Überlassung“ zeigen sich im Element der All-Einheit, mit dem der Zyklus endet. Wir sehen hier, wie fruchtbar es war, nachzugeben. Jetzt erhalten wir das wirkliche Recht auf eine ihrem Umfang nach geradezu kolossale Schlussfolgerung.

7. Nicht weil ich glaube, dass das Buch, in dem sie steht, eine besondere Bedeutung hat, führe ich diese Stelle hier an, sondern weil sie mir die Meinung auszusprechen scheint, bis zu der sich in der fraglichen Angelegenheit die Mehrzahl unserer denkenden Zeitgenossen aufzuschwingen vermag.

So hat der auf den ersten Blick unkomplizierte dialektische Anfang: frei – unfrei, sich nach den Gesetzen der Logik des anschauenden Denkens entwickelnd, uns auf einer einzigen Buchseite zu einem fundamentalen Schluss geführt, der nicht nur philosophische, sondern auch soziale und historische Bedeutung besitzt.

Weiter geht Zyklus II. *) Vergessen wir seine allgemeine Nuancierung nicht: Er bildet die Antithese zum Zyklus I. Jener war gewissermaßen eine dreifache These, da der ganze erste Teil unter dem Zeichen der These steht, und dasselbe gilt für Ka-

*) Die von uns vorgeschlagene Variante der System-Strukturanalyse des Buches ist nicht die einzig mögliche. Sie ist mit dem konkreten Erkenntnisobjekt verbunden und wird deshalb in ihrem Objektiv auch durch das Subjekt bestimmt. Ein ähnliches geschieht beim Erleben der Kunstwerke. Aus Platzmangel haben wir keine Möglichkeit, die zweite Variante hier zu betrachten, in der der Inhalt eine mehr makrokosmische „Tonart“, eine breiter atmende Rhythmik bekommt im Vergleich mit dem Mikrokosmischen der fünfgliedrigen Struktur, die wir erforschen. In der zweiten Variante entwickelt der erste Zyklus nach der ersten Triade noch zwei; es entsteht die zweite und dann die dritte Synthese, wodurch das dialektische Prinzip des Zyklus vertieft wird.

pitel 1 im Gefüge des ersten Teils. Deswegen wurde im Zyklus I ein hohes Maß an Aufmerksamkeit dem gewidmet, was man in der Wissenschaft die *Problemstellung* nennt. Jetzt beginnt ihre Aufhebung – ihre Überführung auf eine höhere Ebene, wo sie sich in neuer Gestalt zeigen wird.

Da unsere Betrachtungen das Ziel verfolgen, Material zur Ausarbeitung neuer *Empfindungen und Gefühle* zu liefern, benutzen wir jene Beschreibung der Natur von These und Antithese, die ihnen Jakob Böhme in der Sprache der Alchimie und vom Standpunkt des Prinzips der Weltenentwicklung in seinem Buch „Aurora“ verleiht. These: „In dunkler Herbigkeit erhält das Urwesen Gestalt, stumm in sich verschlossen und regungslos“; Antithese: „Durch die Verschlingung ihres Gegensatzes tritt die erste Naturgestalt in die Form der zweiten ein; das Herbe, Regungslose nimmt die Bewegung auf; Kraft und Leben tritt in sie.“ (GA. 7, S. 127-128.) In der Vergangenheit war Menschen, welche Überreste des alten Hellsehens bewahrt hatten, bekannt, dass der Gedanke über Substanz verfügt, ein intelligibles Wesen ist. Zu dieser Realität des Gedankens, und zu nichts anderem, kämpfen wir uns durch den Vorhang der scheinbaren Abstraktion durch, der durch eine sich verändernde Denkweise überwunden wird.

Etwas Ähnliches wie das, wovon Böhme spricht, erleben wir im Zyklus II. Den Kampf kündigt bereits seine These an. Man kann sie sogar sarkastisch finden. Doch liegt hier eher eine rechtmäßige Nuance der Empörung vor, welche das Element 6 im vorhergehenden Zyklus hervorrufen kann.

ZYKLUS II

1. Dass die Freiheit darin nicht bestehen könne, von zwei möglichen Handlungen 5. ganz nach Belieben die eine oder die andere zu wählen, scheint heute jeder zu wissen, der darauf Anspruch macht, den wissenschaftlichen Kinderschuhen entwachsen zu sein. Es ist immer, so behauptet man, ein ganz bestimmter *Grund* vorhanden, warum man von mehreren möglichen Handlungen gerade eine bestimmte zur Ausführung bringt.

Bevor wir zur Antithese übergehen, wollen wir nochmals zu dem von uns bereits angeschnittenen Thema der Oktave zurückkehren. Die sich nach der neuen Logik entwickelnden Gedankenzyklen besitzen ihre nicht sinnliche Organik und Ästhetik. Die Gesetze all dieser Gebiete des geistigen Seins verschmelzen in der Phänomenologie des goetheanistischen Denkens zu einer Einheit. Seine Zyklen-Systeme gehen ineinander über; zwischen ihnen bleibt eine Verbindung bestehen, die durch das Gesetz der höherstehenden Einheit bedingt ist, gleich dem, was in der Evolution der Welt vor sich geht.

Das Gesagte kann man gerade beim Übergang vom I. zum II. Zyklus gut erleben. Der erste Zyklus führte uns zum Schluss: Die meisten denkenden Zeitgenossen konnten sich nur bis zum Gedanken aufschwingen, dass die scheinbar indifferente Wahlfreiheit ein Phantom ist. Und nun sehen wir uns einer neuen These gegenüber:

Dies weiß anscheinend jedermann, etc. Im Grunde genommen geht es hier gewissermaßen um dasselbe, mit dem wir es bereits im siebten Element des ersten Zyklus zu tun hatten, und gleichzeitig begreifen wir klar und fühlen sogar (dem Ton des Dargelegten nach), dass wir hier einen neuen Anfang vor uns haben. Zwei Aspekte der Frage nach der Freiheit – Denken und Tätigkeit – klingen in der neuen Struktur zwar noch ähnlich dem Vorausgehenden, aber trotzdem bereits anders – „eine Oktave höher“.

Außer dem Musikalischen wohnt dem Charakter des Denkens in der „Philosophie der Freiheit“ auch ein Beigeschmack der dramatischen Kunst inne. Das Polemisch-Dialektische in ihr ist vielfach personifiziert, und zwar so, dass der Kampf um die Idee der Freiheit den Charakter eines Weltendramas annimmt, das Aussehen einer sozialen Alchimie erwirbt, in der die Gegensätze substanziell sind. Sie treten im Kampf der Meinungen und Weltanschauungen zutage, wurzeln jedoch im vielgliedrigen Wesen des Menschen und sind durch das Maß seiner Entwicklung bedingt, aber auch durch das Maß seines Zurückbleibens. Darum ist es nicht übertrieben zu sagen, dass die „Philosophie der Freiheit“ von dem, der sie tatsächlich zu verstehen beginnt, als Mysterien-Drama erlebt wird, dessen Hauptheld der neue Dionysos-Prometheus ist, welcher den Kampf mit der ganzen Welt des Gewordenen für die individuelle Evolution und für die Überwindung der Erbsünde aufgenommen hat. Die Mysterien verfolgten jedoch zu allen Zeiten das Ziel, im Zuschauer eine Katharsis zu bewirken – eine sittliche Läuterung. In unserem Fall ist die Katharsis der Seele unabdingbar, um all das auszumerzen, was das reine Denken und Anschauen stört.

Rudolf Steiner sagt unter Bezugnahme auf diesen Punkt, dank der Arbeit mit der „Philosophie der Freiheit“ könne beim Leser „schon... bis zu einem hohen Grade die Katharsis herbeigeführt werden. Denn es kommt eben bei solchen Dingen, wie dieses Buch es ist, darauf an, dass die Gedanken alle so gesetzt sind, dass sie zur Wirksamkeit kommen. ... Dieses Buch ist ein gegliederter Organismus, und das Durcharbeiten der Gedanken dieses Buches bewirkt so etwas wie eine innere Training.“ (GA. 103, 31.5. 1908.)

Die Arbeit mit diesem Buch kann man mit der Versetzung eines Körpers auf ein Magnetfeld vergleichen, wodurch er mit einem elektromagnetischen Potential aufgeladen wird, oder mit dem Gang eines Blinden auf immer derselben Route, womit das Bedürfnis nach einer Begleitperson mit der Zeit entfällt. In unserem Fall lernen wir, uns in einer für uns unsichtbaren Realität zurechtzufinden. Wir lernen dies, indem wir die Rhythmen und Prozesse in unserem Astral- und Ätherleib wiederholt mit der Rhythmik des Denkens identifizieren, mit dem die „Philosophie der Freiheit“ geschrieben ist. Ihr „Feld“ wird letzten Endes unser „Feld“; wir lernen es mit dem Gedankensinn *wahrzunehmen*.

Schon den Titel des Buchs darf man nicht im traditionellen Sinne begreifen, in dem man beispielsweise von der Philosophie des Unbewussten spricht, oder von der transzendentalen Philosophie. Er ist einer anderen Art von Vorstellungen verwandt,

etwa der Philosophie der Heldentat, der Philosophie der Offenbarung, der Philosophie des Opfers. Beim Lesen des Buches erzeugt bereits der erste Absatz des ersten Kapitels die Assoziation mit dem Anfang der fünften Symphonie Beethovens. Dann tritt (bis zum Ende des Kapitels 9) das Thema des romantischen Helden im Kampf mit dem Fatum auf. Dieser Kampf gleicht Lichtblitzen, welche lange durch die Finsternis des Schicksals unterdrückt werden:

- Wir haben es hier mit einer „der wichtigsten Fragen des Lebens, der Religion“ zu tun;
- = „Auf die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens haben wir uns hierbei nicht einzulassen“;
- „Das scheint einleuchtend“;
- = Die Grundthese der Lehre von der Willensfreiheit wird natürlich „verneint“.

Hier ist ja nicht von abstrakten Fragen der Erkenntnis die Rede, sondern vom unmittelbaren, gegenwärtigen und ewigen Geschick des realen Menschen. Nichtsdestoweniger treten weiter in Kapitel 4 nochmals Heere auf, deren Banner die Aufschrift trägt: „Die Welt ist meine Vorstellung“, und noch viele andere Illusionisten. Ihr Kampf gegen die Idee der Freiheit, ganz unabhängig davon, was für Absichten sie hegen, verschmilzt in einen die Welt durchdringenden Kampf des Guten mit dem Bösen, auf den wir in unseren Kapiteln eingehen. Das Mysteriendrama ist ohne Gegensatz zwischen Gut und Böse unmöglich.

Nach Lektüre des ersten Zyklus wissen wir nun, dass der Kampf hier mit unserer Niederlage geendet hat. Über uns obsiegt hat David Friedrich Strauß, der den meisten „denkenden Zeitgenossen“ nicht eigentlich das Wissen, sondern eher den Glauben gegeben hat, die Freiheit existiere nicht, weil sie lediglich die Freiheit der Wahl sein könne (für die in Wirklichkeit immer ein bestimmter Grund vorhanden ist). Die vernichtenden Folgen dieses Glaubens sind in der Tat unermesslich. Denn in diesem Fall gibt es auch weder Sünde noch Tugend, und die individuelle Evolution ist ein leerer Traum. Das Positive, Kreative im ersten Zyklus ist darin enthalten, wie sein Inhalt strukturell aufgebaut ist: (Abbildung 43).

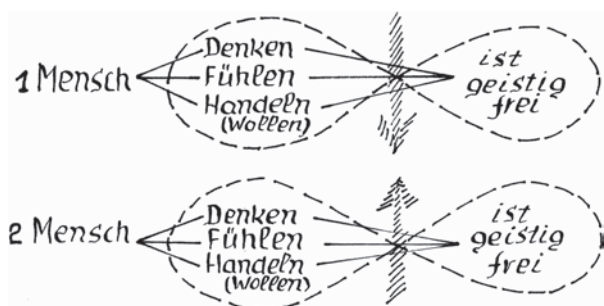


Abbildung 43

Der Abbildung kann man entnehmen, dass, obwohl das Problem nur vom Standpunkt des Gedankens und des Willens aus dargestellt ist, in ihm unterschwellig (denn diese sind Elemente der Dreieinigkeit) auch das Gefühl mitschwingt. Es orientiert ja die Lösung des Problems bald vom Willen zum Gedanken hin – und dann läuft die Sache auf eine noch nicht

verwirklichte Zukunft hinaus, wenn der Wille wirklich ins Denken eingeht, wodurch das Denken seinen Charakter verändert –, bald vom Gedanken auf den Willen hin, und dann muss man, um über die Möglichkeit des Handelns urteilen zu können, zuerst begreifen, was das Denken eigentlich ist. Als Ergebnis entdecken wir, dass die Hauptfrage des ganzen ersten Teils der „Philosophie der Freiheit“ (ihre Rolle ist auch im zweiten bedeutend) bereits in der ersten These gestellt wird. So eigenartig offenbart sich das lebensvolle Wesen des Buches, in dessen Worten wir nur seine äußere Form erleben. Ähnliches geschieht auch bei unserem Verkehr mit der organischen Welt: Wir schauen die Vielfalt seiner Formen an, hinter der sich das Prinzip des Lebens und die Keime der psychischen Funktionen verbergen. In der „Philosophie der Freiheit“ schauen wir Gedankenformen an. Sie sind nach dem Grundsatz aufgebaut, der dem Leben eigen ist, und wir müssen lernen, unsere psychische Tätigkeit zu ändern, um sie richtig anschauen zu können. Reine Anschauungen werden im leeren Bewusstsein erreicht, und der Gedanke wird in der idealen Wahrnehmung erfasst, durch den von jeder Sinnlichkeit freien Sinn.

Aus Platzgründen ist es uns nicht möglich, auf ebenso ausführliche (aber bei weitem nicht ausreichende) Weise alle Bewegungen und Gedankengebilde im Buch zu analysieren, weshalb wir uns bemühen, an seinem Anfang dem Leser einen wirklichen Ansporn zu geben, es im weiteren selbständig zu durchdenken und aktiv an unseren Betrachtungen teilzuhaben.

Kehren wir nun zum zweiten Zyklus zurück. In ihm kommen ebenfalls die Kräfte der Vergangenheit zu Wort, jene Urteile über die Freiheit, in denen die Kraft des Gefühls über jene des Denkens vorherrschte und die Idee der Freiheit deswegen nicht stichhaltig schienen. Indem wir uns diesen Stimmungen hingeben, verstärkt sich in uns der Wunsch, uns der Gegenwart und der Zukunft der Bewusstseinsseele zuzuwenden. Der Denkinhalt in diesem Zyklus baut auf einem Dreieck auf (Abbildung 44). Dies ist, sagen wir, die Theorie der Frage. Ihre Praxis wurzelt in einem realen seelischen Prozess, der ebenfalls dreigliedrig ist. Als Ergebnis bildet sich das Hexagramm der Wahl, das zusammen mit seinem Zentrum ein siebengliedriges System darstellt. Dieses Zentrum ist der Punkt der Synthese, welchen Spinoza zu verstehen versucht.

Das Aufflackern der vernünftigen Denkungsart, das der These des zweiten Zyklus innewohnt, tritt in der Antithese nochmals zutage, doch im weiteren erringt, wie D. F. Strauß im Zyklus I, diesmal Herbert Spencer den Sieg über uns. Hinter

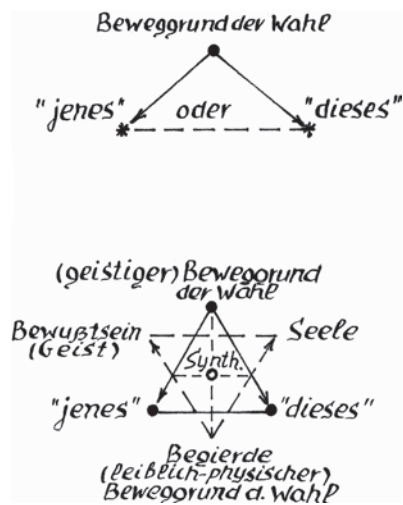


Abbildung 44

ihm steht, wie im ersten Fall hinter Strauß, die Mehrzahl der „denkenden Zeitgenossen“. Sie zwingen uns, den Kampf zwischen These und Antithese mit dem Vorteil für sie enden zu lassen.

2. Das scheint einleuchtend. Trotzdem richten sich bis zum heutigen Tage die Hauptangriffe der Freiheitsgegner nur gegen die Wahlfreiheit. Sagt doch *Herbert Spencer*, der in Ansichten lebt, die mit jedem Tage an Verbreitung gewinnen (Die Prinzipien der Psychologie, von Herbert Spencer, deutsche Ausgabe von Dr. B. Vetter, Stuttgart 1882): «Dass aber Jedermann auch nach Belieben begehren oder nicht begehren könne, was der eigentliche im Dogma vom freien Willen liegende Satz ist, das wird freilich ebensowohl durch die Analyse des Bewusstseins, als durch den Inhalt der vorhergehenden Kapitel (der Psychologie) verneint.»
3. Von demselben Gesichtspunkte gehen auch andere aus, wenn sie den Begriff des freien Willens bekämpfen. Im Keime finden sich alle diesbezüglichen Ausführungen schon bei *Spinoza*. Was dieser klar und einfach gegen die Idee der Freiheit vorbrachte, das wurde seitdem unzählige Male wiederholt, nur eingehüllt zumeist in die spitzfindigsten theoretischen Lehren, so dass es schwer wird, den schlichten Gedankengang, auf den es allein ankommt, zu erkennen.

Das „Schlagdamespiel“ mit dem Opponenten – dem Gegner der Freiheit – geht weiter. Bedingt ist es durch die Gesetze der Logik des anschauenden Denkens. Wir sind genötigt, die Synthese in ihrer „Umwelt“ anzuschauen. Diese „Umwelt“ wurde mit großer Unmittelbarkeit noch von *Spinoza* geschaffen. Das Urphänomen auch des Gegenarguments enthüllt sich am besten in einfachen Denkformen

4. *Spinoza* schreibt in einem Briefe vom Oktober oder November 1674: «Ich nenne nämlich die Sache *frei*, die aus der bloßen Notwendigkeit ihrer Natur besteht und handelt, und *gezwungen* nenne ich die, welche von etwas anderem zum Dasein und Wirken in genauer und fester Weise bestimmt wird. So besteht zum Beispiel Gott, obgleich notwendig, doch frei, weil er nur aus der Notwendigkeit seiner Natur allein besteht. Ebenso erkennt Gott sich selbst und alles andere frei, weil es aus der Notwendigkeit seiner Natur allein folgt, dass er alles erkennt. Sie sehen also, dass ich die Freiheit nicht in ein freies Beschließen, sondern in eine freie Notwendigkeit setze.

Doch wir wollen zu den erschaffenen Dingen herabsteigen, welche sämtlich von äußern Ursachen bestimmt werden, in fester und genauer Weise zu bestehen und zu wirken. Um dies deutlicher einzusehen, wollen wir uns eine ganz einfache Sache vorstellen. So erhält zum Beispiel ein Stein von einer äußeren, ihn stoßenden Ursache eine gewisse Menge von Bewegung, mit der er nachher, wenn der Stoß der äußern Ursache aufgehört hat, notwendig fortfährt, sich zu bewegen. Dieses Beharren des Steines in seiner Bewegung ist deshalb ein erzwungenes und kein notwendiges, weil es durch den Stoß einer äußern Ursache definiert werden muss. Was hier von dem Stein gilt, gilt von jeder andern einzelnen Sache, und mag sie noch so zusammengesetzt und zu

vielm geeignet sein, nämlich, dass jede Sache notwendig von einer äußern Ursache bestimmt wird, in fester und genauer Weise zu bestehen und zu wirken.

Nehmen Sie nun, ich bitte, an, dass der Stein, während er sich bewegt, denkt und weiß, er bestrebe sich, soviel er kann, in dem Bewegen fortzufahren. Dieser Stein, der nur seines Strebens sich bewusst ist und keineswegs gleichgültig sich verhält, wird glauben, dass er ganz frei sei und dass er aus keinem andern Grunde in seiner Bewegung fort fahre , als weil er es wolle. Dies ist aber jene menschliche Freiheit, die alle zu besitzen behaupten und die nur darin besteht, dass die Menschen ihres Begehrens sich bewusst sind, aber die Ursachen, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen. So glaubt das Kind, dass es die Milch frei begehre und der zornige Knabe, dass er frei die Rache verlange, und der Furchtsame die Flucht. Ferner glaubt der Betrunkene, dass er nach freiem Entschluss dies spreche, was er, wenn er nüchtern geworden, gern nicht gesprochen hätte; und da dieses Vorurteil allen Menschen angeboren ist, so kann man sich nicht leicht davon befreien. Denn wenn auch die Erfahrung genügend lehrt, dass die Menschen am wenigsten ihr Begehren mäßigen können und dass sie, von entgegengesetzten Leidenschaften bewegt, das Bessere einsehen und das Schlechtere tun, so halten sie sich doch für frei und zwar, weil sie manches weniger stark begehren und manches Begehren leicht durch die Erinnerung an anderes, dessen man sich oft entsinnt, gehemmt werden kann.» -

Das Anschauen dauert dieses Mal lange, und es ist hier wirklich sehr anschaulich. Wenn wir es nicht durch beiläufige Gedanken stören, drängt sich uns am Ende zwangsläufig die Frage auf: Ist denn nicht die Freiheit die bewusst erkannte Notwendigkeit? (K. Marx.) Alle Gedanken und Gefühle werden bei uns ob einer solchen Schlussfolgerung in eine Spannung versetzt, kommen aber nicht in Bewegung. Das Ich wird aktiv und entdeckt durch eine Art Wahrnehmung (im Anschauen) in sich das Verständnis des Hauptirrtums nicht nur Spinozas, sondern der Mehrzahl der Gegner der Freiheit.

5. Weil hier eine klar und bestimmt ausgesprochene Ansicht vorliegt, wird es auch leicht, den Grundirrtum, der darin steckt, aufzudecken. So notwendig, wie der Stein auf einen Anstoß hin eine bestimmte Bewegung ausführt, ebenso notwendig soll der Mensch eine Handlung ausführen, wenn er durch irgendeinen Grund dazu getrieben wird. Nur weil der Mensch ein Bewusstsein von seiner Handlung hat, halte er sich für den freien Veranlasser derselben. Er übersehe dabei aber, dass eine Ursache ihn treibt, der er unbedingt folgen muss. Der Irrtum in diesem Gedankengange ist bald gefunden. Spinoza und alle, die denken wie er, übersehen, dass der Mensch nicht nur ein Bewusstsein von seiner Handlung hat, sondern es auch von den Ursachen haben kann, von denen er geleitet wird. Niemand wird es bestreiten, dass das Kind *unfrei* ist, wenn es die Milch begehrt, dass der Betrunkene es ist, wenn er Dinge spricht, die er später bereut. Beide wissen nichts von den Ursachen, die in den Tiefen ihres Organismus tätig sind, und unter deren unwiderstehlichem Zwange sie

stehen. Aber ist es berechtigt, Handlungen dieser Art in einen Topf zu werfen mit solchen, bei denen sich der Mensch nicht nur seines Handelns bewusst ist, sondern auch der Gründe, die ihn veranlassen? Sind die Handlungen der Menschen denn von einerlei Art? Darf die Tat des Kriegers auf dem Schlachtfelde, die des wissenschaftlichen Forschers im Laboratorium, des Staatsmannes in verwickelten diplomatischen Angelegenheiten wissenschaftlich auf gleiche Stufe gestellt werden mit der des Kindes, wenn es nach Milch begehrt? Wohl ist es wahr, dass man die Lösung einer Aufgabe da am besten versucht, wo die Sache am einfachsten ist. Aber oft schon hat der Mangel an Unterscheidungsvermögen endlose Verwirrung gebracht. ‡ Und ein tiefgreifender 3. Unterschied ist es doch, ob ich weiß, warum ich etwas tue, oder ob das nicht der Fall ist. Zunächst scheint das eine ganz selbstverständliche Wahrheit zu sein. Und doch wird von den Gegnern der Freiheit nie danach gefragt, ob denn ein Beweggrund meines Handelns, den ich erkenne und durchschaue, für mich in gleichem Sinne einen Zwang bedeutet, wie der organische Prozess, der das Kind veranlasst, nach Milch zu schreien.

Wir haben einen bemerkenswerten Sieg errungen. Er fiel uns mit großer Selbstverständlichkeit zu. Wir haben begonnen, das zu sehen-verstehen, was viele nicht sehen und darum auch nicht verstehen; ihre Spitzfindigkeiten verschließen ihnen nur eine wichtige Wahrheit. So muss man also die Frage nach der Freiheit von der Freiheit der Wahl zur Bewusstwerdung des Beweggrunds umwenden. Wir empfinden geradezu Verwunderung darüber, dass große Geister wie Strauß, Spencer und Spinoza die einfache Wahrheit „übersehen“ haben. Was waren die Gründe dafür? – Uns werden im Buch zwei davon angeführt: ein *innerer* und ein *äußerer*. Da wir nicht das Recht haben, dem sich entwickelnden Gedanken etwas aufzuzwingen und unser Sieg in ihm lediglich einen positiven „Oberton“ bildet, erhält er sein individuelles Antlitz durch Hartmann, der ihn mit zwei Seiten der Seele vereint.

6. *Eduard von Hartmann* behauptet in seiner «Phänomenologie des sittlichen 4. Bewusstseins» (S. 451), das menschliche Wollen hänge von zwei Hauptfaktoren ab: von den Beweggründen und von dem Charakter. Betrachtet man die Menschen alle als gleich oder doch ihre Verschiedenheiten als unerheblich, so erscheint ihr Wollen als von *außen* bestimmt, nämlich durch die Umstände, die an sie herantreten. Erwägt man aber, dass verschiedene Menschen eine Vorstellung erst dann zum Beweggrund ihres Handelns machen, wenn ihr Charakter ein solcher ist, der durch die entsprechende Vorstellung zu einer Begehrung veranlasst wird, so erscheint der Mensch von *innen* bestimmt und nicht von *außen*. Der Mensch glaubt nun, weil er, gemäß seinem Charakter, eine ihm von außen aufgedrängte Vorstellung erst zum Beweggrund machen muss: er sei frei, das heißt unabhängig von äußeren Beweggründen. Die Wahrheit aber ist, nach Eduard von Hartmann, dass: «Wenn aber auch wir selbst die Vorstellungen erst zu Motiven erheben, so tun wir dies doch nicht willkürlich,

sondern nach der Notwendigkeit unserer charakterologischen Veranlagung, also *nichts weniger als frei*».

Wie wir sehen, gab Hartmann dem Gedanken ein Antlitz, das ihn mit seiner Einseitigkeit erstickt. Der Philosoph begriff nicht einmal vollständig, womit er es hier zu tun hatte. Der Gedanke, der ein Gast aus der höheren Welt ist, befreit sich von allem, was ihn verdunkelt, und im Streben nach einer positiven All-Einheit, in der es Freiheit gibt, bringt er uns als Vollendung des Antithese-Zyklus reiche Früchte.

7. Auch hier bleibt der Unterschied ohne alle Berücksichtigung, der besteht 5. zwischen Beweggründen, die ich erst auf mich wirken lasse, nachdem ich sie mit meinem Bewusstsein durchdrungen habe, und solchen, denen ich folge, ohne dass ich ein klares Wissen von ihnen besitze.

Und dies führt unmittelbar auf den Standpunkt, von dem aus hier die Sache angesehen werden soll. Darf die Frage nach der Freiheit unseres Willens überhaupt einseitig für sich gestellt werden? Und wenn nicht: mit welcher andern muss sie notwendig verknüpft werden?

Ist ein Unterschied zwischen einem bewussten Beweggrund meines Handelns und einem unbewussten Antrieb, dann wird der erstere auch eine Handlung nach sich ziehen, die anders beurteilt werden muss als eine solche aus blindem Drange. Die Frage nach diesem Unterschied wird also die erste sein. Und was sie ergibt, davon wird es erst abhängen, wie wir uns zu der eigentlichen Freiheitsfrage zu stellen haben.

Die These des folgenden Zyklus weist ebenfalls den Charakter einer Oktave im Verhältnis zur vorhergehenden „Tonleiter“ des Denkens auf. Da sie die These des Zyklus III darstellt, d.h. des Synthese-Zyklus, konstatiert sie die Gegensätze und weist den Weg zu ihrer Vereinigung.

ZYKLUS III

1. Was heißt es, ein *Wissen* von den Gründen seines Handelns haben? Man hat 6. diese Frage zu wenig berücksichtigt, weil man leider immer in zwei Teile zerrissen hat, was ein untrennbares Ganzes ist: den Menschen. Den Handelnden und den Erkennenden unterschied man, und leer ausgegangen ist dabei nur der, auf den es vor allen andern Dingen ankommt: der aus Erkenntnis Handelnde.

Ein Opponent findet sich auch in diesem Fall

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

Doch in dieser Sphäre ist er schwach. Seine Argumente lassen sich angesichts des richtig gestellten Problems leicht widerlegen.

3. Mit Behauptungen solcher Art ist aber gar nichts gewonnen. Denn das ist ja eben die Frage, ob die Vernunft, ob Zwecke und Entschlüsse in gleicher Weise auf den Menschen einen Zwang ausüben wie animalische Begierden. Wenn ohne mein Zutun ein vernünftiger Entschluss in mir auftaucht, gerade mit derselben Notwendigkeit wie Hunger und Durst, dann kann ich ihm nur notgedrungen folgen, und meine Freiheit ist eine Illusion. 7.

Da wir bei der Diskussion erst daran sind, uns ein Urteil zu bilden, und nicht dogmatisch auf unserer Ansicht beharren, müssen wir anerkennen, dass es uns vor derhand noch nicht beschieden ist, das erhaltene positive Ergebnis anzuschauen. Es ist neu und hat keine eigene Umwelt. Die alte ist jedoch ungewöhnlich reich und mannigfaltig, und uns bleibt nichts anderes übrig, als unsere Synthese in sie zu versenken. Wir werden schauen, was sie mit ihr tut.

4. Eine andere Redewendung lautet: Freisein heißt nicht wollen können, was man will, sondern tun können, was man will. Diesen Gedanken hat der Dichterphilosoph *Robert Hamerling* in seiner «Atomistik des Willens» in scharfumrissenen Worten gekennzeichnet: «Der Mensch kann allerdings *tun*, was er will – aber er kann nicht *wollen*, was er will, weil sein Wille durch *Motive* bestimmt ist! – Er kann nicht wollen, was er will? Sehe man sich diese Worte doch einmal näher an. Ist ein vernünftiger Sinn darin? Freiheit des Willens müsste also darin bestehen, dass man ohne Grund, ohne Motiv etwas wollen könnte? Aber was heißt denn Wollen anders, als *einen Grund haben*, dies lieber zu tun oder anzustreben als jenes? Ohne Grund, ohne Motiv etwas wollen, hieße etwas wollen, *ohne es zu wollen*. Mit dem Begriffe des Wollens ist der des Motivs *unzertrennlich* verknüpft. Ohne ein bestimmendes Motiv ist der Wille ein leeres *Vermögen*: erst durch das Motiv wird er tätig und reell. Z.III' 1.

Es ist also ganz richtig, dass der menschliche Wille insofern nicht <frei> ist, als seine Richtung immer durch das stärkste der Motive bestimmt ist. Aber es muss andererseits zugegeben werden, dass es absurd ist, dieser <Unfreiheit> gegenüber von einer denkbaren <Freiheit> des Willens zu reden, welche dahin ginge, wollen zu können, was man *nicht* will.» (Atomistik des Willens, 2. Band S. 213 f.)

Die „apagogische“ Anschauung hat die offensichtliche Richtigkeit unserer Position nur bekräftigt und darüber hinaus die Tragik der Lage aufgedeckt. Ja, niemand macht Unterschiede zwischen bewussten und unbewussten Motiven. So ist unser ideales a posteriori.

5. Auch hier wird nur von Motiven im allgemeinen gesprochen, ohne auf den Unterschied zwischen unbewussten und bewussten Rücksicht zu nehmen. Wenn ein Motiv auf mich wirkt und ich gezwungen bin, ihm zu folgen, weil es sich als das «stärkste» unter seinesgleichen erweist, dann hört der Gedanke an Freiheit auf, einen Sinn zu haben. Wie soll es für mich eine Bedeutung haben, ob ich etwas tun kann oder nicht, wenn ich von dem Motive *gezwungen* werde, es zu tun? Nicht darauf kommt es zunächst an: ob ich dann, wenn das Motiv auf mich gewirkt hat, etwas tun kann oder nicht, sondern ob es nur solche Motive gibt, die mit zwingender Notwendigkeit wirken.

In diesem Fall erhält unsere Idee eine ausgedehnte Möglichkeit zur Offenbarung ihres Charakters. Und zu ihrer Individualisierung braucht sie nichts weiter als dies.

6. Wenn ich etwas wollen *muss*, dann ist es mir unter Umständen höchst gleichgültig, ob ich es auch tun kann. Wenn mir wegen meines Charakters und wegen der in meiner Umgebung herrschenden Umstände ein Motiv aufgedrängt wird, das sich meinem Denken gegenüber als unvernünftig erweist, dann müsste ich sogar froh sein, wenn ich nicht könnte, was ich will.

Entsprechend entschiedener und personalistischer macht sich auch die Stufe der All-Einheit im Zyklus geltend. Dies ist die allgemeine Synthese der drei Zyklen.

7. Nicht darauf kommt es an, ob ich einen gefassten Entschluss zur Ausführung bringen kann, sondern wie *der Entschluss in mir entsteht*.

Doch hier kommt die Gefahr auf, in Dogmatismus zu verfallen und abstrakt triumphieren zu wollen. Deshalb dürfen wir nicht vergessen, dass jetzt der anschauende Zyklus an der Reihe ist. Die ersten drei Zyklen bildeten einen Teil unserer dreiteiligen „Symphonie“ des Denkens. Sie wurde, wie es sich gehört, durch ein gewisses Crescendo abgeschlossen. Nun beginnt der zweite Teil – der anschauende, „pastorale“. Ihn bildet nur ein einziger Zyklus. Während er äußerlich passiv ist, bereitet er innerlich die Metamorphose des Vergangenen in das Zukünftige vor. Dieser Art ist sein allgemeiner Charakter, der sich allen Elementen einprägt. Auch in ihm, in seiner These müssen wir etwas behaupten. Diesmal begnügen wir uns mit der Feststellung der Tatsache. Doch ist sie widersprüchlich, oder besser gesagt zweigesichtig.

ZYKLUS IV

1. Was den Menschen von allen andern organischen Wesen unterscheidet, ruht auf seinem vernünftigen Denken.
2. Tätig zu sein, hat er mit anderen Organismen gemein.

Die Synthese bewahrt die Züge der Anschaulichkeit dank ihrem Gegenstand. Sie beruht direkt auf der Sinneswahrnehmung.

3. Nichts ist damit gewonnen, wenn man zur Aufhellung des Freiheitsbegriffes für das Handeln des Menschen nach Analogien im Tierreiche sucht. Die moderne Naturwissenschaft liebt solche Analogien. Und wenn es ihr gelungen ist, bei den Tieren etwas dem menschlichen Verhalten Ähnliches gefunden zu haben, glaubt sie, die wichtigste Frage der Wissenschaft vom Menschen berührt zu haben.

Auf demselben Material wie die Synthese baut auch das vierte Element auf. In ihm wird direkt vorgeschlagen, die Beobachtung anzuschauen, welche uns P. Rée anbietet. Die ideale Wahrnehmung, die aus der Anschauung entsteht, läuft wie die These auf die Feststellung der Tatsache hinaus.

4. Zu welchen Missverständnissen diese Meinung führt, zeigt sich zum Beispiel in dem Buche: «Die Illusion der Willensfreiheit» von P. Rée, 1885, der (S. 5) über die Freiheit folgendes sagt: «Dass es uns so scheint, als ob die Bewegung des Steines notwendig, des Esels Wollen nicht notwendig wäre, ist leicht erklärlich. Die Ursachen, welche den Stein bewegen, sind ja draußen und sichtbar, Die Ursachen aber, vermöge deren der Esel will, sind drinnen und unsichtbar: zwischen uns und der Stätte ihrer Wirksamkeit befindet sich die Hirnschale des Man sieht die kausale Bedingtheit nicht, und meint daher, sie sei nicht vorhanden. Das Wollen, erklärt man, sei zwar die Ursache der Umdrehung (des Esels), selbst aber sei es unbedingte; es sei ein absoluter Anfang.»
5. Also auch hier wieder wird über Handlungen des Menschen, bei denen er ein Bewusstsein von den Gründen seines Handelns hat, einfach hinweggegangen, denn Rée erklärt: «Zwischen uns und der Stätte ihrer Wirksamkeit befindet sich die Hirnschale des Esels.»

Die Individualisierung der Ideen besteht im Übertragen der Betrachtung von den Esel auf den Menschen.

6. Dass es, zwar nicht Handlungen des Esels, wohl aber solche der Menschen gibt, bei denen zwischen uns und der Handlung das *bewusst gewordene* Motiv liegt, davon hat, schon nach diesen Worten zu schließen, Rée keine Ahnung. Er beweist das einige Seiten später auch noch durch die Worte: «Wir nehmen die *Ursachen* nicht wahr, durch welche unser Wollen bedingt wird, daher meinen wir, es sei überhaupt nicht ursächlich bedingt.»

Als Ergebnis des „apagogischen“ Anschauens haben wir uns von der vollen Unzulänglichkeit der Beweisgründe für die Unfreiheit des Menschen überzeugt, welche von den Vertretern der ab Ende des 19. Jahrhunderts immer stärker werdenden physiologischen Richtung in der Wissenschaft vorgebracht worden sind. Und dies

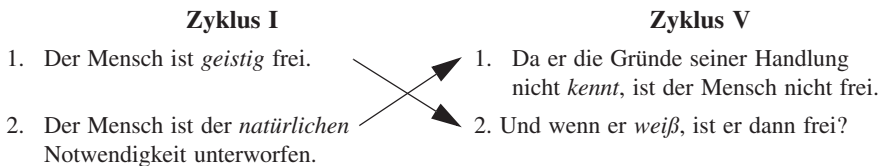
heißt, dass die Schlussfolgerung, zu der wir gegen Ende des Zyklus III gelangt sind, jetzt noch stärker fundiert ist.

7. Doch genug der Beispiele, welche beweisen, dass viele gegen die Freiheit kämpfen, ohne zu wissen, was Freiheit überhaupt ist.

In der modernen Methodologie der Wissenschaft trägt eines der Kriterien der Wissenschaftlichkeit die Bezeichnung Prinzip der Falsifizierbarkeit. Wie das letzte Beispiel nun gezeigt hat, kann die Geisteswissenschaft auch dieses Kriterium erfüllen.

Mit dem fünften Zyklus beginnt der dritte Teil jenes großen Zyklus, der sich über das ganze Kapitel erstreckt. Dieses besteht nicht, wie man vielleicht hätte erwarten können, aus drei kleinen Zyklen, sondern nur aus einem. Es geht darum, dass das *Subjekt* des Denkens in Kapitel 1, das die These darstellt, das Problem der Forschung aufwirft. Es tut dieses aus der Fülle *seines* geistigen Wesens, welches als Mikrokosmos fünfgliedrig ist. In diesem Kapitel die Zyklen VI und VII darzustellen, hätte bedeutet, das Problem zu lösen, doch dies ist die Aufgabe der folgenden Kapitel. Hätte man dies gleich zu Anfang der Forschung getan, so hätte man zwar der Methode einen Dienst erwiesen, aber zum Nachteil des Subjekts des Erkennens, was dem Geist der „Philosophie der Freiheit“ widerspricht.

Somit ist der Zyklus V in Kapitel 1 der abschließende. Hier müssen sich uns die Ergebnisse des Anschauens offenbaren, durch welches das in den ersten drei Zyklen Erarbeitete gegangen ist. Die dialektische Triade des Zyklus V zeigt dies kurz und entschieden. In ihr wird auf höherer Stufe die dialektische Triade des Zyklus I wiedergeboren. Dort lautete sie recht abstrakt, doch jetzt erfüllt sie ein reiches *a posteriori*.



ZYKLUS V

1. Dass eine Handlung nicht *frei* sein kann, von der der Täter nicht weiß, 6. warum er sie vollbringt, ist ganz selbst- verständlich.
2. Wie verhält es sich aber mit einer solchen, von deren Gründen gewusst wird?
3. Das führt uns auf die Frage: welches ist der Ursprung und die Bedeutung des Denkens? Denn ohne die Erkenntnis der *denkenden* Betätigung der Seele ist ein Begriff des Wissens von etwas, also auch von einer Handlung nicht mög-

lich. Wenn wir erkennen, was Denken im allgemeinen bedeutet, dann wird es auch leicht sein, klar darüber zu werden, was für eine Rolle das Denken beim menschlichen Handeln spielt.

Das Anschauen im Zyklus ist der Form nach auf ein Minimum reduziert, doch dem Inhalt nach gewaltig. Der fünfte Zyklus ist das Gegenteil des Zyklus IV. In ihm finden wir die Antwort auch auf die Schlussfolgerungen Rées, die er aufgrund seiner Beobachtung der Tiere zog. So erhaben erweist sich eine Idee, die eigentlich durch eine ganz einfache Erfahrung entsteht, wenn wir diese nicht durchdenken, sondern anschauen.

4. «Das Denken macht die Seele, womit auch das Tier begabt ist, erst zum Geiste», sagt *Hegel* mit Recht, ...und deshalb wird das Denken auch dem menschlichen Handeln sein eigentümliches Gepräge geben.

Das Anschauen steht diesmal in Übereinklang mit dem Inhalt der These, und im Element 5 gelangen wir zu den in der Frage nach der Freiheit wesentlichen Ergebnissen der Menschenerkenntnis.

5. Keineswegs soll behauptet werden, dass all unser Handeln nur aus der nüchternen Überlegung unseres Verstandes fließe. Nur diejenigen Handlungen als im höchsten Sinne *menschlichen* hinzustellen, die aus dem abstrakten Urteil hervorgehen, liegt mir ganz fern. Aber sobald sich unser Handeln heraufhebt aus dem Gebiete der Befriedigung rein animalischer Begierden, sind unsere Beweggründe immer von Gedanken durchsetzt.

Wenn wir uns fragen, auf welche Art und Weise sich die Ideen der Menschenerkenntnis individualisieren können, dient uns Element 6 als beste Antwort.

6. Liebe, Mitleid, Patriotismus sind Triebfedern des Handelns, die sich nicht in kalte Verstandesbegriffe auflösen lassen. Man sagt das Herz, das Gemüt treten da in ihre Rechte. Ohne Zweifel. Aber das Herz und das Gemüt schaffen nicht die Beweggründe des Handelns. Sie setzen dieselben voraus und nehmen sie in ihren Bereich auf. In meinem Herzen stellt sich das Mitleid ein, wenn in meinem Bewusstsein die Vorstellung einer mitleiderregenden Person aufgetreten ist. Der Weg zum Herzen geht durch den Kopf. Davon macht auch die Liebe keine Ausnahme. Wenn sie nicht die bloße Äußerung des Geschlechtstriebes ist, dann beruht sie auf den Vorstellungen, die wir uns von dem geliebten Wesen machen. Und je idealistischer diese Vorstellungen sind, desto beseligender ist die Liebe. Auch hier ist der Gedanke der Vater des Gefühls. Man sagt: die Liebe mache blind für die Schwächen des geliebten Wesens. Die Sache kann auch umgekehrt angefasst werden und behauptet: die Liebe öffne gerade für dessen Vorzüge das Auge. Viele gehen ahnungslos an diesen Vorzügen vorbei, ohne sie zu bemerken. Der eine sieht sie, und eben deswegen

erwacht die Liebe in seiner Seele. Was hat er anderes getan: als von dem sich eine Vorstellung gemacht, wovon hundert andere keine haben. Sie haben die Liebe nicht, weil ihnen die *Vorstellung* mangelt.

Schließlich fällt uns die letztendliche Schlussfolgerung gewissermaßen wie eine reife Frucht in die Hände. Und dies ist die tatsächliche All-Einheit des ganzen Kapitels.

7. Wir mögen die Sache anfassen wie wir wollen: immer klarer muss es 7. werden, dass die Frage nach dem Wesen des menschlichen Handelns die andere voraussetzt nach dem Ursprünge des Denkens. Ich wende mich daher zunächst dieser Frage zu.

Jetzt führen wir eine Art „Kreuzkontrolle“ der von uns erhellten Struktur des Denkens durch. *Die Struktur überprüfen wir anhand des Inhalts*. Im Gegensatz zum Puschkinschen Saljeri prüfen wir die Algebra durch die Harmonie. Wie bereits bemerkt, tragen die Elemente 1, 3, 5 und 7 im großen ganzen das Schwergewicht des Inhalts. Die übrigen drei – 2, 4 und 6 – tragen zur Metamorphosierung dieser vier Elemente bei (diese Frage erarbeiten wir in der Methodologie). Deshalb werden wir in verschiedenen Zyklen „inhalts tragende“ Elemente gleicher Ordnung einander gegenüberstellen. Dabei werden wir uns bemühen, ihren Inhalt um der leichteren Übersichtlichkeit willen auf ein Mindestmaß zu verringern (Tabelle 1).

Aus der Gegenüberstellung dieser kurzen Formulierungen können wir vor allem den Unterschied zwischen dem dialektischen und dem anschauenden Teil der Lemniskate gut ersehen. Parallel dazu vereinigt das Gesetz der siebenstufigen Metamorphose des Denkzyklus *Elemente gleicher Ordnung in den verschiedenen Zyklen zu einem einheitlichen Ganzen*. So erhalten wir beispielsweise, indem wir die Thesen der verschiedenen Zyklen miteinander vergleichen, ein nicht nur sinnvolles, sondern auch seinerseits nach den Gesetzen der siebengliedrigen Metamorphose strukturiertes Ganzes: Zyklus I (These) – der Mensch ist frei; Zyklus II (Antithese) – doch seine Handlungen sind stets begründet; Zyklus III (Synthese) – was bedeutet es, von den Motiven der Tätigkeit zu wissen? Zyklus IV (Anschauung, genauer gesagt, diese These weist nur auf den Inhalt des Anschauens hin): Das Denken unterscheidet den Menschen vom Tier; Zyklus V (ideelle Wahrnehmung): Eine Handlung ohne Kenntnis des Grundes ist nicht frei. Auf gleiche Weise verbinden sich auch die dritten, fünften und siebten Elemente. Tabelle 1 ermöglicht es uns, noch eine weitere Beobachtung anzustellen, nämlich dass in den ersten und dritten Elementen der Gedanke herrscht; in den fünften Elementen vereint sich dieser mit dem Gefühl, und in den siebten sind sowohl der Gedanke als auch das Gefühl und der Wille vorhanden.

So steht der ganze Inhalt des Kapitels als einheitlicher Organismus vor uns, dessen sämtliche Teile in verschiedenen Beziehungen zueinander die sinnvolle Struktur des Ganzen belegen. Zu den Schlussfolgerungen, die in diesem Kapitel erarbeitet

werden, hätte man auch auf rein spekulativem Wege gelangen können. Kant hat in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ gezeigt, dass die spekulative Vernunft fähig ist, selbst die Existenz des höheren Wesens zu beweisen. Zur Idee der Geisterkenntnis hat ihn dies nicht geführt, und es hat ihn auch im Glauben nicht stärker gemacht.

Durch den Kampf der Ideen das Drama des menschlichen Lebens auszudrücken, das bestrebt ist, aus den Fesseln der Bedingtheit auszubrechen und sich Selbstbedingtheit zu erkämpfen – dies ist jene Aufgabe der Erkenntnis, die auch das menschliche Herz ergreift und in der „Philosophie der Freiheit“ gelöst wird. Es ist nutzlos, mit dem kalten Verstand allein zu registrieren, dass die Frage nach der Freiheit eine zentrale ist und dergleichen. Die Krise des Lebens, so wissen wir, wird durch die Krise der Erkenntnis hervorgerufen. Es gibt auf der Welt Menschen, die in der Zivilisation eine führende Rolle spielen. Diese Rolle wird von ihnen verschieden gespielt, je nachdem ob sie die menschliche Freiheit für möglich halten oder nicht. Im weiteren ist das irdische Leben der Menschen eng mit dem geistigen Leben des Weltenalls verbunden, was der Frage nach der Freiheit makrokosmisches Ausmaß verleiht. Kraft all dieser Gründe wächst die Dramatik der „Philosophie der Freiheit“ zu einem Mysterium an. In den Mysteriendramen schreien die Helden jedoch nicht und wälzen sich auch nicht auf dem Boden herum wie in den heutzutage üblichen Theatervorstellungen. In ihnen kann man durch die äußerlich ruhige Form hindurch den mächtigen Puls des realen Lebens des Geistes fühlen, seinen höheren Kampf und sein Leiden. Zu ihnen suchen wir auch eine Beziehung, wenn wir solche Bücher lesen wie die „Philosophie der Freiheit“.

Als Abschluss des Kapitels resümieren wir seinen Inhalt knapp, um ihn als Samen für die weitere Arbeit mit den Metamorphosen des Bewusstseins mit uns zu nehmen.

Wenn man die Frage nach der Freiheit stellt, lässt man in der Regel die Unterschiede zwischen bewussten und unbewussten Motiven außer acht, wobei man nur über die Wahlfreiheit spricht. In diesem Fall stellt sich die Freiheit als unmöglich dar. Dies betrifft die Freiheit der Handlungen. Aber wie verhält es sich mit der Freiheit des Denkens? Wenn die Tat nicht durch den Instinkt, nicht durch eine unbewusste Sphäre, sondern durch einen konkreten Gedanken über die Tat hervorgerufen wird, so muss man verstehen, wie dieser Gedanke über die Tat entsteht, woher das Denken überhaupt kommt, und erst danach lässt sich die Frage nach der Freiheit des Denkens und Handelns lösen.

	Element 1 These	Element 3 Synthese	Element 5 Ideelle Wahrnehmung	Element 7 All-Einheit
Zyklus I	Der Mensch ist geistig frei in seinem Denken und seiner Tätigkeit	Die Idee der Freiheit hat besonders viele glühende Anhänger und Gegner	Dies ist die wichtigste Frage des Lebens, der Religion, der Wissenschaft	Doch es herrscht die Ansicht vor, die Freiheit <i>der Wahl</i> sei ein Phantom
Zyklus II	Die Handlung des Menschen ist stets begründet	Und sämtliche Angriffe der Gegner der Freiheit richten sich gegen die Freiheit der Wahl.	Bei diesen Angriffen bemerken sie nicht, dass man sich nicht nur die Handlung, sondern auch ihre Ursache bewusstmachen kann	Um über die Freiheit zu urteilen, muss man bewusste Motive von unbewussten trennen.
Zyklus III	Man lässt ständig den Menschen außer acht, der aus der Erkenntnis heraus handelt	Wenn auch die Vernunft zwingend auf die Willensbestrebung einwirkt, ist die Freiheit eine Illusion	Doch wirken alle Motive nur zwingend?	Das Wichtigste ist, wie in mir der Entschluss entsteht, und nicht die Frage: Kann ich ihn ausführen?
Zyklus IV	Durch das Denken unterscheidet sich der Mensch vom Tier	Wenn man Analogien im Tierreich sucht, kann man die Freiheit nicht begründen	Ein schlagendes Beispiel der Unterschätzung des denkenden Menschen bietet P. Rée	Viele kämpfen gegen die Freiheit, ohne zu wissen, was Freiheit überhaupt ist.
Zyklus V	Weiß man nichts von den Motiven der Handlung, kann man nicht frei sein	Ohne Erkenntnis der Denktätigkeit kann man nicht über die Freiheit der Handlungen urteilen.	Alle Beweggründe sind von Gedanken durchsetzt, es gilt nur, sich über die Instinkte zu erheben.	Die Frage nach der Tätigkeit hängt von der Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Denkens ab.

Tabelle 1

IV Überblick über die Literatur

Wenn wir uns mit methodologischen Betrachtungen sowie praktischen Übungen anhand des Textes der „Philosophie der Freiheit“ befassen, ist es für uns nicht unnütz, von der – um diesen Ausdruck zu verwenden – literarischen „Ökologie“ zu wissen, in der sich unsere Arbeit abspielt.

Zum Thema der „Philosophie der Freiheit“ ist bereits eine recht ansehnliche Zahl von Büchern und Artikeln erschienen. In den meisten davon tritt die einheitliche Absicht hervor, das Geheimnis oder die Geheimnisse dieses Buchs zu lösen. Seinen rätselhaften Charakter erfüllen viele; viele empfinden schon beim einfachen Lesen, ohne sich in den Text und dessen geisteswissenschaftlichen Geheimnisse zu vertiefen, eine segensreiche, ordnende Wirkung auf ihre Seele. Dort aber, wo man bestrebt ist, die Methode des Umgangs mit ihr zu entdecken, kommt man in Arbeitsgruppen zusammen.

Die erste Erfahrung dieser Art fand schon Ende der zwanziger Jahre statt. Ein Schüler Rudolf Steiners, Karl Unger, organisierte damals einen kleinen Zirkel philosophisch denkender Anthroposophen, und es gelang ihnen in gemeinsamer Arbeit zu begreifen, dass das Buch eine Substanz besitzt und dass, wenn man bei seinem Studium gewisse Verfahren anwendet, es zur praktischen Ausarbeitung der anschauenden Urteilskraft beiträgt. Karl Unger erfüllte noch eine weitere Besonderheit des Werks: Es übt auf den Leser eine ethische Wirkung aus und steht auf gewisse Weise in Einklang mit der Heiligen Schrift. Über das Hauptziel, das sich die von Unger geleitete Arbeitsgruppe gesetzt hatte, schrieb sein Schüler Heinrich Leiste. Es bestand darin, „in Verarbeitung bestimmter philosophischer und anthroposophischer Erkenntnisse Rudolf Steiners zu einer ‚Erkenntnistheorie des imaginativen Bewusstseins‘“ zu gelangen.¹¹⁶⁾

Infolge seines vorzeitigen, tragischen Hinscheidens war es Karl Unger nicht beschieden, seine geisteswissenschaftliche Richtung zu entwickeln, und mit der Zeit erlosch sie leider ganz einfach. Um so größere Befriedigung verschaffte uns die eines Tages gemachte Entdeckung, dass die Hauptproblematik unserer Forschungen, die sich zu einer anderen Zeit bildete, in einer ganz anderen kulturellen, sozialen und selbst ethnischen Umwelt, im Grunde eine direkte Fortsetzung jenes viele Jahrzehnte zurückliegenden Vorhabens ist.

In Mitteleuropa hat bei der Arbeit an der „Philosophie der Freiheit“ die intellektualistische Richtung die Oberhand gewonnen. Dies geschah in erster Linie aufgrund der permanenten Vernachlässigung der Methodologie der Geisteswissenschaft; mangelt es an dieser, so beginnt der Gedanke unvermeidlicherweise, sich in einem geschlossenen Kreis der Reflexion zu bewegen, der bereits Ende des 19. Jahrhunderts völlig erschöpft war. In der Anthroposophie wird dies auf ausführlichste Weise dargelegt, doch nichtsdestoweniger werden Versuche, mit Hilfe der „Philosophie der Freiheit“ über die Grenzen des Intellektuellen hinauszugelangen, lediglich intellektuell unternommen. Mit dem hier Gesagten zielen wir überhaupt

nicht darauf ab, irgend jemandem das Recht auf einen formal-logischen oder historisch-philosophischen Zugang zu diesem Buche streitig zu machen. Wir heben nur die erstrangige Bedeutung der Veränderung *der Qualität* des Bewusstseins hervor, denn ohne dies wird das Buch stets ein „öffentlich Geheimnis“ bleiben. Wir teilen in vollem Ausmaß die Besorgnis, die Otto Palmer in seinem Buch ausgedrückt hat, in welchem er einen großen Teil der Aussprüche Rudolf Steiners selbst über die „Philosophie der Freiheit“ gesammelt hat. Er schreibt, dass „dieses Buch in Gefahr ist, behandelt zu werden, wie man auch andere Philosophien behandelt. Da beweist die Schulphilosophie einen viel sichereren Instinkt, wenn sie dieses Buch überhaupt nicht berücksichtigt. Denn es stellt in gewisser Weise das Ende der Philosophie dar und schafft den Übergang zu etwas völlig Neuem.“¹¹⁷⁾

Wozu und wie es aber den Übergang bildet, kann man ohne systematische Vertiefung in die Methodologie der Anthroposophie unmöglich erkennen. Da nun nur wenige diese Arbeit zu verrichten wünschen, sind auch die Ergebnisse der Suche nach diesem Übergang mehr als bescheiden. Die „Philosophie der Freiheit“ behandelt man auch weiterhin wie „andere Philosophien“. Gewiss bietet auch dies einen gewissen Nutzen, wovon beispielsweise das Buch Michael Kirns zeugt, das von ihm als vielbändiges Werk konzipiert ist, in dem er die ganze „Philosophie der Freiheit“ konsequent Kapitel um Kapitel analysiert. Seine Aufgabe sieht er darin, ihren Inhalt in einen breiteren historisch-philosophischen Kontext einzubetten; dass dies notwendig ist, hat Rudolf Steiner nicht bestritten. Eine solche „Erweiterung“ des Inhalts der „Philosophie der Freiheit“, meint Kirn, enthülle uns die Allgemeinheit ihres Inhalts.¹¹⁸⁾ Bei der Lektüre des Kirn-Buchs erhalten wir die Möglichkeit, nicht nur unsere Kenntnis der Philosophie zu ergänzen, sondern auch zu erleben, wie breit und bedeutend der philosophische Kontext ist, dem die „Philosophie der Freiheit“ erwächst, und wie umfassend die Sphäre des Kampfes der menschlichen Konzepte bei der Definition des wahrhaftig menschlichen Prinzips im Menschen ist. Zu unserem unzweifelhaften Nutzen üben wir dabei unsere Fähigkeit zur intellektuellen Konzentration, indem wir den Geist auf das Anschauen vorbereiten.

Was Kirns Versuche betrifft, den Inhalt der „Philosophie der Freiheit“ in Verbindung mit den neuesten wissenschaftlichen Theorien und Entdeckungen zu bringen – mit der Theorie der Informatik, der Atomtheorie –, so widerspricht auch dies in keiner Hinsicht ihrer organischen Ganzheit, welche nach außen offen, jedoch gesetzmäßig-urphänomenal bedingt ist. Wenn die „Philosophie der Freiheit“ kein Einzelfall der Erarbeitung wissenschaftlicher Ideen einer bestimmten Art ist, sondern die Grundlage der Methodologie der Wissenschaft, wird ihre *Verwirklichung* mit fortschreitender Entwicklung nicht nur der Wissenschaft, sondern der Zivilisation als ganzes vorwärts schreiten.

Dem Buch Kirns sowohl der Absicht als auch dem Inhalt nach ähnlich ist eine vielbändige, von einem Autorenkollektiv verfasste Monographie, die unter der Obhut von Thomas Kracht erschienen ist. Sie heißt „Erfahrung des Denkens“¹¹⁹⁾. Ihr Verdienst besteht darin, dass sie die Früchte einer Gruppenarbeit mit der „Philoso-

phie der Freiheit“ dem Urteil der anthroposophischen Öffentlichkeit anheimstellt. In ihr kommt das Streben zum Ausdruck, im Sinne des Vorhabens Karl Ungers zu arbeiten: sich in die Komposition der Kapitel einzudenken, den Inhalt in kurzen Zusammenfassungen wiederzugeben, etc.

Als das Bedeutendste, was bisher über die „Philosophie der Freiheit“ geschrieben worden ist, wird man Herbert Witzenmanns Buch „Die Philosophie der Freiheit als Grundlage künstlerischen Schaffens“ anerkennen müssen.¹²⁰⁾ Die Frage nach der Freiheit des menschlichen Geistes ist zweifellos durch die Fähigkeit zum freien Schaffen im Denken bedingt, weshalb die Absicht Witzenmanns völlig berechtigt ist, die „Philosophie der Freiheit“ als Frucht des Denkens darzustellen, das in den künstlerisch-schöpferischen Gründen der Seele wurzelt. In seinem Buch lässt er dem Stil und der Komposition der „Philosophie der Freiheit“, ihrer Durchdringung mit dem ästhetischen Element große Aufmerksamkeit zuteil werden. Es werden auch einige Versuche unternommen, seine Analyse auf die Ebene der Esoterik hinüberzuführen und auf seine Verwurzelung im Christentum hinzuweisen. Auch der vielgliedrige Mensch und das goethenistische Prinzip der Metamorphose werden nicht vergessen. Doch bei all dem geht Witzenmann leider nicht über Mutmaßungen hinaus, die gewiss höchst interessant sind und zur vertieften Beschäftigung mit der „Philosophie der Freiheit“ anregen. Schuld daran trägt die mangelnde Aufmerksamkeit, die er der Methodologie der Geisteswissenschaft widmet. Ohne Zweifel verfügte er über ein philosophisch geschultes Denken und besaß das Potential zum selbständigen philosophischen Schaffen. Doch die Arbeit mit dem, was Rudolf Steiner geleistet hat, erfordert eine Vertiefung in die Methodologie *seines* Schaffens, wenn wir ihn verstehen wollen.

In Witzenmanns Buch finden wir kein System; seine Thesen sind, auch dort, wo sie zutreffen, bar jeder systematischen geisteswissenschaftlichen Begründung, und deshalb ist es bei ihnen schwierig, das objektive Wahre von der einfachen Meinung zu unterscheiden. Die Anhänger des Philosophen mögen uns widersprechen und einwenden, auch wenn sich Herbert Witzenmann nicht mit der Methodologie der Anthroposophie beschäftigt habe, hätten ihre Erkenntnismethoden bei ihm dennoch an erster Stelle gestanden, und er schreibe in dem Buch, das Gegenstand unserer Betrachtung bildet, folgendes: „In dem Vorgehen beruft sich diese Schrift ebenso auf die von Rudolf Steiner angewandte Methode...“ (S. 25).

Als Antwort auf diesen Einwand müssen wir unsererseits darauf hinweisen, dass der „Philosophie der Freiheit“ ein ganzes *System von Methoden* zugrunde liegt. Sie stellt überhaupt das Hauptwerk zur Methodologie der Anthroposophie dar. Witzenmann verweist darauf, was auf dem Titelblatt des Buchs steht, nämlich dass in ihm „seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode“ dargelegt werden. Die Methode selbst besteht aber nach Ansicht Witzenmanns darin, dass „die Vorstellungsbildung ... nicht durch das urteilende Subjekt, sondern nur durch das wahrgenommene Objekt erfolgen“ dürfe (S. 44). Dass diese Definition den Grundsätzen der Geisteswissenschaft nicht voll entspricht, ist eine separate Frage.

Doch auch wenn man sie als solche annimmt, ist sie vollkommen unzureichend zur Lösung einer solchen Aufgabe wie der Strukturanalyse eines Buchs, die das Ziel verfolgt, zu dessen Kern vorzudringen. Die Definition der Methode, die Witzemann in Form einer beiläufigen Bemerkung mit Verweis auf seine anderen Arbeiten liefert, beraubt das hier von uns besprochene Werk eines Fundaments. Dieser Fehler rächt sich bald: Bei der Analyse der Struktur des Buchs gelangt Witzemann mehrmals zu Urteilen (Vorstellungen), die eben *„durch das urteilende Subjekt“* vorgenommen werden, wie wir etwas weiter unten zeigen werden.

Die Anthroposophie als Wissenschaft befindet sich in einer besonderen Lage. Ihre Methoden sind untrennbar mit ihrem Inhalt verknüpft und von ihren Anhängern noch nicht als in sich gesamtheitliches System hervorgehoben und erkannt worden. Sporadische methodische Anmerkungen geben beim Versuch, die Anthroposophie als Geisteswissenschaft zu studieren, nichts her. Auch bei anderen Wissenschaften schöpft man seine Urteile aus dem Objekt; eine naturwissenschaftliche Methode benutzen auch die Materialisten, darunter die Psychologen. Außerdem ist es nicht ganz wahr, dass die Bildung von Vorstellungen „ohne urteilendes Subjekt“ möglich ist, sondern nur „durch Wahrnehmung“, und dazu noch „in Gestalt der Akzeptation, d.h. der Individualisierung des ihr [der Wahrnehmung] angebotenen Begriffs“! (Ebenda.) Außer Fragen und einer gewissen Befremdung rufen diese Formulierungen nichts hervor. Und sie sind in keiner Hinsicht ausreichend, um eine erkenntnismäßig-praktische Arbeit mit der „Philosophie der Freiheit“ zu beginnen. Wir erklären dies nicht grundlos, sondern faktisch abgestützt auf den ganzen Inhalt unseres Buchs, das unserer Meinung nach fähig ist, die These zu beweisen: Ohne systematisches Studium der Methodologie der Geisteswissenschaft kann man das Wesen der „Philosophie der Freiheit“ nicht begreifen; das Buch bleibt dann ein Geheimnis mit sieben Siegeln ^{*)}.

Doch sind wir von Anfang an darauf vorbereitet, dass manche nicht wünschen, all dem Rechnung zu tragen, was wir in unserem Buch darlegen. Diese Leser seien darauf aufmerksam gemacht, dass wir mit unseren Schlussfolgerungen nicht allein stehen. Zu dem von uns erörterten Problem äußerte sich beispielsweise Andrei Belyj, ein persönlicher Schüler von Rudolf Steiner und genialer Künstler des Wortes, der sich einer umfassenden philosophischen Bildung erfreute und seine Fähigkeit zum selbständigen philosophischen Denken bewiesen hat ^{**)}. Am Ende seines Lebens, als er bereits die Bilanz seiner Erfahrung mit Rudolf Steiner zog und dessen System des Wissens überdachte, schrieb er: „Ich habe die Materialien seiner Texte studiert, und ich weiß: Der Umgang mit ihnen ist eine ungeheure Arbeit, die

^{*)} Doch dem, der die methodologische Grundlage dieses Buches begriffen hat, wird absolut klar, dass das Subjekt bei der Bildung von Vorstellungen nicht beiseite gelassen werden kann. Es bleibt auch bei der Aufhebung des niedrigeren „ich“ im Anschauen; es bleibt, wenn das Denken imaginativ wird etc. Die Individualisierung der Gedankenwahrnehmung ist die Frucht seiner Anstrengungen, sein Erzeugnis.

^{**)} Siehe seine Werke „Rudolf Steiner und Goethe in der Weltanschauung der Gegenwart“, „Die Geschichte der Bewusstseinsseele“ u.a.

es erfordert, seine Methodologie deutlich zu offenbaren, seine Theorie des Wissens; in ihnen wird uns mit beispielloser, logisch unwiderlegbarer Kühnheit die *Grundlage* (Hervorhebung von uns, d. Verf.) eines gewaltigen Systems gegeben.“ Und weiter: „Eine neue Seite seiner Tätigkeit: Selbst das theosophische Schema in seiner klassischen Siebenzahl wird in der Deutung der Ideen Steiners zur Grundlage einer beispiellos originellen Philosophie der Geschichte und Kultur, innerhalb deren wir dasselbe gnoseologische Gerüst antreffen. ... Und in ihr erstet Hegel mit seiner dialektischen Methode von neuem kritisch auf; er (R. Steiner) enthüllt die Dialektik der Dreizahl in der Siebenzahl, denn seine Siebenzahl besteht aus zwei Dreizahlen, die sich in einem unwiederholbaren vierten Ganzen aneinanderklammern, wie man dieses *Ganze* auch nennen mag – philosophisch, pythagoräisch, arithmologisch, oder theosophisch; das theologische mikrokosmische Dreieck „*plus*“ die dialektische Dreizahl; in dem sie verbindenden Punkt der Einmaligkeit im Ganzen, das als „Ich“ des Menschen aufgedeckt und im anthroposophischen Konzept eine neue Lehre über den Menschen, über die Synthese im Hegelschen Sinne, als Symbol des Ganzen, ist und im theologischen Sinn die Lehre von der gewissermaßen vierten Hypostase der Gottheit ist, als „Gottheit“ des Menschen, und nicht nur als „*Gott-Mensch*“ (im Rhythmus der Ewigkeit als Logos), oder nur als „*Mensch-Gott*“^{*)}, welcher der Gottheit entgegengestellt wird; daraus entsteht die Anthroposophie als originelle Theologie, Geschichte, Phänomenologie des Geistes, Anthropologie, Kulturphilosophie, deren Wurzel auch die logisch hieb- und stichfeste Theorie des Wissens sowie die Übereinstimmung mit all ihren Schlussfolgerungen (der Theorien der Wahrnehmung, des Sinns, der Wirklichkeit) sind... Die Besonderheit der Lehre Rudolf Steiners vom „Ich“ besteht darin, dass man sie einerseits nicht von der biogenetischen Dreiheit (Mineralien-, Pflanzen- und Tierreich), von der historischen Dreiheit (These, Antithese, Synthese) von der Dreiheit der Fähigkeiten (Verstand, Gefühl, Willen) trennen kann; andererseits jedoch kann man sie auch nicht von der theologischen und gnoseologischen urewigen Triade trennen; beide Triaden schneiden sich im „Ich“ und sind im „Ich“ umkehrbar: $3 + 3 + 1 = 7$. Und diese Lehre tritt ja in der Kultur als Lehre von den sieben Etappen zutage... Alle *historischen und angelologischen* rechten und linken Dreizahlen der Siebenzahl ($3 + 1 + 3$) sind *a priori* von der Lehre vom „Ich“ herleitbar, die als in der Geschichte niemals gegebene Erkenntnistheorie offenbart wird.“¹²¹⁾

Somit unterscheidet eine strenge und geistig (spirituell)-methodologische Ordnung die Anthroposophie von den anderen, bekannten Wissenschaften. Und diese Ordnung ist in ihrem vollen Ausmaß bisher noch von niemandem begriffen worden, was jeden, der diese oder jene Fragen der Anthroposophie wissenschaftlich zu erarbeiten wünscht, dazu nötigt, mit der Darlegung der methodologischen Vorausset-

*) Belyj gebrauchte diesen Begriff im Sinne von Ludwig Feuerbach; siehe dessen Werk „Das Wesen des Christentums“ (1845).

zungen und Bedingungen zu beginnen. Sonst riskiert er, in der Welt der willkürlichen Urteile zu landen.

Witzenmann möchte beweisen, dass in der Struktur der „Philosophie der Freiheit“ das Prinzip der Symmetrie vorhanden ist. Er meint, der erste sowie der zweite Teil des Buchs stünden einander spiegelbildlich gegenüber, d.h. zwischen ihnen verlaufe eine Achse (oder eine Ebene) der Symmetrie, und im Verhältnis zu dieser „spiegelten“ sich die Kapitel nicht einfach ineinander „wider“ – das erste im vierzehnten, das zweite im dreizehnten usw. –, sondern „stülpen“ sich ihrem Inhalt nach „um“. Geht es hier um die Metamorphose – von dieser spricht Witzenmann nicht, doch worum könnte es sich denn sonst handeln?

So versucht sich Witzenmann bei seiner Forschung auf die Gesetze der Symmetrie und der Metamorphose zu stützen. Diese Absicht ist an sich rechtmäßig, doch um sie zu verwirklichen, muss man zunächst seine Ansicht zu Natur und Wirken dieser Gesetze darlegen. Die Metamorphose in ihrem goetheanischen Verständnis stellt ein System dar, eine Ganzheit, die eine Anzahl von Elementen und Verbindungen, jedoch auch ein systembildendes Prinzip besitzt. An Elementen darf es in einem solchen System nicht mehr als *sieben* geben. Wenn man Witzenmanns Ansicht beipflichtet, der erste Teil der „Philosophie der Freiheit“ metamorphosiere zum zweiten, haben wir ein System von 14 Elementen vor uns, und mit der Symmetrieachse (sie nimmt schließlich auch Teil in der Metamorphose) 15. Ob solche Systeme der Metamorphose möglich sind, und wie sie zustande kommen, weiß man noch nicht, man muss das erst erforschen, und Witzenmann möchte dies nicht tun. Er unternimmt eine Analyse des *Inhalts* der Kapitel und möchte so beweisen, dass sie symmetrisch sind und „sich umstülpen“, doch seine ganze Analyse ist an den Haaren herbeigezogen. Auf diese Weise kann man auch das Umgekehrte beweisen^{*)}. Außerdem läuft seine Analyse daraus hinaus, dass die Metamorphose kein Gesetz der Natur und des Denkens ist, sondern etwas Ähnliches wie die Muster, welche die Feuchtigkeit an einer Wand hinterlässt: Der eine sieht sie so, der andere anders.

Doch nein, die Metamorphose ist *ein gesetzmäßiges und lebendiges Ganzes*, das in der Ganzheit des Evolutionszyklus wurzelt. Sie ist nicht nur siebengliedrig, sondern auch streng dreigliedrig strukturiert und besitzt eine Dreieinigkeit der Teile: Einen Ausgangsteil, die Neubildung sowie einen Übergangsteil; letzterer verwirklicht das Prinzip der Symmetrie. Im Zyklus der Metamorphose ändert sich das Phänomen; es wird verneint, aufgehoben und – jawohl! – umgestülpt, doch in Übereinstimmung mit *einer Reihe von Gesetzmäßigkeiten*, von denen man eine jede kennen muss. Nichts davon findet sich in Witzenmanns Buch. Er geht einfach davon aus, dass es einen sinngemäßen Parallelismus zwischen dem Vorwort zur zweiten Ausgabe der „Philosophie der Freiheit“ und dem ersten *Anhang* zu ihr gebe und deshalb

^{*)} Wir können nicht einmal garantieren, dass Witzenmann, indem er eine Symmetrie zwischen den Teilen sucht, die Teile selbst als Ganzheiten betrachtet.

hält er sich für berechtigt, von der Symmetrie der beiden ersten Teile zu sprechen (S. 31 ff.)^{*)}. Dazu behauptet er noch, beide Teile befänden sich „in einem Umstülungsverhältnis“. Doch in welchem? – „Der erste [Teil] schildert das Hervorgehen des Menschen aus der bestehenden Wirklichkeit, der zweite einer neuen Wirklichkeit aus dem Menschen“ (S. 33).

Muss man denn wirklich beweisen, dass die „neue Wirklichkeit“ auch im ersten Teil aus dem Menschen hervorgeht – dem Autor der „Philosophie der Freiheit“, doch auch dem Leser? Und dass im zweiten Teil der Mensch, der zu den Intuitionen emporsteigt, aus der „bestehenden Wirklichkeit“ hervorgeht? Übrigens liefert Wizenmann selbst eine Seite später noch eine Definition der Teile, welche die erste zunichte macht. Er schreibt, der erste Teil sei „ein Übungsweg, meditativer Kultur der spirituellen Aktivität“, der zweite „wendet sich dagegen an den erkennenden Menschen“ (S. 35). Dass diese beiden Aussagen unmöglich unter einen Hut gebracht werden können, dass der Übungsweg auch im zweiten Teil vorgezeichnet ist, und dass sich „an den erkennenden Menschen“ in gleichem Maße auch der erste Teil richtet – all dies sind für jeden, der den Text der „Philosophie der Freiheit“ studiert hat, offenkundige Dinge.

Und was noch die „Umstülpung“ betrifft, so wäre es, sofern es nicht um den Inhalt der Kapitel, sondern um den Menschen geht, nicht schlecht, darauf hinzuweisen, was Rudolf Steiner dazu sagt, nämlich dass „der Mensch fortwährend in die Welt hinausschicket seine moralische und intellektuelle und ästhetische Aura“ (GA. 155, 16.7.1914). Solcher Art ist die Wirklichkeit, die vom Menschen ausgeht. Die „Philosophie der Freiheit“ zeigt in beiden Teilen, wie man diese Wirklichkeit lenken lernen und warum man innerhalb ihrer frei werden kann. Deshalb weist das Buch nicht so sehr einen „Übungsweg meditativer Kultur“ als vielmehr eine Methode, mittels welcher man das Bewusstsein metamorphosieren, von der Reflexion zum Anschauen aufsteigen, d.h. die anschauende Urteilskraft erarbeiten kann, von der Wizenmann in seinem Buch aus irgendwelchen Gründen nicht spricht. Wenn wir bei ihm lesen: „Wird die Denkaktivität zwar angespannt, aber nur um sich in sich selbst zurückzuhalten, also sich der Übergang in die Denkinhalte und damit die durch diese durchdringbare Wahrnehmungswelt vorzuenthalten, dann entsteht, was man Denkblick, Beobachtung oder Aufmerksamkeit nennt, also ein in sich reflektiertes Bewusstsein“ (S. 43), dann wissen wir nicht, was wir davon halten sollen. Beschreibt er hier den Übergang zum Schauen der Ideen oder etwas anderes? Wenn dies der Übergang zur Anschauung ist, kann es keine „Reflexion in sich“ geben. Die „Reflexion in sich“ ist Introspektion; das Anschauen aber bedeutet die *Aufhebung* der Reflexion, was Wizenmann selbst einräumt, wenn er bald anschließend schreibt: „Die seelische Beobachtung ist blickendes... Denken“ (S. 43).^{**)}

*) Daraus ergibt sich, dass in der *ersten* Ausgabe des Buchs keine solche Symmetrie vorlag!?

***) Dass das „blickende“ Denken, wie er behauptet, nicht „kommunizierend“ ist, ist ebenfalls fraglich.

H. Witzmann meint, die zwei Teile der „Philosophie der Freiheit“ seien mit dem Menschen des Leibes, der Seele und des Geistes verbunden; dabei entspreche der erste Teil dem Leib, der zweite Teil dem Geist, und die Seele stehe zwischen ihnen. Dann ergibt es sich, dass der Leib symmetrisch zum Geist steht, dank des Vorhandenseins der Seele zwischen ihnen, doch im Buch entspricht dieser die leere Seite zwischen den beiden Teilen.^{*)} Da es keine reale geisteswissenschaftliche Begründung für solche Verbindungen gegeben wird, so könnte man – und vielleicht sogar mit großem Recht – ja auch behaupten, dass beispielsweise dem ersten Teil die Verstandesseele, dem zweiten die Bewusstseinsseele entspricht und das Ich die Symmetrie zwischen ihnen bildet. Doch all diese Varianten besitzen kein Existenzrecht, solange wir die Natur des Objekts der Erkenntnis definieren, indem wir *nicht von ihm selbst, sondern von uns ausgehen*. Witzmann hat diese Vorgehensweise für unannehmbar erklärt und dann trotzdem nach ihr gehandelt.

Als oberflächlich erweist sich ohne jeden Zweifel auch das Verständnis des Monismus, das er in seinem hier von uns analysierten Buch darlegt. Er schreibt: „Die Welt ist eine geistige Einheit, daher ist die Weltanschauung, die aus einem wahren Erkennen hervorgeht, Monismus“ (S. 56). Nein, der Monismus der „Philosophie der Freiheit“ ist die Weltanschauung des Ideal-Realismus, und die Einheit der Welt ist sinnlich-übersinnlich. Doch darüber haben wir bereits gesprochen, und wir werden später nochmals darauf zurückkommen; deshalb wollen wir uns hier nicht mit der Klärung dieses Begriffs aufhalten.

Dem goetheanistischen Charakter der Erkenntnis widerspricht auch die durch die Forschungsaufgaben nicht gerechtfertigte, künstliche terminologische Kompliziertheit, zu der H. Witzmann bisweilen Zuflucht nimmt: „Kopulieren“, „Inhärenz“, „Evozierung“, „Transgredienz“ etc. All dies belastet das Denken unnötigerweise mit einem Intellektualismus, einer Abstraktheit, die wir gerade bei der Arbeit mit der „Philosophie der Freiheit“ überwinden, metamorphosieren müssen.

Erst recht inkonsequent und unannehmbar ist die Erklärung Witzmanns, er werde das „eifrige Aufspüren weiterer kompositioneller Elemente der ‚Philosophie der Freiheit‘“, bei dem man riskiere, dem „geistlebendigen Gebilde“ zu schaden und den „seelisch-beobachtenden Blick“ zu verlieren, als seinem Buch widersprechend betrachten (S. 206). Nach weiteren kompositionellen Elementen zu suchen, ist in keiner Weise schädlich, wenn es sich um Elemente des lebendigen geistigen Organismus handelt, den H. Witzmann nicht erkannt hat; nicht erkannt hat er auch das Wesen der idealen Wahrnehmung, d.h. die Anschauung. Doch dieses Missgeschick ist keine Tragödie. Es ist eine gesetzmäßige Etappe auf dem Wege der weiteren wissenschaftlichen Suche.¹²²⁾

Wir haben H. Witzmanns Werk erst kennengelernt, als wir den ersten Entwurf unseres eigenen Buches bereits niedergeschrieben hatten. Und da zeigte es sich,

^{*)} Muss man in diesem Fall die Seele nicht als 15. Glied bei der vierzehngliedrigen Metamorphose der Teile betrachten? Auf diese Frage findet sich im Buch keine Antwort.

dass alles, was wir auf dem Feld der Methodologie der Geisteswissenschaft entdeckt und beschrieben hatten, eine breitgefächerte Antithese zu seinem Werk darstellt, wenn man dieses einer vollständigen kritischen Analyse unterzieht. So wirken die äußerlich nicht sichtbaren gegenseitigen geistigen Beziehungen im Prozess der Erkenntnis.

Der Komplex von Fragen, die H. Wizenmann in seinem Buch bei seinem Versuch, zum inneren Kern der „Philosophie der Freiheit“ einzudringen, aufgeworfen hat, wurde nach ihm für andere Forscher bestimmend. Doch weil sie auch die Unzulänglichkeiten des von Wizenmann gewählten Vorgehens von ihm übernahmen, gelang es keinem, über ihn hinauszugehen. Im Gegenteil: Hier sind nur Rückschritte zu verzeichnen, wovon beispielsweise das Buch Frank Teichmanns Zeugnis ablegt, das unter dem vielsagenden Titel „Auferstehung im Denken“ erschien.¹²³⁾ Es stellt gewissermaßen einen Seitenzweig jener Gruppenarbeit dar, deren Früchte in dem von T. Kracht herausgegebenen Buch publiziert worden sind.

F. Teichmann hat alle präliminären, für die Lösung der von ihm gestellten Aufgabe unerlässlichen Bedingungen abgewogen und dargelegt. Die praktische Arbeit mit der „Philosophie der Freiheit“, so schreibt er, „kann niemals durch bloße intellektuelle Einsicht ersetzt werden“, hier muss „durch Vorübungen ... auf die inneren Bewegungen und Gestaltungen aufmerksam gemacht werden...“ (S. 12). Er führt auch eine Reihe entscheidender Aussagen Rudolf Steiners über die „Philosophie der Freiheit“ an, welche dazu verhelfen, einen *qualitativ* anderen Zugang zu ihr zu suchen. Teichmann bemerkt zu Recht, dass der morphologische Charakter des Denkens unvermeidlich mit dem Gesetz des Organischen sowie der ganzen Evolution der Welt verbunden ist; dass beispielsweise die Gesetze der Zahl – in erster Linie die Siebenzahl – die Entwicklung sowohl der Welt als auch des Menschen und des Denkens bestimmen. „Die Sieben-Gliederung (ist) ein auffälliges, vorherrschendes Gestaltungsprinzip“ (S. 68), schreibt er richtig. Bemerkenswert ist auch seine Schlussfolgerung, dass die „Philosophie der Freiheit“ „ein Organismus der Gedanken [ist], ein Geistkunstwerk schönster Gestalt“ (S. 110)

Dies ist sozusagen die Präambel des Werks F. Teichmanns, doch anscheinend vergisst er sie, wenn er sich an die Analyse der Struktur der „Philosophie der Freiheit“ macht. Das Prinzip der Siebengliedrigkeit benutzt er mechanistisch und abstrakt, indem er eine vollkommen künstliche Aufteilung eines jeden Kapitels der „Philosophie der Freiheit“ in sieben Teile vornimmt. Er formuliert kurz sieben Thesen, die angeblich *jedes* Kapitel enthält, doch liest man sie, gelangt man zum Schluss, dass man mit gleichem Recht auch fünf, oder zehn, oder zwölf Thesen aufstellen könnte. Teichmann scheint überhaupt nicht zu wissen, dass die Siebenzahl *die Struktur des Systems* ist, und dass ein System Elemente, Verbindungen und ein systembildendes Prinzip besitzt. Ohne deren Aufdeckung ist es sinnlos, über die Siebengliedrigkeit zu sprechen. Deswegen ist Teichmanns Behauptung durch nichts begründet, wonach jedem der von ihm bestimmten sieben Teile des dritten Kapitels eines der sieben Kapitel des ersten Teils der „Philosophie der Freiheit“ entspreche

und den sieben Teilen des neunten Kapitels die sieben Kapitel des zweiten Teiles. All dies, so sind wir gezwungen zu sagen, ist nichts weiter als ein willkürliches Gedankenspiel.

Hinsichtlich der siebengliedrigen Struktur des Denkens muss man bei Analogien zu anderen Sphären des Seins Vorsicht walten lassen. Ja, hinter den sieben Kapiteln der „Philosophie der Freiheit“ kann man das siebengliedrige Wesen des Menschen erahnen, doch lediglich im Sinne gewisser Gesetzmäßigkeiten, und deshalb darf man nicht direkt behaupten, die Grundidee des dritten Kapitels – „das Verständnis des Begriffs“, wie Teichmann sie kurz und bündig formuliert – sei mit dem Astralleib verbunden, und die Grundidee des fünften, „die Wahrheit des Begriffs“, mit dem Geistselbst, etc. (S. 95). In jedem Fall, darunter auch bei der Bestimmung des Wesens des Inhalts der Kapitel, dürfen wir hier mit Recht die Frage stellen: Warum? Und eine Argumentation der Art: man „wird wohl bemerkt haben“ befriedigt uns keineswegs.

Der Hauptmangel des von F. Teichmann verfassten Buchs wurzelt in seiner geradezu antimethodologischen Haltung. Er behauptet: „Die ‚Philosophie der Freiheit‘ ist weder eine ‚Wissenschaftslehre‘ noch eine ‚Erkenntnistheorie‘; sie ist ein Werk über das Wesen des Denkens“ (S. 67). – O weh, die Sache verhält sich genau umgekehrt, was Teichmann selbst durch den zweiten Teil seiner Behauptung zumindest teilweise zugibt. Und wir fragen den Verfasser noch: Was soll man beispielsweise mit folgenden Thesen Rudolf Steiners anfangen: „Man wird aber so lange über die Möglichkeit der Erkenntnis nichts ausmachen können, als man nicht die Frage nach dem *Was* der Erkenntnis selbst beantwortet hat. Damit wird die Frage: *Was ist das Erkennen?* zur ersten der Erkenntnistheorie gemacht“; das Erkennen kann „außer dem Denken kein Sein finden...“; „unsere Erkenntnistheorie ist die Wissenschaft von der Bestimmung aller anderen Wissenschaften“ (GA. 1, S. 143, 157, 165)? So stellt sich heraus, dass auch die Lehre vom „Wesen des Denkens“ außerhalb der Erkenntnistheorie zwar denkbar ist, aber lediglich im Aspekt der Physiologie des Denkens; doch ist es kaum möglich, dass F. Teichmann die „Philosophie der Freiheit“ lediglich unter diesem Aspekt betrachtet. Außerdem würde sich, pflichteten wir F. Teichmann bei, sogleich die Frage stellen: Und was soll man dann mit „Wahrheit und Wissenschaft“ tun? Soll man diesem Werk das Recht absprechen, als Prolog zur „Philosophie der Freiheit“ zu fungieren? Nein, diese beiden Bücher enthalten sowohl Wissenschaftslehre als auch Erkenntnistheorie, nur sind die Grenzen beider im Verhältnis zu den herkömmlichen ungewöhnlich weit gezogen.

* * *

Bildlich gesprochen ließe sich die „Philosophie der Freiheit“ einer Festung mit senkrechten, glasglatten und stahlharten Mauern vergleichen. Neu aufgetauchte „Paladine“ des Intellektualismus schärfen ihre Speere des Verstandes, setzen zu ei-

nem kurzen Sturmloch an und stürzen sich in den Kampf, in der Hoffnung, auf diese Weise eine Bresche in die Mauer zu schlagen. Außer zerbrochenen Speeren und angeschlagenen Intellekten¹²⁴⁾ kann dieses Vorgehen nichts einbringen. Hier ist es unabdingbar, eine ganz besondere Fertigkeit auf den senkrechten, glatten (wie der Spiegel unseres Gehirns für den Intellekt) Mauern zu gehen. Die Methode zur Ausarbeitung dieser Fertigkeit ist gegeben, doch die „Paladine“ ziehen es vor, nicht an sie zu glauben. Sie treten an sie heran, stoßen sie ein- oder zweimal mit dem Speer und ziehen dann ab, mit ihren eisengepanzerten Schultern zuckend. Deshalb haben sich in ihren Reihen auch Stockungen und Stagnation breitgemacht. Doch Stockungen darf es in diesen Sachen nicht geben, da sie mit dem *Kern des Werdens der Welt* in Beziehung stehen. Deshalb hat sich auch eine „ägyptische Finsternis“ auf sie niedergesenkt.

Wir gehen nun zur Besprechung eines Buchs mit dem Titel „Das Erwecken des Herz-Denkens“ über.¹²⁵⁾ Als Verfasser wird auf dem Titelblatt Florin Lowndes genannt; dieser selbst schreibt aber im Vorwort, das „Herz der vorliegenden Abhandlung“ seien „die Früchte“ der Arbeit des amerikanischen Anthroposophen George O’Neil, dem es wegen seines „Temperaments“ sowie aufgrund des „mangelnden Interesses“ dafür in anthroposophischen Kreisen nicht gelungen sei, es zu veröffentlichen. Diese Aufgabe habe sein langjähriger Schüler (d.h. Lowndes) auf sich genommen, denn, so schreibt dieser weiter, „durch mein eigenes Lebensschicksal erkannte ich sehr bald aus tiefstem Herzen seine Leistung“ (S. 9). Nachdem er nach dem Tode O’Neils (und seiner Frau) dessen Archiv übernommen hatte, machte sich Lowndes an die Arbeit, bei der er „wie der Zwerg auf den Schultern des Riesen“ einige „noch nicht sichtbare Gebiete entdecken“ konnte. Doch, so unterstreicht er, „eigentlich hätte O’Neil dieses Buch schreiben sollen... Die Aufgabe der schriftlichen Ausarbeitung wurde mir dann nach seinem Tode übertragen“.

Dies ist also die Präambel, die eine Reihe bohrender Fragen hervorruft. Erstens, was bedeutet die „schriftliche Ausarbeitung“ der Ansichten eines anderen? Zweitens, was kann eine solche frommen, wenn der eine der beiden Beteiligten ein „Zwerg“ und der zweite ein „Riese“ ist? Nehmen wir für einen Augenblick an, Hegel habe lediglich einen Entwurf seines Systems zu Papier gebracht, und diesen habe, sagen wir, Paul Rée „schriftlich ausgearbeitet“ – was wäre da wohl das Ergebnis gewesen? Weiter: Wenn O’Neil selbst sein Werk nicht publiziert hat, kann dies dann nicht bedeuten, dass er es für unvollendet hielt? Kann es nicht sein, dass er das Gefühl hatte, erst den halben Weg zurückgelegt zu haben? „Mangelndes Interesse“ für seriöse Forschungen ist in anthroposophischen Kreisen gang und gäbe, doch wer bei einer wissenschaftlichen Arbeit bedeutende Resultate erzielt, schreibt seine Bücher nicht dem gerade vorherrschenden Trend zuliebe. Schließlich: Wenn ein Mensch die Ansichten eines anderen beschreibt, pflegt man dem Buch einen anderen Titel zu geben, in diesem Fall beispielsweise: „Die Auffassungen G. O’Neils zum Problem des Erweckens des Herz-Denkens“, und zitiert den betreffenden Au-

tor dann ausführlich, wobei man die Zitate in Anführungszeichen wiedergibt. Dies sind die elementaren Regeln der wissenschaftlichen Korrektheit.

Derartige Reaktionen und Zweifel löst der erste Kontakt mit dem Buch von Lowndes aus, und sie nehmen im folgenden noch zu. Das Buch enthält eine Reihe von Fragmenten, wo ein Gedanke konsequent, logisch und gestützt auf zahlreiche Zitate aus den Werken Steiners dargelegt wird. Doch um diese Fragmente herum herrscht das Chaos willkürlicher Gedanken, die sich wie zu einem Nebel zusammenballen und beim ersten Strahl einer geisteswissenschaftlichen Nachprüfung wieder auflösen. An vielen Stellen werden Zitate von Rudolf Steiner gewissermaßen auf einen Haufen geworfen, ohne dass der Schriftsteller sie analysiert oder wenigstens ordnet. Und auf Schritt und Tritt erweist es sich, dass es bei den Zitaten um das eine geht und bei den Thesen des Autors um etwas anderes, nicht selten geradezu um *das Gegenteil*. Deshalb fragt man sich unwillkürlich: Was stammt in dem Buch von O’Neil und was von Lowndes?

Im größten Teil des Buchs – dort, wo das Chaos waltet – erinnert der Stil der Darlegungen an die Schriften der Parapsychologen. Dass ein Werk O’Neils gedruckt vorliegt ¹²⁶⁾, erlaubt uns den Schluss, dass der Urheber des parapsychologischen Chaos Lowndes ist. Für schreibende Parapsychologen und Pseudo-Okkultisten der alten Art ist die Bestrebung charakteristisch, durch das Anhäufen aller möglichen Informationen und Ungereimtheiten den Eindruck einer umfassenden Bildung zu erwecken, das kritische Denken des Lesers zu unterdrücken und ihn so in ihren Bannkreis zu ziehen. Dasselbe finden wir auch bei Lowndes. Durch eine Zitatensflut will er uns davon überzeugen, dass er die Anthroposophie von Grund auf beherrscht, und parallel dazu legt er beispielsweise eine – von ihm aus irgendeinem Grund „Symbol“ genannte – Formel vor, bei der es um das arithmetische Multiplizieren und Dividieren der *Gesetzmäßigkeiten* geht! (S. 60). Die Formel lautet:

$$\text{Metamorphose (M)} = \frac{\text{Steigerung (S)} + \text{Polarität (P)} + \text{Umstülpung (U)} + \text{Rhythmus (R)}}{4}$$

Fährt man in diesem Sinne weiter, so kann man das Gravitationsgesetz mit der Ausdehnung multiplizieren, durch 2 oder 20 teilen und so einen Umsturz in der Physik – oder genauer gesagt in den Physikern – vollziehen. Dergleichen Versuche, den Leser an der Nase herumzuführen, finden sich bei Lowndes zu Hauf, aber die größte Ungeheuerlichkeit besteht dennoch nicht in ihnen, sondern in seinem Wunsch, die fundamentalen Grundsätze der Anthroposophie auf den Kopf zu stellen. Er behauptet – und dies ist die größte Absurdität in seinem Buch – die „zentrale Entdeckung“ Rudolf Steiners sei „das *Herzdenken*“ gewesen. Als Beweis dafür führt er einen Wahrspruch Rudolf Steiners an, in der es heißt:

„In dem Herzen webet Fühlen,
In dem Haupte leuchtet Denken...“

(GA. 40, S. 21)

Wie wir sehen, ist die Logik in diesem Fall dieselbe wie in der oben erwähnten Formel. Zu dem nicht etwa von Rudolf Steiner, sondern von Lowndes entdeckten „Herzdenken“ schreibt letzterer, als Grundlage besitze es keineswegs das Gehirn, sondern „das Herz als *sein physiologisches Organ*“ (S. 79; Hervorh. d. Verf.). Und uns wird zugemutet zu glauben, dass die im Buch dargelegte Methode dieses „Herzdenkens“, die mit der „Philosophie der Freiheit“ in Verbindung gebracht wird, nicht eine Erfindung des Verfassers, sondern „die Methode Rudolf Steiners“ ist und von O’Neil entdeckt worden sei (S. 124 f.). Doch nicht genug damit: „Das lebendige Denken (braucht) ganz andere Gedankenprozesse – physiologisch gesehen – ... es (benutzt) das Herz als sein eigentliches Organ...“ (S. 72 f.)

Indessen beinhalten sowohl die Methode als auch die Mitteilungen Rudolf Steiners etwas völlig anderes. Beginnen wir damit, dass er in einer seiner Vorlesungen vom ganz besonderen Verhältnis des physischen und des Ätherleibes im Brustbereich des Menschen spricht. Dort findet eine Art Inversion statt, und das Ätherherz befindet sich beim Menschen rechts, während der Ätherleib des Gehirns das physische Gehirn durchdringt (siehe GA. 109/111, 5.6. 1909). Liegt – selbst bei rein äußerlichem Herantreten an die Frage – denn kein Widerspruch darin, einerseits vom „lebendigen“ Denken im Unterschied zum „toten“ Kopfdanken zu sprechen und es mit dem *materiellen* Herzen zu verknüpfen? *) Doch auch vom Kopfdanken heißt es in der „Philosophie der Freiheit“, *die ganze menschliche Organisation „bewirkt nämlich nichts an dem Wesenhaften des Denkens, sondern sie weicht, wenn die Tätigkeit des Denkens auftritt, zurück; sie hebt ihre eigene Tätigkeit auf, sie macht einen Platz frei; und an dem freigewordenen Platz tritt das Denken auf.“* (GA. 4, S. 147, in diesem Buch S. 684.)

In einem seiner Vorträge erklärt Rudolf Steiner, was das „reine Denken“ ist, das noch eine Verbindung mit der begrifflichen Tätigkeit bewahrt, und führt aus, ihm sei bereits in diesem Fall eine *Willensnatur* eigen, doch *nirgends behauptet er, im Herzen des Menschen lebe ein Wille*. Wenn wir mit der „Philosophie der Freiheit“ arbeiten, entwickeln wir die Willensnatur zuerst des reinen und dann des anschauenden Denkens. Und bereits ersteres „sich zuerst der Menschenbrust und dann dem ganzen Menschenkörper entringt Es ist als ob Sie aus der letzten Zelfaser Ihrer großen Zehe dieses Denken hervorziehen würden. **“) ... fühlen Sie, dass ein neuer innerer Mensch in Ihnen geboren ist, der aus dem Geiste heraus Willensentfaltung bringen kann.“ (GA. 217, 12. 10. 1922.)

Es stimmt freilich, dass man bei Rudolf Steiner Hinweise auf das *Ätherherz* als Organ des Denkens findet. Er sagt, beim Prozess der neuen *Einweihung*, wenn man

*) Wenn uns jemand den Einwand vorhält, das Herz als „physiologisches Organ“ des Denkens und das materielle Herz seien verschiedene Dinge, dann möge er beweisen, dass physiologische Prozesse keinen materiellen Charakter tragen.

***) Ob das nicht bedeutet, dass uns (wenn wir im Sinne von Lowndes fortfahren) damit der Anstoß gegeben wird, eine Methode des Denkens zu entwickeln, dessen „physiologisches Organ“ die große Zehe ist?

zur Entfaltung der Lotusblumen schreite, entwickle sich *außerhalb des menschlichen Herzens* „etwas ähnliches... wie eine Art Ätherherz. ... *Nur muss man nicht verlangen*, dass der Mensch sozusagen mit dem Herzen, das er im *Leibe hat* (Hervorh. d. Verf.) bei dem geisteswissenschaftlichen Erkennen dabei ist....“ (GA. 161, 1.5. 1915.)

Es gilt darauf hinzuweisen, dass die gesamte Denkart bei F. Lowndes zum Materialismus und materialistischen Okkultismus neigt (was wiederum ein Zug der Parapsychologen ist). Auf philosophischer Ebene könnte man ihm den Kreis der formal-linguistischen Reduktionisten des Positivismus zurechnen, obgleich diese selbst wohl abwehrend gesagt hätten, er gebe ihre Ansichten lediglich parodistisch verzerrt wieder. Bei seinen praktischen Empfehlungen zur *meditativen* Arbeit mit der „Philosophie der Freiheit“ schreibt er: „Die meditative Arbeit soll zu einem ersten Ergebnis führen, nämlich dass der auf den *Blättern* des betreffenden Buches Rudolf Steiners mit *schwarzer Druckfarbe abgedruckte* Text zu einem *Bild* wird, das man *anschaut* und in dem *jeder Satz, jeder Absatz, jeder Abschnitt* und so weiter gleichberechtigte Glieder sind.“ (S. 138.)

Darauf möchten wir gleich einen Einwand vorbringen und dem Autor die Frage stellen: Und was wird mit dem meditativen Prozess, wenn der Text nicht schwarz, sondern grün gedruckt ist oder auf dem Bildschirm eines Computers prangt? Doch offen gesagt ist es uns nicht zum Lachen zumute, denn mit solchen Techniken will Lowndes die Menschen direkt zur Eröffnung des „Herz-Chakra“ führen. *) Wir wissen aber, dass der *prinzipielle* Charakterzug jenes Wegs der Einweihung, den Rudolf Steiner gerade dem modernen Menschen gewiesen hat, darin besteht, dass *zuerst* die *zweiblättrige* Lotusblume in der Stirnzone entwickelt werden muss. Wird jedoch als *erster* die *zwölfblättrige* Lotusblume (im Herzgebiet) eröffnet, so führt dies zum *Unglück*, weil es den Menschen zum *Visionär* macht, zum okkulten Phantasten.

In seinem Buch „Wie erlangt man Erkenntnisse der höherer Welten?“ (GA. 10) schreibt Rudolf Steiner von der Notwendigkeit, mit Hilfe entsprechender Übungen ein Zentrum im Ätherleib zu bilden und zu entwickeln. Es liegt zwar nahe beim physischen Herzen, ist jedoch nicht dessen Wiederholung im Ätherleib. In „einer besonders nahen Beziehung“ zu ihm steht die *zwölfblättrige* Lotusblume (S. 141). Doch ausgesprochen wichtig zu wissen ist für uns folgendes: Dieses ätherische Zentrum darf man *nicht in der Zone des Herzens zu entwickeln beginnen*, „sondern im Kopfe. Dem Hellseher zeigt es sich dort als Ausgangspunkt von Bewegungen.“ (Ebenda. S. 142.) Dazu ist es unabdingbar, auf besondere Weise das Denken zu üben, es von allen Eindrücken äußerer Sinne zu befreien, die anschauende Kraft des Urteils zu erarbeiten und nicht über Druckerschwärze zu meditieren.

*) Die Verwendung des Wortes „Chakra“ ist ebenfalls in der Parapsychologie üblich. R. Steiner spricht von den „Lotusblumen“ und (seltener) von „Chakrams“.

Der Hellseher darf die Kontrolle über die übersinnlichen Wahrnehmungen nicht verlieren; deswegen muss er zuvor lernen, mit seinem Ich über die Erfahrung des Denkens und der Wahrnehmung zu herrschen. Wenn in unserer Zeit die Eröffnung der Lotusblumen im Menschen nicht von oben (vom Kopf) nach unten (zum Kundalini) verläuft, sondern umgekehrt, dann droht ihm das Ertrinken im Unbewussten und ganz einfach der Wahnsinn, was sich in seinem Karma noch in tausend Jahren auswirken wird. Doch gerade dazu ruft Lowndes auf. Er verweist auf den Komplex von sechs von Rudolf Steiner gegebenen Übungen (Nebenübungen). Doch diese wurden von ihm nicht zur Eröffnung „des Herzchakras“ gegeben, sondern zur unerlässlichen Vorbereitung des zwölfblättrigen Lotus auf seine Eröffnung, wenn er an der Reihe ist: *Nach der Eröffnung des zwei- sowie des sechzehnblättrigen Lotus.* Und Rudolf Steiner äußert sich dazu völlig unzweideutig.



Abbildung 45

Gerade zur Entwicklung des zweiblättrigen Lotus und für das, was auf dem Weg der Einweihung im weiteren folgt, ist es notwendig, ein Ätherzentrum zu bilden, ein „Ätherherz“, jedoch im Gebiet des Kopfes. Diesen Gedanken verdeutlicht Rudolf Steiner anhand einer Abbildung (Abbildung 45) und sagt, wenn sich das Denken (dank der Anschauung) auf den Ätherleib zu stützen beginne, werde dieser letztere sich im Gebiet des Kopfes (innerhalb der Astralaura) vergrößern. Und das Besondere dabei besteht darin, dass der Mensch, indem er auf diese Weise aus seinem eigenen Leib herauswächst, außerhalb seiner selbst „eine Art

Ätherherz“ entwickelt. (GA. 161, 1.5. 1915.)

Allein schon diese Verdeutlichung ist hinreichend, um die ganzen Erdichtungen von Lowndes wie ein Kartenhaus zusammenfallen zu lassen. Doch erstaunlicherweise führt dieser – freilich in einem anderen Buch – diese Abbildung ebenfalls an! Nun gut, er wird dies im Rahmen eines allgemeinen Zitatenschwalls getan und sich nicht daran erinnern haben, worum es geht – oder hat er vielleicht auf die Dummheit seiner Leser spekuliert?

Rudolf Steiner entwickelt seinen Gedanken weiter und sagt: „Im Hellsehen bilden wir uns... ein gegenüber dem Gehirn höheres Organ. Wie unser gewöhnliches Gehirn mit unserem physischen Herzen zusammenhängt (durch die Blutzirkulation, aber nicht durch „Denken“ mit dem physischen Herzen; d.Verf.), so hängt dasjenige, was draußen, im Astralleibe, als Gedanke sich entwickelt, mit diesem Ätherherzen (im Gebiet des Kopfes; d.Verf.) zusammen. Das ist höheres Hellsehen: *Kopfhellsehen.*“ (!) (Ebenda.) Es unterscheidet sich prinzipiell vom visionären Hellsehen, das kraft verschiedener *Anomalien* der Entwicklung entsteht, darunter auch des vorzeitigen „Erweckens“ des „Herzchakras“.

F. Lowndes entwickelt seine Mutmaßungen weiter und empfiehlt: Schaut eine schwarzgedruckte Seite der „Philosophie der Freiheit“ wie einen Garten an, die Absätze wie Blumenbeete, die Sätze wie Blumen, und euer Denken wird „lebendig“: bei euch wird sich das „Herzchakra“ öffnen. – Nichts als Unsinn und Narretei!

Vielleicht wird uns ein seriöser Leser nicht ohne Schärfe fragen, wieso wir dermaßen ausführlich auf offenkundige Albernheiten eingehen. – Wir konnten das Lowndes-Buch deshalb nicht übergehen, weil es in anthroposophischen Kreisen Erfolg genießt und es bereits Gruppen gibt, in denen sein Verfasser „esoterischen Kamikazes“ dabei hilft, das „Herzchakra“ in Betrieb zu nehmen, wozu sie die „Philosophie der Freiheit“ benutzen (sowie auch die Eurythmie). In der anthroposophischen Presse erscheinen lobende, ja geradezu verzückte Rezensionen des Buchs. So schrieb im zentralen Wochenblatt der AAG der ehemalige Generalsekretär der finnischen anthroposophischen Gesellschaft R. Vilenius: „Dieses Buch ist *ein Bahnbrecher* auf zentralanthroposophischem Forschungsgebiet.“¹²⁷⁾ Na ja, ein Bahnbrecher vielleicht schon – auf dem Weg in den freiwilligen Schwachsinn...

Die Anthroposophie verlangt durchaus nicht, dass der Mensch beim Denken sein Herz abtöten solle. Im Gegenteil, in ihr wird der Beteiligung des Herzens im Denken große Bedeutung beigemessen. Rudolf Steiner sagt: „Verstand und Vernunft sind bloß Vermittler für die Auffassung des Herzens.“ Und zur Erläuterung dessen, was er darunter versteht, fährt er fort^{*)}: „Durch Verstand und Vernunft dringt man zu den Gottesgedanken. Aber wenn man so den Gedanken hat, dann muss man ihn *lieben* lernen. Der Mensch lernt nach und nach alle Dinge lieben. Das will nicht sagen, dass er urteilslos sein Herz an alles hängen solle, was ihm begegnet. ... Aber wenn man sich bemüht, ein Wesen oder Ding auf seinen göttlichen Grund hin zu erforschen, dann beginnt man es auch zu lieben. ... Und sucht das Herz die Liebe der Wahrheit in allen Wesen, dann lebt der ‚Geist im Herzen.‘ Solche Liebe ist das Kleid, das die Seele immer tragen soll. Dann webt sie selbst das Göttliche in die Dinge hinein.“ (GA. 266/1, S. 61.)

Die Tätigkeit des Herzens schafft die Bedingungen, welche zum Anschauen des Objekts der Erkenntnis erforderlich sind. Die Wahrnehmung der Ideen durch das Anschauen setzt eine Identifizierung, ein volles Verschmelzen des Subjekts der Erkenntnis mit dem Objekt voraus. Eine solche ist nur bei Liebe zum Objekt der Erkenntnis möglich. Dann enthüllen sich „in den Dingen“ die göttlichen Ideen, die „vor den Dingen“ waren; es enthüllt sich die Wahrheit – doch im Subjekt und durch das Subjekt. Gerade dies versteht die Methodologie der Geisteswissenschaft unter der Teilnahme des Herzens am Erkenntnisprozess. Im ersten Kapitel der „Philosophie der Freiheit“ heißt es, der Weg zum Herzen gehe „durch den Kopf“, und es sei keine Liebe bei denen, welchen „die Vorstellung mangelt“. Das „Ätherherz“ im Kopfgebiet ist etwas ganz anderes. Mit zunehmender Entwicklung der Lotusblu-

^{*)} Lowndes führt den Anfang dieses Zitats an, vertuscht aber, was darin weiter ausgeführt wird, d.h. den Kern der Frage.

men, d.h. dem Erwerb der höheren Bewusstseinsstufen durch den Menschen, senkt es sich in den Bereich der zwölfblättrigen Lotusblume nieder. Am harmonischsten und sichersten vollzieht sich dieser Prozess, wenn er durch die Arbeit des Bewusstseins anhand der „Philosophie der Freiheit“ vorbereitet wird. Ja, wir haben es hier in der Tat mit dem „zentralanthroposophischen Forschungsgebiet“ zu tun, und darum ist es keinem erlaubt, dieses zu verzerren, zu verfälschen und zu parodieren.

Uns bleibt noch die Frage zu lösen übrig, was von den Forschungen von O’Neil selbst zu halten ist. Wir hatten Gelegenheit, die maschinengeschriebene Kopie eines von ihm stammenden Manuskripts mit farbigen Abbildungen zu lesen, die er von Hand angefertigt hatte. Es heißt „A work-book on Rudolf Steiners ‚The philosophy of spiritual activity‘“. Darin haben wir nicht ein einziges Wort über die Eröffnung des „Herzchakras“, über das Denken durch die Physiologie des Herzens gefunden. Ganz im Gegenteil, in ihm spürt man ein seriöses, verantwortungsvolles Verhältnis zu den Begriffen der Geisteswissenschaft. Im Gegensatz zu Lowndes wird darin auch nicht die Behauptung aufgestellt, die Denkstruktur in der „Philosophie der Freiheit“ sei nicht sieben-, sondern neungliedrig. Das „lebendige Denken“ charakterisiert O’Neil wie folgt: „Denken wird zu einem Sehen – einem Sehen, das zur gleichen Zeit ein Denken ist.“¹²⁸⁾ Was seine strukturelle Analyse des Textes der „Philosophie der Freiheit“ anbelangt – diese ist in vier Stufen unterteilt, die als Ergebnis die Siebengliedrigkeit ergeben -, so verdient diese ernsthaftes Studium, doch anhand der von Lowndes gelieferten verpfuschten Version kann man dies kaum tun, da dieser als Autor unzuverlässig ist.

* * *

In der Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts gibt es zwei Fälle, wo Philosophen von der „Philosophie der Freiheit“ Rudolf Steiners dazu inspiriert worden sind, eigene Werke zu diesem Thema zu verfassen. Einer dieser Versuche stammt von Nikolaj Berdjajew, der zweite von Nikolaj Losskij.

Das Buch Berdjajews heißt auch so: „Die Philosophie der Freiheit.“¹²⁹⁾ Den Anstoß zu seiner Niederschrift gab der Umstand, dass Berdjajew, der sich als den wahren Philosophen der Freiheit betrachtete, in der Arbeit Rudolf Steiners eine Art persönliche Herausforderung sah. Er glaubte, er werde mit seinem Buch gewissermaßen die Dinge ins Lot bringen, während Rudolf Steiner dazu nicht imstande sein werde. Doch seine Konzeption der Freiheit leidet an zwei schwerwiegenden Mängeln, die sie ihrer Stichhaltigkeit berauben. Der erste davon besteht in der kategorischen Überzeugung Berdjajews, dass die Erkenntnistheorie „nicht ohne Voraussetzungen aufgebaut werden kann“ und „sekundärer“ Art ist (S. 46). Er schreibt: „Von Anfang an breche ich jedes Gespräch auf rein gnoseologischer Grundlage darum ab, weil ich diese Grundlage selbst ablehne. Das erste Wort der Gnoseologie erachte ich bereits als Lüge...“ (S. 45). In diesem Sinne ist die Konzeption N. Berdjajews tatsächlich die radikale Antithese zu dem, was Rudolf Steiner als Grundlage der

Freiheit annimmt, und deshalb gewinnt die Konzeption der Freiheit Rudolf Steiners um so mehr, je mehr jene Nikolaj Berdjajews verliert. Ein fruchtbarer Dialog zwischen ihnen wäre nur dann möglich gewesen, wenn Berdjajew imstande gewesen wäre, die erkenntnistheoretischen Arbeiten Steiners unvoreingenommen zu lesen, in erster Linie „Wahrheit und Wissenschaft“. Doch Berdjajew litt an einer eigenartigen Form von Subjektivismus (die vielen Vertretern der russischen Intelligenz eigen ist), gepaart mit einem gehörigen Schuss Fanatismus, der den denkenden Menschen blind gegenüber Ideen macht, die er nicht annehmen will.

Der Fanatismus des Philosophen Berdjajew wurzelte in seiner Einschätzung des Verhältnisses zwischen Okkultismus und Religion. Diese legte er auch seiner Konzeption der Freiheit zugrunde, worin sein zweiter Grundirrtum bestand. Er verwarf die Anthroposophie mit der verallgemeinernden Begründung, dass, wie er meinte, „in der modernen ‚Theosophie‘ dieselbe rationale Machtlosigkeit auftritt wie in den alten Ketzereien... Für die Theosophie gibt es keinen Glauben, keine Wunder, keine Wiedervereinigung und Umwandlung; für sie ist alles vernünftig und naturalistisch, alles geteilt und nicht voll“ (S. 228). Und überhaupt, der Okkultismus ist „sich intellektuell gebärdendes Sektierertum“ (S. 232). Die Philosophie der Freiheit aber ist die „Philosophie des Wunders, die Freiheit ist wunderbar; sie ist nicht naturalistisch, sie ist nicht Ergebnis einer Entwicklung“ (S. 233-234).

Ungeachtet dessen, dass Berdjajew mit einer Reihe von Büchern Rudolf Steiners vertraut war, in denen die Grundlage seines Systems des Wissens dargelegt wird, dass er sogar einige seiner Vorlesungen besucht hatte sowie schließlich das Buch Andrei Beljys kannte, in dem dieser die Erkenntnistheorie und die goetheanistischen Arbeiten Rudolf Steiners gegen die Angriffe E. Metners („Rudolf Steiner und Goethe in der Weltanschauung der Gegenwart“) verteidigte, hat er es nicht fertiggebracht, auch nur einen Augenblick bei dem Gedanken zu verweilen, wie verschieden die Theosophie Rudolf Steiners von beispielsweise jener von Leadbeater und Konsorten ist, dass in ihr all das *vorhanden* ist, was er in seiner Konzeption der Freiheit der Kirche zuschrieb, welche „die Umgestaltung der ganzen Welt, allen Fleisches fordert“ (S. 288), und dass in ihr *nichts* von dem, dessen er sie zieh, eine Anklage gegen Rudolf Steiner darstellte.

Berdjajew schreibt: „Der bemerkenswerte zeitgenössische Theosoph und Okkultist Rudolf Steiner“ „zerlegt den Menschen in eine Reihe von Schalen, von denen die eine auf der anderen liegt, und leitet all diese Schalen aus der Evolution anderer Planetenwelten ab. Das Geheimnis der Persönlichkeit, die einzigartig und unwiederholbar auf der Welt ist, der ganzheitlichen Persönlichkeit, in der nichts zerrissen werden kann, ertrinkt in der naturalistischen Evolution des Weltenalls, die in der Terminologie der planetarischen Theosophie ausgedrückt wird. Die ganze theosophische Lehre von der Seelenwanderung ist eine konsequente Form des naturalistischen Evolutionismus, der keine Überwindung der Natur durch Wunder und Gnade kennt. Das Schicksal der Persönlichkeit... ist überrational, übernatürlich, katastrophal“ (S. 233).

Wir werden keine Zeit auf die Widerlegung der haltlosen, ja törichten Anschuldigungen Berdjajews vergeuden. Sie brechen flugs zusammen, wenn man nur ein oder zwei Bücher von Rudolf Steiner liest. Dann wird es nur allzu klar, dass Berdjajew seine Vorwürfe „an die falsche Adresse“ richtet, indem er die Anthroposophie und ihre Philosophie der Freiheit verunglimpft. Das einzige, worin Berdjajew recht hat, ist, dass es in ihr tatsächlich keine „Katastrophenmentalität“ gibt, mit der sich Berdjajew selbst als Kind des „silbernen Zeitalters“ abquälte. Und gerade diese seine Qualen sind auch für uns von Interesse. Es waren dies die Qualen der Ausweglosigkeit angesichts der totalen geistigen Krise, aus der Rudolf Steiner den Ausweg gewiesen hat: auf dem Weg der „Umgestaltung der ganzen Welt, allen Fleisches“.

Im Gegensatz zu Berdjajew hat Nikolaj Losskij dies wunderbar verstanden. In seiner „Freiheit des Willens“ findet er einen Weg, um, im Geist der „Philosophie der Freiheit“ Rudolf Steiners denkend, ein originelles, autarkes Werk zu schaffen, in dem er die monistische Position seines „konkreten“, „organischen“ Ideal-Realismus als Synthese der polaren Gegensätzlichkeit von Determinismus und absolutem Indeterminismus (der von N. Berdjajew verfochtenen Position) herleitet.

Aus dem oben von uns dargelegten Grund gab sich Losskij nicht offen als Anhänger der Anthroposophie zu erkennen. In jenen Kreisen der russischen Intelligenz, in denen er als Emigrant verkehrte, konnte man über die Anthroposophie nur entweder schweigen oder sich abfällig äußern. Als guter Psychologe begriff er, wie sinnlos es ist, fanatisierten Subjektivismus und ein luziferisiertes, exaltiertes Verhältnis zur Kirchlichkeit zu provozieren. Doch für die „Wissenden“ und „Begreifenden“ gab er in seiner „Freiheit des Willens“ ein originelles Erkennungszeichen. Um es zu dechiffrieren, muss man den Anfang der ersten Kapitel der „Philosophie der Freiheit“ und des Buchs von N. Losskij vergleichen. Sie sind erstaunlich ähnlich. Den Anfang der „Philosophie der Freiheit“ kennen wir schon. Bei Losskij beginnt es so: „Das Problem der Freiheit wird in der europäischen Philosophie ungefähr seit den Zeiten des Aristoteles erörtert. Ihm ist eine grandiose Literatur gewidmet, die vielleicht umfangreicher ist als die zu jeder beliebigen anderen philosophischen Frage. Und dies ist nicht verwunderlich: Das Schicksal der höheren Werte und Heiligtümer ist eng mit einem solchen Prinzip wie der Freiheit verknüpft. So gibt es Philosophen, die leidenschaftlich gegen die Lehre von der Willensfreiheit kämpfen, weil ihrer Meinung nach die Freiheit unvereinbar mit den Bedingungen der Möglichkeit der Wissenschaft ist. Andere Philosophen hingegen verteidigen die Willensfreiheit nicht minder feurig, da sie davon ausgehen, dass ohne Freiheit auch Sittlichkeit, Recht, die religiöse Idee der Sünde, die Erklärung des Bösen etc. nicht möglich wären.“¹³⁰

Eine solche stilistische und sinngemäße Ähnlichkeit kann auf keinen Fall zufällig sein. Losskij hat sie absichtlich geschaffen. Gleichzeitig erweist er sich von Beginn seines Buchs an als selbständiger Denker hohen Ranges, der dazu fähig ist, einen fruchtbaren Dialog mit der „Philosophie der Freiheit“ zu führen und neue Zugangswege zu ihr zu finden. Davon überzeugt man sich immer stärker, wenn man

sich in sein Buch vertieft, und letzten Endes verfällt man auf den Gedanken, dass dieses ein prächtiger propädeutischer Prolog zur „Philosophie der Freiheit“ ist.

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 2. Der Grundtrieb zur Wissenschaft

Der allgemeine Charakter des Kapitels 2 wird dadurch bestimmt, dass es die Antithese zum ersten darstellt. Dem Saatgut gleich wird der Inhalt des Kapitels I auf den „Boden“ des zweiten gestreut. Es beginnt der Prozess der gegenseitigen Verneinung. Alles gerät in erhöhte Bewegung. Jedes Element des Denkens, das seine Grundeigenschaft innerhalb der entsprechenden Siebengliedrigkeit bewahrt, enthüllt die Tendenz, sich irgend einer Sache entgegenzustellen. Aufgrund der vollständigen Neuigkeit der These des ersten Kapitels erhebt sich sozusagen alles und jedes gegen sie. Die Wissenschaft erhält einen Anstoß, ihre Ergebnisse gründlich zu überprüfen. Deshalb „verastet“ sich „der Baum der Erkenntnis“ in Kapitel 2 stark. Am „Stamm“ seines Hauptzyklus sprießen die „Äste“ von Nebenzyklen, die sich ihrerseits ebenfalls „verasten“. Es bildet sich eine ganze „Baumkrone“ der Erkenntnis.

Im ganzen besteht das Kapitel aus drei nichtproportionalen Zyklen. Die Elemente des zweiten davon tragen einen komplizierten Charakter und sind selbst Zyklen (Unterzyklen). Die Elemente des Unterzyklus überlagern sich manchmal mit einigen Elementen des Hauptzyklus. Der strukturell erlebbare Inhalt des Buchs beginnt an einen vielstimmigen Gesang zu gemahnen, bei dem, mit dem allgemeinen Ausgangston anfangend, die Stimmen sich in ihre eigenen Themen verzweigen, doch dabei stets dem Hauptthema untergeordnet bleiben und schließlich wieder zusammenfinden. Da der Kampf der Gegensätze die Grundtonalität des Kapitels darstellt, verflechten sich These und Antithese in ihm dermaßen eng miteinander, dass es zeitweise unmöglich wird, sie nacheinander „zu hören“. Doch ihr Kampf ist durch und durch schöpferisch; er stellt einen Prozess des Werdens des Geisteslebens dar – des Lebens des Denkens im denkenden Geist.

Durch besondere Kompliziertheit sticht die Struktur beim Zyklus II hervor. Dies erklärt sich dadurch, dass er der *zweite* im *zweiten* Kapitel ist. Er trägt die Hauptlast der Antithese in sich. Da das Kapitel ein *einheitliches Ganzes* darstellen muss, sind in ihm *drei* Zyklen enthalten. Dies ist die dialektische Triade der Erkenntnis, die dem denkenden Subjekt entgegensteht, dem Mikrokosmos des ersten (fünfgliedrigen) Kapitels.

Der erste Zyklus im Kapitel 2 ist die These des Kapitels. Er ist der Stellung des Problems der Zweiheit gewidmet, des Dualismus der Seele. Die beiden ersten Elemente des Zyklus sind in poetischer Form gegeben, in Gestalt eines *Epigraphs* zum Kapitel, wodurch ihre grundlegende Bedeutung für seinen ganzen Inhalt ausgedrückt wird. Gleich einer Art „*Unterton*“ *des Sinnes* erklingen sie den ganzen Zyklus hindurch.

ZYKLUS I

- 1-2. «Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust, Die eine will sich von der andern trennen; Die eine hält, in derber Liebeslust, Sich an die Welt mit klammernden Organen; Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust Zu den Gefilden hoher Ahnen.»

(Faust I, 1112-1117)

Die Synthese stellt eine Deutung des poetischen Abschnitts dar.

3. Mit diesen Worten spricht Goethe einen tief in der menschlichen Natur begründeten Charakterzug aus. Nicht ein einheitlich organisiertes Wesen ist der Mensch. Er verlangt stets mehr, als die Welt ihm freiwillig gibt.

Alles in dieser Triade ist das „seelische Resultat“ psychologischer Beobachtungen, und der Widerspruch trägt seelischen Charakter.^{*)} Darauf hinzuweisen ist wesentlich, weil hinter rein theoretischen Widersprüchen ständig die existentielle Ebene zum Vorschein kommt. Das Problem der Freiheit ist vorwiegend ein Problem des Lebens – in erster Linie des geistigen. Die geistige Befreiung aber beginnt mit dem Sieg über die Knechtschaft der Natur. Deshalb müssen wir auch bei diesem Widerspruch zwischen Natur und Geist beginnen, doch nicht spekulativ, sondern anschauend.

4. Bedürfnisse hat die Natur uns gegeben; unter diesen sind solche, deren Befriedigung sie unserer eigenen Tätigkeit überlässt. Reichlich sind die Gaben, die uns zugeteilt, aber noch reichlicher ist unser Begehren. Wir scheinen zur Unzufriedenheit geboren. Nur ein besonderer Fall dieser Unzufriedenheit ist unser Erkenntnisdrang. Wir blicken einen Baum zweimal an. Wir sehen das eine Mal seine Aste in Ruhe, das andere Mal in Bewegung. Wir geben uns mit dieser Beobachtung nicht zufrieden. Warum stellt sich uns der Baum das eine Mal ruhend, das andere Mal in Bewegung dar? So fragen wir. Jeder Blick in die Natur erzeugt in uns eine Summe von Fragen. Mit jeder Erscheinung, die uns entgegentritt, ist uns eine Aufgabe mitgegeben. Jedes Erlebnis wird uns zum Rätsel. Wir sehen aus dem Ei ein dem Muttertiere ähnliches Wesen hervorgehen; wir fragen nach dem Grunde dieser Ähnlichkeit. Wir beobachten an einem Lebewesen Wachstum und Entwicklung bis zu einem bestimmten Grade der Vollkommenheit: wir suchen nach den Bedingungen dieser Erfahrung.

Das Anschauen hebt uns über alle Einzelheiten zum allerletzten Gegensatz empor: Jenem des „ich“ und der Welt.

^{*)} So tritt das methodologische Prinzip in Kraft, auf welches auf dem Titelblatt des Buchs hingewiesen wird.

5. Nirgends sind wir mit dem zufrieden, was die Natur vor unseren Sinnen ausbreitet. Wir suchen überall nach dem, was wir *Erklärung* der Tatsachen nennen.

Der Überschuss dessen, was wir in den Dingen suchen, über das, was uns in ihnen unmittelbar gegeben ist, spaltet unser ganzes Wesen in zwei Teile; wir werden uns unseres Gegensatzes zur Welt bewusst. Wir stellen uns als ein selbständiges Wesen der Welt gegenüber. Das Universum erscheint uns in den zwei Gegensätzen: *Ich* und *Welt*.

Und wenn die Idee individualisiert wird, bleibt es uns nur noch zu begreifen, dass wir selbst die „Väter“ des Dualismus sind. Unser Leben selbst, das uns in die Materie versetzt, ist ein dialektischer Prozess, bei dem es dem Geist obliegt, die Materie und vieles andere aufzuheben, um zu einer höheren Einheit aufzusteigen.

6. Diese Scheidewand zwischen uns und der Welt errichten wir, sobald das Bewusstsein in uns aufleuchtet. Aber niemals verlieren wir das Gefühl, dass wir doch zur Welt gehören, dass ein Band besteht, das uns mit ihr verbindet, dass wir nicht ein Wesen *außerhalb*, sondern innerhalb des Universums sind.
7. Dieses Gefühl erzeugt das Streben, den Gegensatz zu überbrücken. Und in der Überbrückung dieses Gegensatzes besteht im letzten Grunde das ganze geistige Streben der Menschheit.

Auf den Zyklus II sind wir durch die allgemeine Aufgabe unserer Erkenntnis vorbereitet: Brücken zwischen allen Arten des Dualismus zu bauen. Die äußere, kolossale philosophische Arbeit hat jedoch die Aufgabe dieses Bauens in eine Sackgasse getrieben. Am Ende des 19. Jahrhunderts erwies sich letztere als besonders ausweglos, da sie auch naturwissenschaftlich „bewiesen“ wurde. Das Anschauen dieser Sackgasse trägt einen recht beunruhigenden Charakter – denn anschauen muss man in Wahrheit den *weltumspannenden* Kampf, den Kampf in der Welt der allgemeinmenschlichen Kultur und Zivilisation. Zur gegenwärtigen Zeit hat er nicht nur in der Sphäre der Idee zu einem betrüblichen Ergebnis geführt – in der sozialen Beziehung ist er in die *Krise der Persönlichkeit* gemündet.

Doch betrachten wir zu Beginn die Struktur des Zyklus in ihrer Gesamtheit (Tabelle 2). In ihr gibt es, wie wir sehen, mehrere Ebenen der Entwicklung. Der Hauptstrom des Denkens unterteilt sich in zwei Unterzyklen, was den zweifachen Charakter des Zyklus II auch inhaltlich widerspiegelt (in anderem Sinne zweifach ist er als die beiden Teile der Lemniskate, d.h. strukturell). Der zweite Unterzyklus (II-B) ist ebenfalls von komplexer Struktur; seine Elemente 5 und 6 werden durch die Unterzyklen der dritten Ebene gebildet.

Die dialektische Triade des Zyklus II ist aufgrund der Struktur ihres Inhalts dualistisch. In ihr stehen These und Antithese einander im Verlauf der Darlegung mehrmals gegenüber, korrespondieren miteinander. Inhaltlich geht es in ihnen um drei Dinge: Religion, Kunst und Wissenschaft – die Hauptbestandteile des geistigen Lebens des Menschen – und diese in zwei Projektionen: auf das „ich“ und auf die Welt. Als Ergebnis entstehen zwei Dreiheiten: Die des Subjekts und die des Objekts (Abbildung 46).

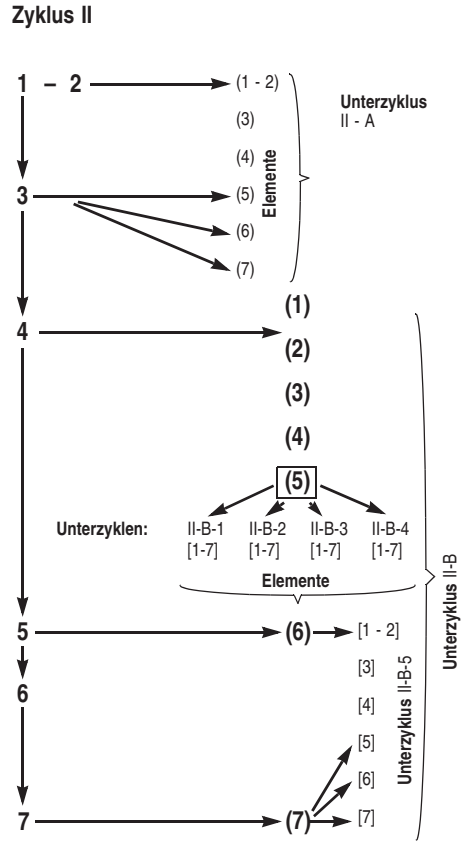


Tabelle 2

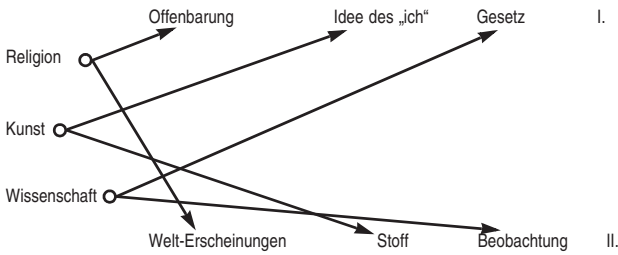


Abbildung 46

Den Widerspruch, der in der dialektischen Triade enthalten ist, kann man als einen universalen bezeichnen; ihn bilden die Weltanschauungen des *Monismus* sowie des *Dualismus*. Der Gegensatz zwischen ihnen hat welthistorische Bedeutung.

Der ganze weitere Inhalt der „Philosophie der Freiheit“ ist solange vom Gegensatz zwischen diesen beiden Weltanschauungen durchdrungen, bis in ihr der Monismus endgültig die Oberhand gewinnt, was fundamentale Bedeutung für die Begründung der Möglichkeit der Freiheit des Geistes hat.

Der Gegensatz zwischen dem „ich“ und der Welt ist der Hauptquell des Dualismus, für dessen Überwindung das menschliche Denken kämpft. Er wurzelt im Menschen; darum muss man im Menschen auch seine Überwindung suchen. Darum geht es im ganzen Zyklus II und sogar über ihn hinaus, doch der „Knoten“ des Problems ist in der dialektischen Triade des Zyklus geknüpft. Die Stellung dieses Problems aber entstand im Element 5 des ersten Zyklus.

ZYKLUS II *)

- 1-2. Unterzyklus II-A** Die Geschichte des geistigen Lebens ist ein fortwährendes (1-2)
Suchen der Einheit zwischen uns und der Welt. ‡ Religion, Kunst und (3.)
Wissenschaft verfolgen gleichermaßen dieses Ziel. ‡ Der Religiös-Gläu- (4.)
bige sucht in der Offenbarung, die ihm Gott zuteil werden lässt, die
Lösung der Welträtsel, die ihm sein mit der bloßen Erscheinungswelt
unzufriedenes Ich aufgibt. Der Künstler sucht dem Stoffe die Ideen seines
Ich einzubilden, um das in seinem Innern Lebende mit der Außenwelt zu
versöhnen. Auch er fühlt sich unbefriedigt von der bloßen Erscheinungswelt
und sucht ihr jenes Mehr einzuformen, das sein Ich, über sie hinaus-
gehend, birgt. Der Denker sucht nach den Gesetzen der Erscheinungen, er
strebt denkend zu durchdringen, was er beobachtend erfährt.
- 3.** ‡ Erst wenn wir den *Weltinhalt* zu unserem *Gedankeninhalt* gemacht haben, (5.)
erst dann finden wir den Zusammenhang wieder, aus dem wir uns selbst gelöst
haben. ‡ Wir werden später sehen, dass dieses Ziel nur erreicht wird, wenn die (6.)
Aufgabe des wissenschaftlichen Forschers allerdings viel tiefer aufgefasst
wird, als dies oft geschieht. ‡ Das ganze Verhältnis, das ich hier dargelegt (7.)
habe, tritt uns in einer weltgeschichtlichen Erscheinung entgegen: in dem
Gegensatz der einheitlichen Weltauffassung oder des *Monismus* und der Zwei-
weltentheorie oder des *Dualismus*.

Jakob Böhme sagt wie erinnerlich von der Antithese, in ihr offenbaren sich die Kraft und das Leben. Mit besonderer Anschaulichkeit konnten wir dies in der dargestellten dialektischen Triade erleben, die als siebengliedriger Zyklus entwickelt ist. In ihr metamorphosiert sich die Dreiheit parallel zur Siebenheit. Dies ist zweifellos die Dialektik der alchemistischen Kunst, in die Denksphäre übertragen. Musikalisch entspricht dies einem komplizierten Duett, sagen wir Klavier und Geige.

Im philosophischen weltanschaulichen Kampf zwischen dem Monismus und der Theorie zweier Welten ist eine unermessliche Zahl von Lanzen zerbrochen worden,

*) Achten wir darauf, dass in Kapitel 2 sehr oft die Elemente 1 und 2 verschmolzen sind. Auf diese Weise äußert sich das Antithese-Kapitel.

doch ohne greifbares Resultat. Rudolf Steiner, der sein Scherflein zu diesem Kampf beigetragen hat, wählt einen anderen, vollkommen neuen Weg: Das Anschauen der Vielfalt der Formen der dualistischen sowie der monistischen Auffassungen. Das Spiel der verschiedenen Stufen der Elemente in diesem großen Anschauen ist kompliziert, doch interessant. Wir erleben die Auffassungen in einer gewissen „Sublimation“, bis der sehnlichst gesuchte „Stein der Weisen“, den sie im trüben Medium ihrer Einseitigkeiten verbergen, sich auf dem Boden ausscheidet. Wir haben bereits gesagt, dass alle Elemente des Kapitels 2 die Färbung eines Kampfes der Gegensätze tragen; deswegen besitzt auch das bevorstehende Anschauen erhöhte Aktivität; doch unsere Aufgabe bleibt die gleiche: Sich all dies in unserer Seele vollziehen zu lassen, jedoch ohne unsere aktive intellektuelle Teilnahme.

4. **Unterzyklus II-B** Der Dualismus richtet den Blick nur auf die von dem (1.)
 Bewusstsein des Menschen vollzogene Trennung zwischen Ich und Welt. Sein ganzes Streben ist ein ohnmächtiges Ringen nach der Versöhnung dieser Gegensätze, die er bald *Geist* und *Materie*, bald *Subjekt* und *Objekt*, bald *Denken* und *Erscheinung* nennt. Er hat ein Gefühl, dass es eine Brücke geben muss zwischen den beiden Welten, aber er ist nicht imstande, sie zu finden. Indem der Mensch sich als «Ich» erlebt, kann er nicht anders als dieses «Ich» auf der Seite des *Geistes* denken; und indem er diesem Ich die Welt entgegensetzt, muss er zu dieser die den Sinnen gegebene Wahrnehmungswelt rechnen, die *materielle* Welt. Dadurch stellt sich der Mensch selbst in den Gegensatz Geist und Materie hinein. Er muss dies um so mehr tun, als zur materiellen Welt sein eigener Leib gehört. Das «Ich gehört so dem Geistigen als ein Teil an; die *materiellen* Dinge und Vorgänge, die von den Sinnen wahrgenommen werden, der «Welt». Alle Rätsel, die sich auf Geist und Materie beziehen, muss der Mensch in dem Grundrätsel seines eigenen Wesens wiederfinden. ‡ Der (2.)
Monismus richtet den Blick allein auf die Einheit und sucht die einmal vorhandenen Gegensätze zu leugnen oder zu verwischen. ‡ Keine von den (3.)
 beiden Anschauungen kann befriedigen, denn sie werden den Tatsachen nicht gerecht. ‡ Der Dualismus sieht Geist (Ich) und Materie (Welt) als (4.)
 zwei grundverschiedene Wesenheiten an, und kann deshalb nicht begreifen, wie beide aufeinander wirken können. Wie soll der Geist wissen, was in der Materie vorgeht, wenn ihm deren eigentümliche Natur ganz fremd ist? Oder wie soll er unter diesen Umständen auf sie wirken, so dass sich seine Absichten in Taten umsetzen? Die scharfsinnigsten und die widersinnigsten Hypothesen wurden aufgestellt, um diese Fragen zu lösen. Aber auch mit dem Monismus steht es bis heute nicht viel besser. Er hat sich bis jetzt in einer dreifachen Art zu helfen gesucht: Entweder er leugnet den Geist und wird zum Materialismus; oder er leugnet die Materie, um im Spiritualismus sein Heil zu suchen; oder aber er behauptet, dass auch schon in dem einfachsten Weltwesen Materie und Geist untrennbar verbunden seien, weswegen man gar nicht erstaunt zu sein brauchte, wenn in dem Menschen diese zwei Daseinsweisen auftreten, die ja nirgends getrennt sind.

Unterzyklus II-B-1 ‡ Der *Materialismus* kann niemals eine befriedigende (5.)
 Welterklärung liefern. Denn jeder Versuch einer Erklärung muss damit [1.-2.]
 beginnen, dass man sich *Gedanken* über die Welterscheinungen bildet. Der
 Materialismus macht deshalb den Anfang mit dem *Gedanken* der Materie
 oder der materiellen Vorgänge. ‡ Damit hat er bereits zwei verschiedene [3.]
 Tatsachengebiete vor sich: die materielle Welt und die Gedanken über sie.
 ‡ Er sucht die letzteren dadurch zu begreifen, dass er sie als einen rein [4.]
 materiellen Prozess auffasst. Er glaubt, dass das Denken im Gehirne etwa
 so zustande komme, wie die Verdauung in den animalischen Organen. So
 wie er der Materie mechanische und organische Wirkungen zuschreibt, so
 legt er ihr auch die Fähigkeit bei, unter bestimmten Bedingungen zu
 denken. ‡ Er vergisst, dass er nun das Problem nur an einen andern Ort [5.]
 verlegt hat. Statt sich selbst, schreibt er die Fähigkeit des Denkens der
 Materie zu. Und damit ist er wieder an seinem Ausgangspunkte. ‡ Wie [6.]
 kommt die Materie dazu, über ihr eigenes Wesen nachzudenken? Warum
 ist sie nicht einfach mit sich zufrieden und nimmt ihr Dasein hin? Von
 dem bestimmten Subjekt, von unserem eigenen Ich hat der Materialist den
 Blick abgewandt und auf ein unbestimmtes, nebelhaftes Gebilde ist er
 gekommen. Und hier tritt ihm dasselbe Rätsel entgegen. ‡ Die materialis- [7.]
 tische Anschauung vermag das Problem nicht zu lösen, sondern nur zu
 verschieben.

Unterzyklus II-B-2 Wie steht es mit der spiritualistischen? Der reine *Spiritu-* [1.-2.]
alist leugnet die Materie in ihrem selbständigen Dasein und fasst sie nur
 als Produkt des Geistes auf. ‡ Wendet er diese Weltanschauung auf die [3.]
 Enträtselung der eigenen menschlichen Wesenheit an, so wird er in die
 Enge getrieben. ‡ Dem Ich, das auf die Seite des Geistes gestellt werden [4.]
 kann, steht unvermittelt gegenüber die sinnliche Welt. Zu dieser scheint
 ein *geistiger* Zugang sich nicht zu eröffnen, sie muss durch materielle
 Prozesse von dem Ich wahrgenommen und erlebt werden. Solche materi-
 elle Prozesse findet das «Ich» in sich nicht, wenn es sich nur als geistige
 Wesenheit gelten lassen will. Was es geistig sich erarbeitet, in dem ist nie
 die Sinneswelt drinnen. Es scheint das «Ich» zugeben zu müssen, dass ihm
 die Welt verschlossen bliebe, wenn es nicht sich auf ungeistige Art zu ihr
 in ein Verhältnis setzte. Ebenso müssen wir, wenn wir ans Handeln gehen,
 unsere Absichten mit Hilfe der materiellen Stoffe und Kräfte in Wirklich- [5.]
 keit umsetzen. ‡ Wir sind also auf die Außenwelt angewiesen. ‡ Der
 extremste Spiritualist, oder wenn man will, der durch den absoluten Idea- [6.]
 lismus sich als extremer Spiritualist darstellende Denker ist *Johann Gott-*
lieb Fichte. Er versuchte das ganze Weltgebäude aus dem «Ich» abzu-
 leiten. Was ihm dabei wirklich gelungen ist, ist ein großartiges *Gedanken-*
bild der Welt, ohne allen Erfahrungsinhalt. ‡ So wenig es dem Materia- [7.]
 listen möglich ist, den Geist, ebensowenig ist es dem Spiritualisten
 möglich, die materielle Außenwelt wegzudekretieren.

Unterzyklus II-B-3 Weil der Mensch, wenn er die Erkenntnis auf das «Ich» [1.-2.] lenkt, zunächst das Wirken dieses «Ich» in der gedanklichen Ausgestaltung der Ideenwelt wahrnimmt, kann sich die spiritualistisch gerichtete Weltanschauung beim Hinblicke auf die eigene menschliche Wesenheit versucht fühlen, von dem Geiste nur diese Ideenwelt anzuerkennen. ‡ Der [3.] Spiritualismus wird auf diese Art zum einseitigen Idealismus. Er kommt nicht dazu, *durch* die Ideenwelt eine *geistige* Welt zu suchen; ‡ er sieht in [4.] der Ideenwelt selbst die geistige Welt. ‡ Dadurch wird er dazu getrieben, [5.] innerhalb der Wirksamkeit des «Ich» selbst, wie festgebannt, mit seiner Weltanschauung stehen bleiben zu müssen.

‡ Eine merkwürdige Abart des Idealismus ist die Anschauung *Friedrich* [6.] *Albert Langes*, wie er sie in seiner vielgelesenen «Geschichte des Materialismus» vertreten hat, er nimmt an, dass der Materialismus ganz recht habe, wenn er alle Welterscheinungen, einschließlich unseres Denkens, für das Produkt rein stofflicher Vorgänge erklärt; nur sei umgekehrt die Materie und ihre Vorgänge selbst wieder ein Produkt unseres Denkens. «Die Sinne geben uns ... *Wirkungen* der Dinge, nicht getreue Bilder, oder gar die Dinge selbst. Zu diesen bloßen Wirkungen gehören aber auch die Sinne selbst samt dem Hirn und den in ihm gedachten Molekularbewegungen.» Das heißt, unser Denken wird von den materiellen Prozessen erzeugt und diese von dem Denken des «Ich». ‡ Langes Philosophie ist [7.] somit nichts anderes, als die in Begriffe umgesetzte Geschichte des wackeren Münchhausen, der sich an seinem eigenen Haarschopf frei in der Luft festhält.

Unterzyklus II-B-4 Die dritte Form des Monismus ist die, welche in dem [1.-2.] einfachsten Wesen (Atom) bereits die beiden Wesenheiten, Materie und Geist, vereinigt sieht. ‡ Damit ist aber auch nichts erreicht, ‡ als dass die [3.] Frage, die eigentlich in unserem Bewusstsein entsteht, auf einen anderen [4.] Schauplatz versetzt wird. ‡ Wie kommt das einfache Wesen dazu, sich in [5.-7.] einer zweifachen Weise zu äußern, wenn es eine ungetrennte Einheit ist?

Ja, die „Polyphonie“ des Zyklus II ist kompliziert, insbesondere jene seines vierten Elements. Damit sein Anschauen zustande kommt, kann man versuchen, es dem Gehör nach zu erleben, denn im Phänomen des Anschauens wirkt dasselbe Prinzip, durch das wir im Klang des Wortes seinen Sinn erleben. Es kann sein, dass es uns beim Vorlesen des Elementes 4 leichter fällt, seine „Melodien“ (Themen) zusammenzuschieben in der Zeit, sie in eine Harmonie zu verwandeln und so in einem einzigen Augenblick wahrzunehmen. Als wahrgenommen zeigt sich in diesem Fall das Element 5 – jene grundlegende, erstphänomenale Idee, welche im Angeschauten für die spekulative Tätigkeit des Geistes verborgen war. Gerade der übermäßige Genuss der „Melodik“ der Weltanschauungen, d.h. ihrer rein philosophischen Seite, erlaubt es nicht, die Grundidee des Monismus aufzudecken. Darum ändert Rudolf Steiner auch im gegebenen Moment die Methode der Erkenntnis. Dann gelingt es

uns, den Hauptschuldigen an den dualistischen Konstruktionen gut herauszuhören – das denkende Subjekt. Wir haben ihn freilich bereits früher entdeckt, aber rein theoretisch, a priori. Anders verhält es sich, wenn ihn uns die Vielfalt der menschlichen Weltanschauungen offenbart.

5. **Unterzyklus II-B-5** Allen diesen Standpunkten gegenüber muss geltend (6.) gemacht werden, dass uns der Grund- und Urgegensatz zuerst in unserem [1.-2.] eigenen Bewusstsein entgegentritt. ‡ Wir sind es selbst, die wir uns von [3.] dem Mutterboden der Natur loslösen, und uns als «Ich» der «Welt» gegenüberstellen.

Die erzielte, ideell wahrgenommene Schlussfolgerung ist höchst personalistisch; deswegen entspricht ihr im Unterzyklus II-B das Element (6). So genau ist der „Kontrapunkt“ der gedanklichen Schöpfung im Zyklus. Nochmals unterstrichen wird der individualisierte Charakter des Elements 5 durch die Triade der Elemente [1-3] des Unterzyklus II-B-5. Wenn es aber zu Element 6 kommt, erhält die bereits individualisierte Idee des Elementes 5 einen *personifizierten* Ausdruck im Munde Goethes.

6. ‡ Klassisch spricht das *Goethe* in seinem Aufsatz «Die Natur» aus, wenn auch [4.] seine Art zunächst als ganz unwissenschaftlich gelten mag: «Wir leben mitten in ihr (der Natur) und sind ihr fremde. Sie spricht unaufhörlich mit uns und verrät uns ihr Geheimnis nicht.» Aber auch die Kehrseite kennt Goethe: «Die Menschen sind alle in ihr und sie in allen.»

Da das Denken Goethes anschauend ist, entspricht im Unterzyklus II-B-5 das Element [4] dem Element 6. – Das anschauende Denken appelliert an das höchste Prinzip im Menschen.

Schließlich steigt Zyklus II in all seinen Unterthemen zu ihrer All-Einheit auf. Der langwierige Kampf der Kräfte und Substanzen legt sich nun. In unserem Kapitel III haben wir den dreieinigen Gott betrachtet, der sich innerhalb der universalen Einheit offenbart. Diese ist letzten Endes auch die einheitliche Natur, die sich im selbstbewussten Subjekt in die Welt seines Denkens und die Welt der Wahrnehmungen geteilt hat. Dem Menschen bleibt nur zu begreifen, wie dies *in ihm* vor sich ging.

So wahr es ist, dass wir uns der Natur entfremdet haben, so wahr ist es, dass wir fühlen: wir sind in ihr und gehören zu ihr. Es kann nur ihr eigenes Wirken sein, das auch in uns lebt. [5.]

‡ Wir müssen den Weg zu ihr zurück wieder finden. Eine einfache Überlegung kann uns diesen Weg weisen. Wir haben uns zwar losgerissen von der Natur; aber wir müssen doch etwas mit herübergenommen haben in unser eigenes Wesen. Dieses Naturwesen in uns müssen wir aufsuchen, dann werden wir den Zusammenhang auch wieder finden. Das versäumt der Dualismus. Er hält das menschliche Innere für ein der Natur ganz fremdes Geistwesen und sucht dieses an die Natur anzukoppeln. Kein Wunder, dass er das Bindeglied nicht finden kann. Wir können die Natur außer uns nur finden, wenn wir sie *in* uns erst kennen. Das ihr Gleiche in unserem eigenen Innern wird uns der Führer sein. Damit ist uns unsere Bahn vorgezeichnet. Wir wollen keine Spekulationen anstellen über die Wechselwirkung von Natur und Geist. Wir wollen aber hinuntersteigen in die Tiefen unseres eigenen Wesens, um da jene Elemente zu finden, die wir herübergerettet haben bei unserer Flucht aus der Natur. [6.]

‡ Die Erforschung unseres Wesens muss uns die Lösung des Rätsels bringen. Wir müssen an einen Punkt kommen, wo wir uns sagen können: Hier sind wir nicht mehr bloß «Ich», hier liegt etwas, was mehr als «Ich» ist. [7.]

Merken wir uns noch, dass im Zyklus II-B-5 dem Element 7 die Elemente [5], [6], [7] entsprechen, d.h. wie wir sie genannt haben, die ideal-wahrnehmungsmäßige Triade der siebengliedrigen Lemniskate des Zyklus, im Gegensatz zur dialektischen Triade. Ähnliche Gesetzmäßigkeiten lassen sich auch im ganzen großen Zyklus beobachten, doch so, dass seiner ersten Triade der Unterzyklus II-A entspricht, der zweiten der Unterzyklus II-B-5, und der Unterzyklus II-B auch die zweite Triade sowie das Übergangselement 4 umfasst, wodurch das Wirken des Unterzyklus II-B zugunsten der ideal-wahrnehmungsmäßigen Triade besonders verstärkt wird.

Der dritte Zyklus im Kapitel ist recht klein. Alles Wesentliche in ihm ist in den ersten zwei Zyklen gelöst – in zwei, da dieses Kapitel die Antithese darstellt. Der erste Zyklus bringt es in Verbindung mit Kapitel 1, und dann, in Zyklus II, vollzieht sich der ganze notwendige Kampf der Gegensätze. Der dritte Zyklus ist erforderlich, um dem Kapitel eine Einheit zu verleihen, und auch zur Verbindung mit dem folgenden. Diese Rolle erfüllt die letzte Schlussfolgerung des Zyklus III.

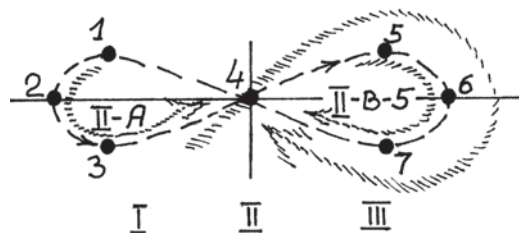


Abbildung 47

Der dritte Zyklus erzeugt auch den Eindruck, dass er die Siebengliedrigkeit des vorhergehenden Zyklus zur Oktave erhebt. Er hat ebenfalls seine „Tonleiter“, doch

es gelingt ihr nicht, sich für uns in der Zeit zu entfalten ^{*)} – die Töne-Elemente verschmelzen wie Obertöne zu einem Akkord (Ton) des gedanklich-willensmäßigen Plätscherns, in dem das methodologische Prinzip gegenüber dem sinngemäßen erheblich überwiegt. In der Diskussion mit den Gegnern des Monismus, doch auch mit jenen der Freiheit, ist nichtsdestoweniger der folgende Hauptakzent gelegt: Wir werden jetzt beobachten, wie das Bewusstsein *lebt*.

ZYKLUS III

1.-2. Ich bin darauf gefasst, dass mancher, der bis hierher gelesen hat, meine Ausführungen nicht «dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft, gemäß findet. **3.** Ich kann dem gegenüber nur erwidern, dass ich es bisher mit keinerlei wissenschaftlichen Resultaten zu tun haben wollte, sondern mit der einfachen Beschreibung dessen, was jedermann in seinem eigenen Bewusstsein erlebt. **4.** Dass dabei auch einzelne Sätze über Versöhnungsversuche des Bewusstseins mit der Welt eingeflossen sind, hat nur den Zweck, die eigentlichen Tatsachen zu verdeutlichen. Ich habe deshalb auch keinen Wert darauf gelegt, die einzelnen Ausdrücke, wie «Ich», «Geist», «Welt», «Natur» und so weiter in der präzisen Weise zu gebrauchen, wie es in der Psychologie und Philosophie üblich ist. **5.** Das alltägliche Bewusstsein kennt die scharfen Unterschiede der Wissenschaft nicht, **6.** und um eine Aufnahme des alltäglichen Tatbestandes handelte es sich bisher bloß. **7.** Nicht wie die Wissenschaft bisher das Bewusstsein interpretiert hat, geht mich an, sondern wie sich dasselbe stündlich darlebt.

Jetzt führen wir, wie in Kapitel 1, eine inhaltliche Kontrolle der von uns geklärten Struktur des Denkens durch (Tabelle 3).

^{*)} Zwischen der Siebengliedrigkeit des Denkens und der musikalischen Tonleiter besteht eine *natürliche* Verwandtschaft; sie besitzen ein und dieselbe geistige Grundlage. Deshalb sind unsere Vergleiche zwischen dem Gedanklichen und dem Musikalischen mehr als Analogien.

	1. Elemente	3. Elemente	5. Elemente	7. Elemente
Zyklus I	Im Menschen spielt sich ein Kampf zwischen seiner höheren und seiner niedrigeren Natur ab	Der Mensch strebt danach, den Rahmen der Natur zu verlassen	Uns reichen die Wahrnehmungen nicht aus; wir suchen Begriffe, welche die Beobachtungen erklären	In der Errichtung einer Brücke zwischen dem Menschen und der Welt besteht das ganze Streben der Menschheit (Kampf um den Monismus)
Zyklus II	Hinter diesem Kampf verbirgt sich der Gegensatz zwischen uns und der Welt	Er tut dies in Religion, Kunst und Wissenschaft	Wenn dabei ein Widerspruch zutage tritt, dann entsteht er in unserem eigenen Bewusstsein	Um sie zu errichten, müssen wir unser eigenes Wesen erforschen
Zyklus III	In der Erkenntnis verwandelt er sich in einen Gegensatz zwischen Methoden: Der philosophischen und der geisteswissenschaftlichen (siehe Motto auf dem Titelblatt)	Und der Mensch muss verstehen, was dabei in seinem Bewusstsein vorgeht, und darf die Frage nicht um des Scheins der Wissenschaftlichkeit willen komplizieren	Hier muss man das Alltagsbewusstsein gebrauchen	Es ist wichtig, das Bewusstsein nicht zu interpretieren, sondern zu sehen, wie es sich stündlich darlebt

Tabelle 3

Wie aus der Tabelle ersichtlich ist, bilden Elemente gleicher Ordnung zusammen genommen in den drei Zyklen dialektische Triaden. In ihnen herrschen freilich nicht Gegenüberstellungen, sondern Beziehungen vor. Dies sind die Triaden der Entwicklung.

In unserer Tabelle haben wir das Material der Unterzyklen nicht berücksichtigt. Wir führen eine allgemeine Kontrollprobe durch. Insgesamt haben sich in unserem Kapitel acht Zyklen ergeben. Vergleichen wir ihre Schlusselemente – also jeweils das *siebte*.

1. Zyklus I.

In der Errichtung einer Brücke zwischen dem Menschen und der Welt besteht das ganze geistige Streben der Menschheit.

2. Zyklus II-A.

Mit dieser Arbeit befassen sich zwei Weltanschauungen: Monismus und Dualismus

3. Zyklus II-B-1.

Die materialistische Weltanschauung ist nicht fähig, ein einheitliches Bild der Welt zu begründen.

4. Zyklus II-B-2.

Dem Spiritualisten ist es nicht gegeben, die äußere Welt aufzuheben (d.h., so fügen wir von uns aus hinzu, er ist nicht fähig anzuschauen!), und deshalb bleibt er Dualist.

5. Zyklus II-B-3.

Der Idealismus von Lange ist phantastisch.

6. Zyklus II-B-4.

Der Monismus, der auf der atomistischen Theorie aufgebaut ist, erweist sich ebenfalls als nicht stichhaltig (Antiindividualisierung).

7. Zyklus II-B-5.

Die Erforschung des Rätsels des Menschen bietet die Möglichkeit, eine Brücke zwischen dem „ich“ und der Welt zu errichten.

Es ist eine siebengliedrige Struktur vorhanden, die zu einer Oktave aufsteigt.

8. Zyklus III.

Der Schlüssel zum Rätsel des Menschen liegt in der Erforschung des Lebens seines Bewusstseins.

So überzeugend demonstriert das lebendige Denken die Gesetze seiner Bewegung. Seine Gesetze aber sind im Grunde die Gesetze des Werdens des Evolutionszyklus.

Nun heißt es noch ein abschließendes Resümee formulieren, um ohne übermäßige Belastung des Gedächtnisses, welche das Anschauen stört, doch der Makrometamorphose folgen zu können, die von Kapitel zu Kapitel verläuft.

Der Mensch erlebt existentiell den zweifachen Charakter seines Wesens. Nachdem er angefangen hatte, über die Welt nachzudenken, fand er sich selbst ihr entgegengestellt, und es keimte in ihm die Frage auf: Haben wir es hier nicht mit einem absoluten Gegensatz zweier Welten zu tun, der geistigen in uns und der physischen außerhalb von uns? Diese Frage versucht man auf den Wegen der Religion, der Wissenschaft und der Kunst zu lösen und lässt dabei in jedem Falle außer acht, dass die Theorie der zwei Welten durch das denkende Bewusstsein erzeugt worden ist. Außerhalb dieses existiert der Dualismus nicht. Das Bewusstsein ist auch eine Form des Seins. Untersuchen wir, wodurch und wie es lebt, zusammen mit allem anderen, was existiert, und dann begreifen wir, warum in ihm die Idee der Zweifheit entstanden ist und was wahrer Monismus, Einheit, bedeutet.

Wesentliche zusätzliche Erklärungen zu Kapitel 2 werden wir bei der Arbeit mit Kapitel 9 finden.

V Der religiös-ethische Charakter der Gedankenmetamorphosen

Wiederholen wir kurz, auf welche Weise die Göttliche Dreieinigkeit sich als Plan und Grundgesetz unseres Evolutionszyklus offenbart. Das Werden entsteht aus dem Ewigen, und sie beide sind durch das Prinzip der universalen All-Einheit umfasst. In der Sprache der Philosophie kann man dies wie folgt beschreiben. Das väterliche Prinzip der All-Einheit ist das Allbewusstsein in-sich-und-für-sich; in der Hypostase des Sohns ist die All-Einheit das universale Sein (Leben) des Allbewusstseins-in-sich-und-für-sich; in der Hypostase des Heiligen Geistes ist die All-Einheit das Dasein des Allbewusstseins-in-sich-und-für-sich. Zu Beginn haben wir ein selbstbedingtes bewusstes Allbewusstsein, dann Bewegung, das Leben (Sein) dieses Bewusstseins, und zuletzt seine Form (das Sein der Form). In Übereinstimmung mit diesen drei Kategorien ist auch das Universum aufgebaut. Das Gesetz seiner Form ist die Grundidee der Welt. Deshalb war Goethe der Ansicht, die Idee sei einzig und ewig; auf sie als Grundform sei die ganze Vielfalt der Ideen zurückführbar, die sich in der Erscheinung offenbaren. Die Grundidee steht höher als das Werden; darum ist sie sowohl am Anfang als auch am Ende der Welt ein und dieselbe. Doch am Ende ist sie von dem Anfang durch das Werden getrennt. Das Werden vereint die Idee der Welt als Form, als das Bedingte mit der durch nichts bedingten All-Einheit. Dieser Art ist das Werden der Freiheit.

Die Idee in der Erscheinung wird zur Mannigfaltigkeit der Formen der Welt (der kosmischen, pflanzlichen, historischen, geistigen usw.). Entsprechend der Klassifizierung der Formen kann man die Klassifizierung der Ideen des Daseins durchführen. Noch mehr: Die Metamorphosen der Formen sind identisch mit jenen der Ideen und umgekehrt. Deswegen ist unsere Analogie zwischen der siebengliedrigen Metamorphose der Pflanze und jener des Denkzyklus, zu der wir im Verlauf unserer vorhergehenden Betrachtung gelangt sind, rechtmäßig. Hegel und Goethe macht der Umstand zu Geistesverwandten, dass der eine von ihnen die reine Idee in der Erscheinung studierte und der andere die Erscheinung der Ideen in den Dingen. Beide bewegten sich aufeinander zu. So steht – um es mit den Worten Rudolf Steiners zu sagen – „Goethe uns gegenüber wie die Geistessubstanz und Hegel wie die Geistesform“ (GA. 113, 28.8. 1909). Zu ihrer Zeit besaßen sie kein Verbindungsglied, das fähig gewesen wäre, ihre Weltanschauungen zu verknüpfen. Sein Fehlen war durch den vorhergehenden Evolutionsprozess der Welt bedingt; diesem ist aber auch zu verdanken, dass es schließlich zustande kam. Zu ihm wurde die Erkenntnistheorie Rudolf Steiners, durch welche die Existenz *der lebendigen Idee, die in den Wahrnehmungen gegeben ist*, begründet wurde. Ihr Werden im Menschen ist sein Freiwerden. Darum geht es auch in der „Philosophie der Freiheit“.

Die Welten-Dreieinigkeit drückte sich auf der Ebene des menschlichen selbstbewussten Seins in der Dreieinigkeit der Erfahrung, der Theorie (Weltanschauung) und ihres Bindeglieds aus: des denkenden „ich“, das ebenfalls zur Introspektion, zur

Selbstbeobachtung fähig ist. Diese zeitlich letzte Erscheinung der Weltevolution zu verstehen ist nur dann möglich, wenn man sich der Erkenntnis der Prinzipien des Werdens der Welt zuwendet, was wir mit Hilfe der Geisteswissenschaft auch zu tun bestrebt sind.

Auf Makroebene ist die Idee der Welt, oder das Dasein des Allbewusstseins in-sich-und-für-sich, mit den sieben Äonen unseres Evolutionszyklus identisch. Ihre Einheit kann man potentiell nennen. Im Zweiten Logos trägt die Welteinheit dynamischen Charakter, im Ersten substantiellen. Gott ist nicht nur an und für sich eins, sondern auch in jeder seiner Hypostasen. Man kann sie als drei absolute Qualitäten erleben, von denen jede die beiden anderen in sich birgt. In der Erscheinung ändern sich ihre Beziehungen und die Ordnung ihres Wirkens, was in den Gesetzen des Weltengebäudes zum Ausdruck kommt.

Die Göttliche Dreieinigkeit tritt aus der Welt des Großen Pralaya als Plan des neuen Weltenalls heraus. Dieser besteht darin, dass der vom Allbewusstsein des Vaters ausgehende Erstimpuls, widergespiegelt und mit Leben versehen im Sohn, und dann im Heiligen Geist Form gewinnend, zum Vater zurückkehrt (widergespiegelt wird), doch so, dass das einheitliche Göttliche Bewusstsein die Vielfalt der bestehenden Bewusstseinsformen erzeugte, mit sich *erfüllte* und, nachdem es sie umgestaltet hatte, in einer höheren Einheit verband. Man braucht nicht nach den Gründen zu suchen, aus denen ein solcher Plan entstand. Das Göttliche Bewusstsein hatte es nicht nötig, irgend etwas mit sich zu erfüllen. „Es hat alles in sich“, so Rudolf Steiner. „Aber das göttliche Bewusstsein ist nicht egoistisch. Es gönnt einer unermesslichen großen Zahl von Wesen denselben Inhalt, den es selber hat.“ (GA. 155, 24.5. 1914.) Allbestimmend für es sind die *Liebe* und die *Freiheit*. Doch indem es Wesen mit sich erfüllt, tritt das Göttliche Bewusstsein mit ihnen in eine *Beziehung* – und jetzt benötigt es sie bereits und strebt danach, sie auf seine Stufe emporzuziehen. Darum bilden Liebe und Freiheit auch die Grundlage der Gesetze des Weltengebäudes. Die Gesetze der natürlichen Entwicklung sind ihre Ableitungen. Die Kräfte der materiellen Welt – Magnetismus, Gravitation etc. -, die im menschlichen Körper wirken, erweisen sich als zwischen den sittlichen Prinzipien des Guten und des Bösen platziert. Die Welt regiert ein *ethisches Prinzip*. Alles geht von ihm aus und kehrt zu ihm zurück.

Der Übergang des Göttlichen Plans ins Stadium der Verwirklichung wird durch die Wesen der Ersten Hierarchie vermittelt, in erster Linie durch die Seraphim. Allein schon ihr Name, sagt Rudolf Steiner, bedeutet, wenn man ihn im Geiste der alt-hebräischen Esoterik richtig versteht, dass sie „die Aufgabe haben, die höchsten Ideen, die Ziele eines Weltensystems entgegenzunehmen aus der Trinität“ (GA. 110, 14.4. 1909.) Und dabei sind die Seraphim die höchsten Wesen der *All-Liebe*. Die eine Stufe niedriger stehenden Cherubim sind die Wesen der *höchsten Weisheit*, die in dieser hohen Sphäre mit der All-Liebe eine Einheit bildet. Sie haben zur Aufgabe, die von der Trinität empfangenen Ziele „auszubauen“. Doch die unmittelbare Verwirklichung der göttlichen Pläne nehmen die Throne auf sich, die Geister des

Willens. Sie besitzen die Kraft, das durch die Cherubim Durchgedachte in eine erste Wirklichkeit umzusetzen. (Ebenda.) Dies vollbringen sie dadurch, dass sie aus höherer Liebe zur Tat „auf dem Altar der Schöpfung“ ihre eigene *Substanz* zum Opfer bringen.

Durch das Wirken der Wesen der Ersten Hierarchie geht die Göttliche Dreieinigkeit allmählich in eine immanente Beziehung zur neuen Gestalt des Weltenalls über. Der Übergang erfolgt durch die Hypostase des Heiligen Geistes, welche der Welt der Göttlichen Hierarchien am nächsten steht. Ihr Angesicht ist es, welches die Seraphim anschauen. Sie eröffnet ihnen die Idee der Welt, den Schöpfungsplan des neuen Evolutionszyklus. Diese Idee (Plan) wenn sie Besitz der Hierarchien wird, „denkt“ die Hierarchie der Cherubim dann „durch“, d.h. verleiht ihr bereits in der Welt der Hierarchien Leben, wodurch das Wirken der Hypostase des Sohnes zum Ausdruck kommt. Schließlich opfern die Throne, oder Geister des Willens, indem sie den Impuls des Vaters vermitteln, ihre eigene Willenssubstanz. Rudolf Steiner beschreibt diesen Prozess auf folgende Art: „Zuerst arbeitete sich der Heilige Geist in die Astralmaterie hinein. Dann arbeitete der mit der astralen Materie verbundene Geist in die Äthermaterie hinein, das ist der Sohn; und dann kommt der Vater, der die physische Dichtigkeit beherrscht. So wird in dreifacher Stufe der Makrokosmos aufgebaut: Geist, Sohn und Vater....“ (GA. 93, 5.6. 1905.) Das beschriebene Prinzip der Schöpfung trägt universalen Charakter und wirkt schon im Verlauf mehrerer Äonen. „Und der Mensch“, so ergänzt Rudolf Steiner, „indem er sich wieder hinaufarbeitet [aus eigenen Kräften; d.Verf.], geht von dem Geist durch den Sohn zum Vater.“ (Ebenda.) Er „geht“ im *sinnlich* offenbarten Manvantara, während sich die oben beschriebene Wechselbeziehung der Trinität und der Hierarchien in den oberen, geistigen Zuständen der Form des Manvantara vollzieht. Und ihnen geht ihrerseits die Erstoffbarung des Vaters gegenüber dem Sohn und des Sohnes gegenüber dem Geist voraus, was in der Welt des Großen Pralaya für alle sieben Äonen unverändert bleibt.

Alle drei aufgezeigten Etappen der Evolution der Welt stehen in einer engen gegenseitigen Beziehung, nach deren Verständnis wir auch die Fähigkeit des menschlichen Geistes begreifen werden, auf sich selbst gestellt zu sein. Die siebengliedrige Lemniskate des Denkens hat als ihr Urphänomen die Lemniskate des Wirkens des Weltprinzips. In der Welt des Großen Pralaya aber wurzelt der Anfang ihres Werdens. Wenn man versucht, ein Bild dieser Wechselbeziehungen zu erstellen, erhellt uns dieses die außerordentlich wesentlichen Besonderheiten des Wegs des Menschen zu Gott, der durch die Sphäre des Denkens verläuft (Abbildung 48).

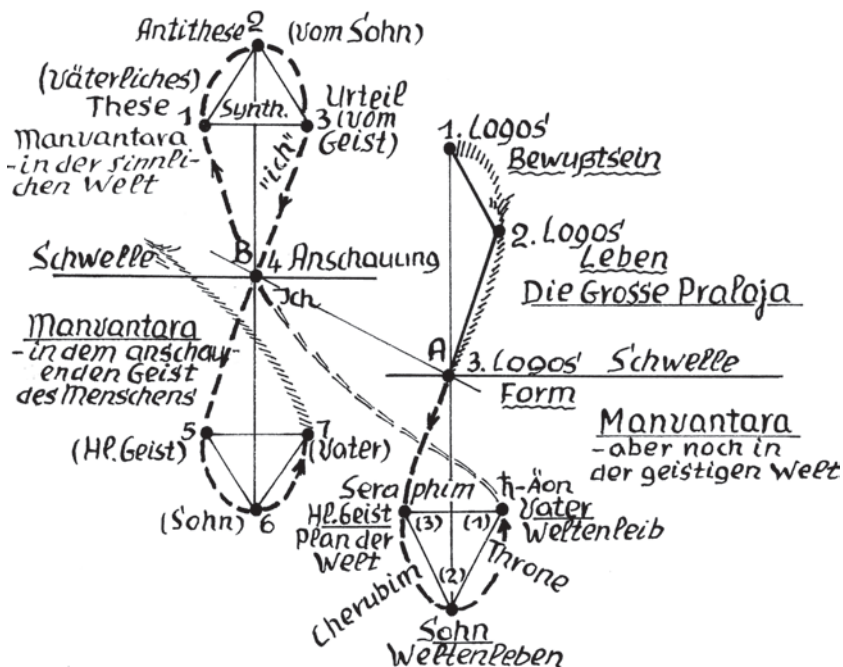


Abbildung 48

Wie aus der neuen Abbildung ersichtlich ist, stellt das, was wir früher in Verbindung mit Abbildung 9a, b erörtert haben, den Anfang des Werdens der Lemniscate der Weltenentwicklung dar. Bei diesem Anfang verwirklichte der Dritte Logos das Überschreiten der Schwelle, welche die Erstoffenbarung vom Prozess der Schöpfung trennte. Und er, der Dritte Logos, der Heilige Geist legte den Grundstein zu dieser Schöpfung dadurch, dass er ihr ihren Plan eröffnete. Zwischen diesen beiden Erscheinungen des Heiligen Geistes trat als Beziehungsgrundlage und Vermittlungsglied die Hierarchie der Seraphim auf. Weiter entfaltete sich die Erstoffenbarung nochmals, doch in umgekehrter Reihenfolge. Von ihr spricht auch Rudolf Steiner im oben angeführten Zitat. Als Ergebnis wurde der substantiell-stoffliche Anfang der Werdung der Welt gelegt – im Vater auf dem alten Saturn.

Die weitere Entwicklung des Manvantara begann immer mehr in die Welt des Andersseins überzugehen. Auf der Schwelle zu ihm, wo im ersten Fall der Heilige Geist stand (Abbildung 48, Punkt A), treten der Reihe nach, von Äon zu Äon, die Wesen der Hierarchie (Punkt B). Am Ende dieses Prozesses bildet sich der Mensch, der dialektisch denkt. Hinter den Triaden seines Denkens steht ganz schattenhaft die Göttliche Dreieinigkeit. In der Dialektik geht der Mensch vom Vater zum Geist, zu den individuellen Urteilen, durch die das niedrigere „ich“ lebt. Wenn es ausreichend stark wird, dann hebt es sich auf und überschreitet im Anschauen (Element 4) die Schwelle des Bewusstseins und metamorphosiert ins höhere Ich, das durch die an-

schauende Urteilskraft lebt. So beginnt der Weg des Menschen vom Geist durch den Sohn zum Vater, der dem Streben aller Offenbarungen der Weltenidee, darunter auch der abstrakten, hin zur All-Einheit den Impuls verleiht.

Auf der Lemniskate des morphologischen Denkens muss sich der Mensch viele Male bewegen, ehe sich bei ihm der Gedankensinn und die anschauende Urteilskraft in voller Kraft entwickeln. Wenn sie jedoch zum Besitz seines individuellen Geistes werden, wohin wird er dann weiter schreiten? In den unteren Teil der Welten-Lemniskate: Zum Manas des Heiligen Geistes, dann zum Buddhi des Sohns und zum Atma des Vaters. Danach wird er als individueller, selbstbewusster Geist auf die Schwelle des Großen Pralaja treten. *)

Solcher Art sind die Beziehungen zwischen dem Phänomen des denkenden „ich“ und seinem kosmischen Urphänomen. Der Unterschied zwischen ihnen ist schlicht und einfach kolossal. Damit sie sich wiedervereinen können, entfaltet sich die Weltenevolution als siebengliedriges System der Äonen (Abbildung 49). Die Göttliche Trinität tritt in eine immanente Beziehung zu ihr, doch so, dass die Subsistenz, das selbstbedingte Dasein des Allbewusstseins, auch hier, anfangs nur im geistigen Phänomen, das von den Hierarchien getragen wird, eine absolute Einheit bleibt.

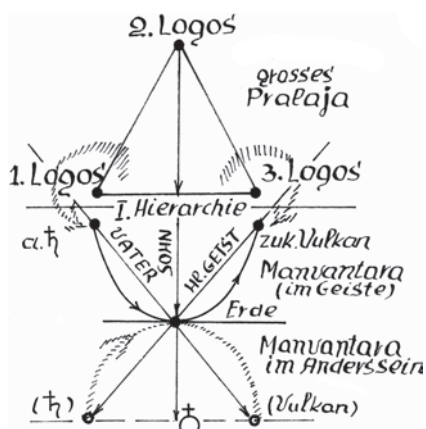


Abbildung 49

Doch danach beginnt das Manvantara sich in der Zeit zu entfalten, dann im Raum. In ihnen offenbart sich das Andere des Allbewusstseins sowie der ganzen Göttlichen Dreieinigkeit. Rudolf Steiner sagt, die höheren Beziehungen, die innerhalb der Trinität stattfinden, erwerben bei ihrem Übergang in das sich materialisierende Manvantara (sein höherer Aspekt „kentert“ gewissermaßen, oder reflektiert sich spiegelhaft im niedrigeren) einen gegenteiligen Charakter. So haben wir im Ersten Logos eine höhere geistige Welt, doch dessen Widerspiegelung im Dritten Logos stellt die „umgekehrte Tätigkeit“ dar, welche „die äußerste geistige Finsternis“ ist (GA. 89, 10.11. 1904). Wir finden sie im Reich der Mineralien sowie im reflektierenden Denken. Das Leben im Ersten Logos, das sich zum Opfer bringt, ist gleichzeitig die Liebe. Im Zweiten Logos ist es „erhaltenes“ Leben. Im Dritten Logos, der natürlich im Manvantara tätig ist, wird es zum „absoluten Verlangen“, zur „Sehnsucht“ nach dem Ersten Logos, zum Streben in seinen Schoß zurück. Schließlich wird der Dritte Logos zur einfachen „Widerspiegelung“ des Ersten Lo-

gischen Phänomen, das von den Hierarchien getragen wird, eine absolute Einheit bleibt.

*) Aus Abbildung 48 wird auch verständlich, dass wir im dialektischen Teil der Lemniskate, wenn auch unbewusst, in der Sphäre der ersten dreieinigen Offenbarung weilen.

gos. (Ebenda.) So ist er im Menschen. In seiner Form des denkenden Bewusstseins führt der Mensch eine geistige, doch der Substanz entbehrende Existenz. In ihm lebt die „Sehnsucht“ nach dem lebens- und lichtvollen Bewusstsein. Kraft dieser Sehnsucht bewegt sich die dialektische Negation, die Aufhebung der Idee in der Widerspiegelung. Die Subsistenz des Allbewusstseins verwandelte sich in der denkenden Form des menschlichen Bewusstseins in Finsternis, doch die Versenkung in die geistige Finsternis wurde (gleich nach der Vertreibung aus dem Paradies) von der Geburt des absoluten Verlangens im Astralleib begleitet. Es erzeugte im Anderssein die Finsternis der niedrigen Begierden, aber das höhere Ur-Verlangen, als Sehnsucht nach dem höheren und individuellen Geist, führte den Menschen auf dem Weg der Entwicklung der dreifachen Seele. Nach dem Mysterium von Golgatha leuchtet das höhere geistige Licht unmittelbar ins Dunkel der seelisch-geistigen Existenz des Menschen, und darum diesem bleibt nichts anderes übrig, als sich zu bemühen, es „aufzunehmen“.

Ins Dunkel der äußeren Existenz versinkt alles, was aus dem Licht des Welten-Allbewusstseins herausfällt. Gerade im geistigen Dunkel verwandelt sich das Opfer der Throne im Äon des alten Saturn in äußerliche Wärme. Das absolute Verlangen offenbart sich in jedem Moment des Werdens als verwandelnde, erneuernde und erhöhende Kraft. Im Menschen erzeugt sie den *Trieb* zum Handeln. Doch das Verlangen besitzt eine Kehrseite, einen Gegenpol, wo sich die Finsternis durch den Wunsch verdichtet, wodurch auch eine grobe Materialisierung der Erde erfolgte. Im Menschen setzt sie sich in den Prozessen des Wahrnehmens und Denkens fort, wenn die lebendige Materie der Nerven mineralisiert wird. Dies ist das Thema des neunten Kapitels der „Philosophie der Freiheit“, auf das wir zur gegebenen Zeit zu sprechen kommen werden – das Thema der Ambivalenz der Motive und Triebfeder zum Handeln.

Die Grundlage des Lebens der Seele und des Geistes im Menschen stellt der dreieinige Leib dar. Seiner Finsternis (dem Unbewussten) steht die formierende Kraft der Welt des dreieinigen Geistes entgegen: Manas – Buddhi – Atma. Das Wirken des Zweiten Logos in dieser Dreieinigkeit drückt sich als Einheit des Bewusstseins (des Lichtes) und des Lebens aus. Christus erhöht, veredelt das Verlangen im Menschen dadurch, dass er in Einheit mit dem Vater auftritt, der das Leben im Sohn zum Opfer bringt. Deshalb sagen wir, Gott sei Liebe. In Einheit mit dem Vater kann Christus sagen: „Mein Ich ist gekommen in die Welt als Licht...“ (Joh. 12, 46), und: „Ich bin das Brot des Lebens“; „Ich bin das Brot, das vom Himmel gekommen ist“; „Ich bin das lebendige Brot“ (Joh 6; 35, 41, 51). Das Licht des Christus-Ich leuchtet in die „Finsternis“ des kleinen „ich“ des Menschen, und nach dem Mysterium von Golgatha, wo Gott Sich zum Opfer brachte, kann es dem Menschen Leben verleihen, wenn er es Christus gleichtut und dieses kleine „ich“ zum Opfer bringt. Nach Golgatha vereinigte sich das Prinzip der universalen Liebe mit der Erde. Der Mensch jedoch gelangt zur Wiedervereinigung mit ihm, indem er die Liebe zum Objekt der Erkenntnis entwickelt, womit das Anschauen beginnt.

Das, was auf die beschriebene Weise mit dem Menschen vorgeht, hat weltumfassende Bedeutung und wurzelt in der Evolution der Welt. Sieben Mal durchläuft das irdische Äon sieben Formzustände und bildet sieben Lebenszustände. Aus den 7 x 7 Formzuständen entsteht im Anderssein eine bestimmte Form des Bewusstseins – das wache, *gegenständliche* Bewusstsein, welches sich auf die Erfahrung der Sinneswahrnehmungen und das begriffliche Denken stützt. Seine innere Struktur ist dreigliedrig. Ihr erstes Element stellt das Väterliche Erbe dar: das bildliche Denken; das zweite ist die eigentliche Gegenständlichkeit, das analytische und reine Denken in Begriffen; das dritte Element beginnt mit der Entwicklung der anschauenden Urteilskraft. Das zweite Element des Bewusstseins muss im Menschen christlich werden, doch in der heutigen Etappe der Entwicklung erfolgt gerade in ihm der stärkste Abfall des Menschen von Gott. Die anschauende Urteilskraft bleibt dem Menschen vorläufig fremd. Ihr Urbild ist im Pfingstfest gegeben, das, dies muss man zugeben, dem Menschen ebenfalls noch fremd und unverständlich ist.

Der zeitweilige Abfall des Menschen von Gott ist durch die Notwendigkeit für den Menschen hervorgerufen, von der natürlichen, objektiven Evolution zur eigenen, zur Ich-Evolution überzugehen. Darin finden wir ebenfalls eine Manifestation der Weltidee: Auf der Stufe des Werdens des menschlichen Ich-Bewusstseins. Ein besonderes Entwicklungsgesetz erteilt sie dazu der ganzen vierten Runde – ihren sieben Formzuständen, in deren viertem wir uns jetzt befinden. Hier vollzieht sich die größte Materialisierung des Geistes, das „Stöhnen des Geschöpfes“ nach Geist erreicht seinen Höhepunkt, doch dabei „scheint das Licht in der Finsternis“ (Joh. 1, 5). Dies ist das lebendige Licht des Allbewusstseins, das die „Finsternis“ der menschlichen Abstraktionen „aufnehmen“ muss. Und sie ist dazu fähig, da sie mit ihm einen gemeinsamen Urquell hat. Wir haben es hier mit den Polen eines einheitlichen Ganzen zu tun. Der Hl. Geist in seinem mächtigen Streben aus der Zukunft hin zum Vater-Gott hat gewissermaßen alle Sphären des Andersseins „durchbohrt“, alle Formen des Gewordenen abgelehnt, im Menschen das Prinzip des Lebens selbst eliminiert, in ihm den nicht durch einen natürlichen Prozess bedingten Tod der Materie hervorgerufen und den Menschen dadurch von ihr befreit, doch... als Schatten des Geistes! Denn der Heilige Geist hat dies im Menschen ohne Beteiligung des Sohns erreicht. „Das Denken“, schreibt Rudolf Steiner, „ist das letzte Glied in der Reihenfolge der Prozesse, die die Natur bilden“ (GA. 2, S. 115). Gleichzeitig bildet es in dieser Reihe eine Ausnahme. Seinem Wesen nach ist das Denken die Tätigkeit des Heiligen Geistes im Menschen; im abstrakten Denken aber ist Er nicht. Dieses ist luziferisiert. Denn der Heilige Geist arbeitet stets mit der Substanz des Vaters, indem er ihr Form verleiht, doch nun entsteht eine Form, in welcher die väterliche Substanz zu ihrem Ende gelangt, stirbt. Deshalb entsteht das Problem: Wie kann man einer solchen Form Leben verleihen?

In einem seiner Vorträge im Jahr 1920 beschreibt Rudolf Steiner den Prozess, im Verlauf dessen das seiner Substanz verlustig gegangene Denken diese von neuem erwerben kann. Er spricht davon, dass die ganze Gestalt des Menschen, bis hin

zum physischen Leib, von Weltenkräften gewoben wird, die aus den zwölf Gebieten des Tierkreises kommen. Wenn wir denken, treten sie in die Sphäre der Wechselbeziehung der Nervenprozesse mit der Blutzirkulation, der Atmung und dem Stoffwechsel. In ferner Vergangenheit, noch vor dem Mysterium von Golgatha, verkörperte sich das Denken, das vom Stoffwechsel im Kopf begleitet war, gewissermaßen in uns, indem es von außen kam und sich mit der Stofflichkeit des Leibes vereinigte. Mit anderen Worten, die alte Weisheit (sie trug wahrnehmenden Charakter) war im Menschen eine Fortsetzung des universalen Prozesses der Verdichtung des Geistes bis zum Zustand der Materie.

Doch schon ab dem 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. entsteht im menschlichen Wesen eine Metamorphose der erwähnten Prozesse, infolge welcher die Denkbilder leer werden. Die Kopftätigkeit beginnt einfach Bilder zu sammeln und das Materielle abzuwerfen. So vollzog sich der Übergang zum rein begrifflichen Denken. In ihm fällt „alles Materielle, das sich an dem menschlichen Innenleben beteiligt hat“, in den Organismus zurück, „und es bleiben allein die Bilder. ... Unsere Seele lebt in Bildern. Und diese Bilder, sie sind dasjenige, was von allem früheren bleibt. Nicht das Materielle bleibt, sondern die Bilder bleiben.“ (A. 201, 16.5. 1920.)

Die Materie, die bei diesem Denken wie Schlacke abgeworfen wird, verschwindet aus dem dreidimensionalen Raum. Ihre Atome, sagt Rudolf Steiner andernorts, gehen ins Reich Ahrimans, und er schafft aus ihnen eine Art Anti-Jupiter, einen Äon leerer Bilder, aus denen als furchtbares Überbleibsel im Äon des Jupiter sich sein Begleiter verdichten wird, der in sich das Reich der Mineralien bewahrt. So schafft der Mensch, indem er bei einem abstrakten Gewebe von Gedanken verharret, ungewollt das Weltenböse.

* * *

Nun ist es notwendig, etwas vom Thema abzuschweifen und etwas zur geisteswissenschaftlichen Vorstellung vom Atom sagen. Auch in dieser Frage muss man weit ausholen. Unsere (vierte) ätherisch-physische Globe (der Formzustand) ist aus vier Arten von Äther zusammengesetzt: Dem Wärme-, dem Licht-, dem chemischen (Klangäther) sowie dem Lebensäther. Durch ihre Tätigkeiten verdichtete sich das Materielle des Planetensystems, das auf der Erde von vier Elementen vertreten wird: Wärme, Luft, Wasser und Erde (ausführlich auf sie eingehen werden wir später). Die Verdichtung der Elemente zum Zustand groben Stoffs war von Anfang des Evolutionszyklus an vorherbestimmt und war in jenem Weltenplan enthalten, den die Seraphim von der Göttlichen Dreieinigkeit übernahmen. Folglich kann man, wenn man in eine übersinnliche Beziehung zu den Elementen und Ätherarten tritt, ein individualisiertes Verhältnis zu diesem Plan der Weltenevolution finden. Davon wussten zu jeder Zeit die großen Eingeweihten – halbgöttliche und menschliche Wesenheiten, welche der allgemeinen Entwicklung der Menschheit erheblich voraus waren. In Übereinklang mit diesem Wissen stifteten sie beispielsweise die Ri-

tuale der Einweihung in den Mysterien, wo sich der Mensch erstmals des individuellen „Ich“ allmählich zu bemächtigen begann. Dazu vertiefte er sich im Altertum in einen lethargischen Zustand, in dem Astral- und Ätherleib sich vom physischen Leib absonderten. Und damals prägte der Schüler alles Hohe, Individuelle, was er vor der Einweihung seinem Astralleib aufprägen konnte (nachdem er ihn von tierischen Neigungen gereinigt hatte), dem Ätherleib auf, d.h. dem Leib des Lebens, durchtränkte ihn mit dem Heiligen Geist und stieg – wie bereits oben gesagt – so auf «umgekehrtem» Wege vom Geist durch den Sohn zum Vater auf. Auf anderem Wege konnte die Weisheit des Manas – das «Wort», wie man damals sagte – nicht in den Ätherleib eindringen. Indem er die Prozedur der Einweihung vollzog, konnte der Schüler seinen Ätherleib nach dem Tod von der Auflösung im Weltenäther bewahren und mit ihm, d.h. individualisiert, bis ins höhere Devachan aufsteigen (siehe GA. 93, 5.6. 1905).

Der mit dem Wort versehene Ätherleib des Eingeweihten übte besondere Wirkung auf den physischen Leib aus und legte in ihn den Plan des kommenden Äons des Jupiters, wo das Physische sich nicht zum Mineralzustand verdichten wird. Rudolf Steiner spricht von den höchsten Eingeweihten der Erde, die auf ihrer Stufe beständig die Arbeit der *Ersten Hierarchie* verrichten, welche den Plan der Welt wahrnimmt und durcharbeitet, und „wenn also unsere Erde am Ende ihrer planetarischen Entwicklung angelangt sein wird, dann werden auch die Meister der Weisheit und des Zusammenklanges der Empfindungen (so nennt man in der Esoterik jene Eingeweihten; d.Verf.) fertig sein mit dem Plan, den sie für den Jupiter ausgearbeitet haben. Und jetzt am Ende einer solchen Planetenentwicklung geschieht etwas höchst Eigentümliches. Dieser Plan wird durch eine Prozedur zu gleicher Zeit unendlich verkleinert und unendlich vervielfältigt. So dass von dem ganzen Jupiterplan unendlich viele Exemplare, aber ganz 'en miniature', vorhanden sind. So war es auch auf dem Monde: der Plan der Erdenentwicklung war da, unendlich vervielfältigt und verkleinert.“

So spricht Rudolf Steiner und fährt fort: „Und wissen Sie, was das ist, dieser verkleinerte Plan, was da im Geistigen ausgearbeitet worden ist? Das sind die wirklichen *Atome*, die der Erde zugrunde liegen. Und die Atome, die dem Jupiter zugrunde liegen werden, sie werden wiederum der ins Kleinste umgesetzte Plan sein, der jetzt in der führenden weißen Loge [der Menschheit] ausgearbeitet wird. Nur wer diesen Plan kennt, kann auch wissen, was ein Atom ist.“ (GA. 93, 21.10. 1905. *)

*) Einige naturwissenschaftlichen Phantasien stellen materialistische Interpretationen hochspiritueller Wahrheiten dar. Solche sind die astronomische Konzeption des Entstehen des Alls als Ergebnis einer Explosion der Erstatome, die eine unermessliche Konzentration erreicht haben, aber auch die Idee des «permanenten» Atoms, das in sich alle Information über den lebenden Menschen enthält und diese in eine neue irdische Existenz überführt.

So wirkt der Tätigkeit Ahrimans im denkenden Bewusstsein des Menschen, wo er bestrebt ist, sich die Atome der sich dematerialisierenden Materie untertan zu machen, die Arbeit der großen Eingeweihten entgegen. Dies ist die Opposition zwischen dem Weltenguten und dem Weltenbösen. Der Mensch befindet sich in ihrem Zentrum, dem Berührungspunkt zwischen Gut und Böse, und hat die Aufgabe, an der *Umwandlung* des Bösen in Gutes mitzuwirken. Traditionell tut er dies im religiösen Kulte, wo sich das Geheimnis der Transsubstantiation der *irdischen Elemente* abspielt. (Auch dieses Geheimnis kann man nicht verstehen, wenn man kein geisteswissenschaftliches Wissen über die Natur der Atome erwirbt.) Doch der Kult allein ist unzureichend, da der Mensch außerhalb seiner Grenzen eine intellektuelle, denkende Tätigkeit verrichtet. Er muss lernen, Gott «im Geist und in der Wahrheit» anzubeten. Die erste Stufe dieses Lernprozesses ist die Erarbeitung des morphologischen Denkens, das auf der idealen Wahrnehmung fußt. *Dank ihm hört der Mensch auf, sich auf die Materie zu stützen, in deren Atomen der Plan des alten Weltenalls, unseres Äons, erschöpft ist.*

Andererseits strebt Ahriman mit allen Kräften danach, den Menschen im Intellektuellen und im Kreis rein materialistischer Vorstellungen gefangen zu halten. Bei seinen Bemühungen appelliert er an die Vergangenheit, an die gewordene Welt, wo die Subsistenz des Väterlichen Prinzips letzten Endes zur dialektischen Subsistenz des in Begriffen denkenden Bewusstseins geworden ist. Dieses Gewordene darf man nicht ablehnen; man kann es nur umgestalten, wenn man versteht, dass das Denken fähig ist, unmittelbar auf die Materie einzuwirken, doch dass auch die Manipulationen mit der Materie auf das Denken Einfluss ausüben. Die Vorstellungen von der Quantennatur des Denkens, von torsionischen Feldern, die eine einzige Eigenschaft besitzen, nämlich die Übertragung von Information, von Neutrino, Photonen, die weder Ladung noch Masse noch magnetisches Moment besitzen, aber dennoch endlos lange existieren, schaffen gemeinsam mit der Denktätigkeit des Menschen die ahrimanische Zukunft des Jupiter-Äons, und im irdischen Äon führen sie das menschliche Bewusstsein zur Symbiose mit den elektromagnetischen Feldern.

In ihrer wahren Bedeutung und Bestimmung müssen sämtliche neuesten Entdeckungen der Physik zur Bestätigung dessen dienen, dass es nichts Geistiges gibt, was nicht auf die eine oder andere Art und Weise in der physisch-ätherischen (im Phänomen des Lebenden) oder der physisch-mineralischen Welt in Erscheinung getreten wäre. Zum Denken darf man nicht von der Materie aus gelangen, es ist sogar in seiner abstrakten Form spirituell; die Materialisierung der Welt war nur eine – wenn auch unvermeidliche – Folge seines Werdens.

* * *

Im bereits zitierten Vortrag vom 16. Mai 1920 (GA. 201) spricht Rudolf Steiner von Parzival als einer Seele, die danach gestrebt habe, ins leere «Bilddasein» des

menschlichen Bewusstseins, das sich herauskristallisieren kann, nachdem vom bildlichen Denken, von den alten bildlichen mythologischen Vorstellungen alles Materielle „abgefiltert“ wird, „Substantialität, Innerlichkeit, Wesenhaftigkeit“ einzubringen. Dazu wird vieles von ihm verlangt: Er muss im Zentrum, in dem die Ritter der runden Tafel des Königs Artus die Wirkungen der zwölf Zodiakkräfte erlebten, in seinem eigenen individuellen Ich stehen und aus ihm heraus seine eigene Tätigkeit entfalten, die jenen kosmischen Kräften entgegengeht. Diese Fähigkeit erwirbt er, indem er eine Beziehung zum Christus-Mysterium findet. Seither sieht sich jedes menschliche Individuum dem von Parzival gelösten Problem gegenüber. Indem er eine polare Inversion der geistigen (ritterlichen) Orientierung der runden Tafel Arthurs vollzog, nahm Parzival auf Mysterien-Ebene die große Metamorphose voraus, als Ergebnis deren die zuvor in den geheimen Heiligtümern der Mysterien vor sich gehende Arbeit am Plan der Weltenentwicklung an die Oberfläche des kulturhistorischen Lebens drang. Goethe und Hegel treten – bereits in der neuen Kulturepoche – in jenes Verhältnis, in dem sich Parzival und Arthurs Kreis befunden hatten. Hegel ist nun der Träger der geistigen Form. Goethe tritt in der Rolle des neuen Parzival als Träger der geistigen Substanz auf. Im Gegensatz zu Hegel wünscht er sich lediglich mit dem substantiellen, wesenhaften individuellen Denken zu befassen. Insofern ist er zugleich Traditionalist und Neuerer, da es nicht um die alte Substanz geht, welche die Gedankenbilder kraft der (im breiten Sinne) natürlichen Gesetzmäßigkeiten erfüllte, die eine individuelle Beziehung zur Pan-Intelligenz ausschlossen. Er sucht nach Wegen, die leeren Formen des reinen Denkens mit neuer Substanz zu erfüllen – der Äthersubstanz des auferstandenen Christus. Im Kulturprozess entsteht eine Widerspiegelung dessen, wovon am Anfang des Johannes-Evangeliums die Rede ist. Der individualisierende Impuls aus der überzeitlichen wesenhaften Welt geht in die ihm durch die kulturelle Arbeit vorbereitete Form ein.

Mit den Worten Johannes des Täufers hätte Hegel sagen können: „Nach mir geht Goethe, der vor mir gewesen ist.“ Schließlich, am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert, erfolgt eine kulturhistorische Polarisierung der alten Mysterien-Beziehung: In der Rolle Parzivals tritt Rudolf Steiner mit der Idee der Freiheit auf, und ihm stellt sich die ganze Form der alten, im Niedergang befindlichen Zivilisation entgegen. Als Rettungsmittel verweist er (nachdem er dafür eine entsprechende Methodologie geschaffen hat) auf die Notwendigkeit, *im Denken subjektiv aufzuerstehen*, wodurch der Anfang jener großen Auferstehung gelegt ist, die Christus der Welt gezeigt hat.

Im Denken bietet sich dem Menschen zum ersten Mal die Möglichkeit, im vollen Sinne des Wortes *seine* und eine schicksalsträchtige Tat zu vollbringen: Sich als denkendes Subjekt aufzuheben und als Subjekt bewusst zu werden, das zur idealen Wahrnehmung fähig ist. Dazu darf von der Reflexion nur das Willenselement bleiben, das es erlaubt, die dialektische Bewegung der Ideen anzuschauen. Eine rein willensmäßige Einstellung des Bewusstseins ist lediglich bei vollständiger Befreiung von jeder Sinnlichkeit möglich, von jeder – bildlich ausgedrückt – «Haarigkeit»

des Hirns, d.h. von der Hingezogenheit zum tierischen Leben der Leidenschaften und Gelüste, die das Denken manipulieren. Wenn das Denken reine Subsistenz^{*)} erwirbt, werden für den Willen günstige Gelegenheiten geschaffen, um seinen reflektiven Charakter aufzuheben und die reine Form des individuellen Geistes mit der Äthersubstanz der Pan-Intelligenz zu erfüllen.

Haben wir dies begriffen, so gelangen wir zum folgender Einsicht: „Wer dem Denken seine über die Sinnesauffassung hinausgehende Wahrnehmungsfähigkeit zuerkennt, der muss ihm notgedrungen auch Objekte zuerkennen, die über die bloße sinnenfällige Wirklichkeit hinaus liegen. Die Objekte des Denkens sind aber die *Ideen*. Indem sich das Denken der Idee bemächtigt, verschmilzt es mit dem Urgrunde des Weltendaseins; das, was außen wirkt, tritt in den Geist des Menschen ein: er wird mit der objektiven Wirklichkeit auf ihrer höchsten Potenz *eins*. *Das Gewahrwerden der Idee in der Wirklichkeit ist die wahre Kommunion des Menschen.*“ (GA. 1, S. 125 f.)

Wenn wir die Bewegung des reinen Denkens anschauen, können wir seine Identität mit dem Willen erleben. Und dies zu tun obliegt uns selbst, da sich unserem anschauenden Geist, dem Ich, auch jenseits der sinnlichen Welt offenbart, dass „die lebendige Idee, die Idee als Wahrnehmung ... allein der menschlichen Selbstbeobachtung gegeben“ ist (GA. 6, S. 206.) Bei einer solchen Selbstbeobachtung wird der Apparat des Denkens zum Organ der idealen Wahrnehmung. Und weil alles auf überindividuelle Grundlage tritt, erscheint das Ich als schöpferisches; es erfüllt das Denken – bereits nach den Gesetzen der künftigen Welt – mit Äthersubstanz, schafft eben diese Gesetze, nach denen die Auferstehung des Stoffs erfolgt: Seine Atome werden mittels der gedanklich-willensmäßigen Schöpfung des Subjekts vergeistigt. In Wirkung tritt das individuelle menschliche Manas, durch welches der Heilige Geist seine segensreiche Botschaft verkündet. Er kündigt von Christus im individuellen Ich des Menschen. Deshalb spricht Christus: «Aber es kommt die Zeit und ist schon jetzt, dass die wahrhaften Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit; denn der Vater will haben, die ihn also anbeten.» (Joh 4, 23). Ihre «Anbetung» besteht in der wirklichen Rettung der väterlichen Substanz vor Ahriman, vor dem Niedersteigen hinter jene Grenze, wo der Erstplan der Weltenschöpfung verzerrt wird.

Wenn wir mit einem solchen Verständnis, mit einer solchen Einstellung an die Arbeit mit dem Denken gehen, beginnt mit uns tatsächlich früher oder später das vorzugehen, wovon H. Leiste mit Fug und Recht schreibt: „Ein Freund der Anthroposophie, der diese schon längere Zeit eifrig studiert hat, erwacht eines Tages urplötzlich zu der ihn tief bewegenden Einsicht, dass er sich der Anthroposophie gegenüber in einer Mysterien-Situation befindet. In dem Augenblick betritt er den Vorhof der Esoterik, der neuen Mysterien. Er weiß jetzt, dass er seine innere Exis-

^{*)} Subsistenz im philosophischen Sinne ist dasjenige, was durch sich selbst existiert, auf sich selber gründet

tenz vollkommen verwurzeln muss in dem geistigen Grunde der 'Philosophie der Freiheit'. Und er spürt, dass sein Freiheitswesen von ihm fordert, auch in der Erarbeitung der Anthroposophie frei, das heißt schöpferisch zu sein. Da erhält für ihn die Tatsache *methodische Bedeutung*, dass die Anthroposophie von ihrem Begründer heruntergetragen wurde bis zu einer 'Philosophie über den Menschen'. Er hat es als ihr Schüler also zunächst nur zu tun mit einer zwar hochspirituellen, aber doch nur erst mit einer Philosophie. Er muss mit Hilfe dieser Philosophie, in ihrem Lichte, sich immer mehr dem Wesen Anthroposophie zu nähern versuchen, aber auf schöpferische Weise. Und er erbildet bei dieser Seelenwanderschaft in seinem Herzen eine eigene sich entwickelnde Philosophie: die anthroposophische Philosophie. ... Die Methode zur Gewinnung der anthroposophischen Philosophie ist die 'Philosophie der Freiheit'.“¹³¹⁾

Die anthroposophische Philosophie ist eine Wissenschaftslehre, die in sich die Gnoseologie mit der Wissenschaft der Einweihung auf der Grundlage einer neuen Lehre von der Seele vereint – der Psychosophie. Dies ist im Grunde die Philosophie des Heiligen Geistes oder auch das Christentum des Heiligen Geistes, von dem Christus wie folgt spricht: «Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird zeugen von mir.» (Joh. 15, 26.) Er geht vom Vater aus den überzeitlichen Höhen aus, wo alle sieben Äonen gleichzeitig existieren, wo der vergangene Saturn und der künftige Vulkan ein einziges Ganzes bilden (siehe Abbildung 49). In der Evolution gibt Er dem Väterlichen Impuls die Formen, von denen die letzte die abstrakt-logische Form des Denken ist. Diese muss man überwinden. Deswegen sagt Christus weiter: «Aber ich sage euch die Wahrheit: es ist gut, dass ich hingehe. (Hier geht es um Auferstehung und Himmelfahrt; d. Verfasser.) Denn wenn ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch. Wenn ich aber gehe, will ich ihn zu euch senden.» (Joh. 16, 7). Er wird künftig zum Menschen auf allgemeinevolutionärem Wege «nicht kommen», um zu seiner individuellen Evolution beizutragen; deshalb muss der Heilige Geist unter den neuen Bedingungen, um den Menschen vor der Väterlichen, objektiven Evolution zu befreien, die für den menschlichen Geist erschöpft ist, von dem auferstandenen Christus „kommen“. Dann wird auch der Mensch im Denken auferstehen.

Um auf der Erde das «ich» zu erarbeiten, sagt Rudolf Steiner, musste der Mensch einen zerfallenden Leib erhalten. – Dies ist der Preis der individuellen Evolution. Doch solange der Mensch in seinem niedrigeren «ich» involviert, ist er nicht imstande, die Tätigkeit der Natur in sich in seine Hände zu nehmen, jenen Schaden zu kompensieren, den er ihr (auch in der Umwelt) durch seine Individualisierung zufügt.

Wir haben es bereits gesagt: Das individuelle Ich ist ein Besitz der hierarchischen Wesen. Sie erwarben es aus dem Väterlichen Weltenprinzip. Das Ich als solches ist der Antagonist des ganzen Andersseins. Deswegen wurde man in den Mysterien des Altertums des Ichs teilhaftig, indem man den physischen Leib verließ. In

diesem Zustand ergoss sich das Väterliche Prinzip in den die Einweihung Durchlaufenden und verlieh ihm das Ich-Erlebnis. Die Eingeweihten der Mysterien wurden nicht zu hierarchischen Wesen, doch waren sie auch nicht einfach Menschen. In ihnen vereinigten sich die irdische und die himmlische Natur; dabei wirkte die himmlische Natur in der irdischen so, wie bei der Entwicklung der physischen Ebene die hierarchischen Wesen wirken: Von oben und mittelbar.

Doch in der Evolution ging der Mensch zu einem Zustand, wo er zwar im physischen Leib verbleiben, aber dennoch ein individuelles Ich entwickeln könnte. Um dabei nicht in Widerspruch zu den Gesetzen der Welt zu geraten, müsste er im Anderssein die Arbeit der Hierarchien an der physisch-materiellen Welt auf sich nehmen. Doch weil im Menschen zuerst das niedrigere «ich» entsteht, das, wenngleich ein Wesen göttlicher Art, diese Aufgabe in höherem Sinn noch nicht zu erfüllen vermag, lehnt es das Anderssein einfach ab, und darum beginnt der in der menschlichen Körperlichkeit eingeschlossene Weltenplan auf den Herrn der Materie überzugehen – Ahriman. Diese Widersprüche allein zu lösen ist der Mensch nicht imstande. Deswegen kam ihm Gott Selbst unter den Bedingungen des materiellen Seins direkt zur Hilfe.

Durch das Mysterium von Golgatha, sagt Rudolf Steiner, geschah es, dass „die Menschenseelen nun sich sagen konnten, nachdem sie durch die Pforte des Todes durchgegangen waren: Ja, wir haben ihn getragen auf der Erde, diesen verfallenden physischen Leib; ihm verdanken wir die Möglichkeit, ein freieres Ich in der menschlichen Wesenheit entwickeln zu können. Aber der Christus hat durch sein Innewohnen in dem Jesus von Nazareth geheilt diesen physischen Leib, so dass er dem Erdendasein nicht schädlich ist, so dass wir mit Beruhigung hinunterschauen können in das Erdendasein, wissend, dass nach dem Mysterium von Golgatha nicht ein unrechter Same hineinfällt in dieses Erdendasein durch denjenigen Leib, den der Mensch zum Gebrauche seines Ich nötig hat. Und so ist der Christus durch das Mysterium von Golgatha hindurchgegangen, um den menschlichen physischen Leib für das Erdendasein zu heiligen.“ (GA. 214, 30.7. 1922.)

Solcher Art ist die Hilfe, die dem Menschen von Gott auf dem Weg der Entwicklung des Ich in der Welt des Anderssein erwiesen wird. Doch darf der Mensch diese Hilfe nicht passiv entgegennehmen, denn das Ich und Passivität sind Dinge, die sich ihrem Wesen nach gegenseitig ausschließen. Für den Menschen ist es nicht ausreichend, dass Christus einfach in ihm wirkt. Wenn er sich auf die Hilfe Christi stützt, muss der Mensch selbständig noch einen Schritt tun: Gleich den Eingeweihten des Altertums muss er die Arbeit der Rettung seines Leibs auf sich nehmen, doch im Gegensatz zu ihnen ganz und gar in der diesseitigen Welt. Um den Menschen bei dieser Arbeit «nicht zu stören», wurde Christus auch unsichtbar, stieg zum Himmel empor, und sandte den Heiligen Geist zur Hilfe, und es obliegt dem Menschen nun, zu diesem im Ich auf dem Weg des Anschauens emporzusteigen. Bei der Erarbeitung der anschauenden Urteilskraft, die sich nicht auf den physischen Leib stützt und diesen auch nicht tötet, sagt sich der Mensch: «Mit dem Hei-

Die Siebengliedrigkeit des anschauenden Denkens ist die Frucht der höchsten Offenbarung; deshalb ist in ihr Gott selbst in Seinen drei Hypostasen gegenwärtig. Mit ihrer Hilfe kann das individuelle Ich dasselbe vollbringen, was in den kirchlichen Sakramenten vor sich geht. Die Anbetung Gottes «in Geist und Wahrheit» bedeutet nämlich keine Ablehnung der sinnlichen Realität und keine Annahme von außen kommender, fertiger Wahrheiten. Das Christentum ist die Religion der Freiheit und nicht des Verzichts auf die Individualität. Es wird nicht eher begriffen, „als bis es bis zur Physik herunter all unser Erkennen durchdringt“ (GA. 201, 16.5. 1920.) Die Erkenntnis beginnt jedoch mit der Erkenntnistheorie, und deshalb fängt auch die anthroposophische Philosophie bei ihr an, christianisiert sie dabei aber.

Der Mensch kann sich nun sagen: In mir wirkt das Prinzip des Vaters. Er half den alten Eingeweihten, das individuelle Ich zu erwerben. Jetzt hat er mich der luziferisierten Dialektik entgegengestellt; Er Selbst hält sich jedoch hinter ihr zurück. Mag das begriffliche Denken auch substanzlos sein, so bin ich doch in ihm aus Gott als Individualität geboren. Nun sehe ich mich zwei Alternativen gegenüber: Durch das Denken auch im niedrigeren «ich» zu sterben, da die Materie unter dem Einfluss seiner verneinenden Kraft degradiert, oder in Christus zu sterben. Im zweiten Fall muss ich den Tod in einen Prozess umwandeln, der die Leiche des Denkens wieder belebt. Dann gelange ich zu einem neuen Bewusstsein und werde mit dem Heiligen Geist auferstehen – im höheren Ich. „Der Vater ist der ungezeugte Zeuge“, sagt Rudolf Steiner, „der den Sohn hereinstellt in die physische Welt. Aber zu gleicher Zeit bedient sich der Vater des Heiligen Geistes, um mitzuteilen der Menschheit, dass im Geiste erfassbar ist das Übersinnliche, auch wenn dieser Geist nicht geschaut wird, sondern wenn dieser Geist nur innerlich auch sein abstraktes Geistiges *zum Lebendigen hinaufarbeitet*, wenn er durch den ihm innewohnenden Christus den Gedankenleibnam... zum Leben erweckt.“ (GA. 214, 30.7. 1922.)

In diesen Worten Rudolf Steiners finden wir eine Beschreibung der inneren, geistigen, göttlichen Seite dessen, was wir äußerlich, diesseitig, als siebengliedrigen Zyklus erforschen, als Einheit des morphologischen Denkens. Auf Abbildung 50 haben wir beide seine Seiten zugleich dargestellt. Und wir können nun sagen, dass gerade als Widerspiegelung der komplizierten Wechselwirkung der Göttlichen Dreieinigkeit die siebengliedrige Metamorphose des Denkens entsteht, in welcher das Intellektuelle fähig ist, sich noch vor dem Eintreten der übersinnlichen Erfahrung in das Lebendige des Geistes einzuarbeiten. Das väterliche Prinzip überwiegt im dialektischen Teil der Metamorphose, doch (wie in der Evolution) erstreckt es sich bis zu ihrem Ende, indem es als Grundlage des begrifflichen Prinzips auftritt. Der Heilige Geist überwiegt in der letzten, anschauenden Triade der Metamorphose, doch erstreckt er sich (wie in der Evolution) bis zu ihrem Anfang, wobei er sich in den Formen ihrer Elemente ausdrückt, in der Form des Denkens, das sich von Element zu Element ändert, d.h. er wirkt auch in den Verbindungen der Elemente als die Gesetze ihrer Metamorphosen.

Den Sohn führt der Vater bereits von Beginn ihres Werdens an in die Welt ein. Im System der sieben Äonen tritt der Sohn als Regent *dreier* von ihnen auf – *jener, die eine Schlüsselrolle beim Werden des Menschen spielen*: Jenen der Sonne, der Erde und der Venus. Christus offenbart deshalb innerhalb des Evolutionszyklus die gesamte Fülle der Göttlichen Dreieinigkeit. Dies ist vorwiegend *Sein* Evolutionszyklus. Im Denkzyklus findet dies seinen Ausdruck darin, dass durch den Christus-Impuls in ihm das *zweite*, das *vierte* und das *sechste* Element gelenkt werden, jene Elemente, deren Natur der Natur der *Verbindungen* der Elemente nahe steht, d.h. der Gesetze der Metamorphose. – Doch solche sind auf Makro-Ebene auch die drei erwähnten Äonen. Christus offenbart der Welt das absolute Ich. Es ist dynamisch, wirkt in allen Metamorphosen. – Die erwähnten Elemente bilden auch eine Identität mit der Wirkung des denkenden «ich», das von Umwandlung zu Umwandlung geht. In der dialektischen Triade verneint das «ich» das Gewordene, indem es sich mit der Antithese identifiziert; im Anschauen (Element 4) versucht es sich selbst zu verneinen, um als höheres Ich in der Welt der intelligiblen Wesen wiedergeboren zu werden, der individualisierten Gedankenwesenheiten. Dies ist der Sinn dessen, dass man sich durch den im Menschen lebenden Christus in die lebendige Geistigkeit einarbeitet. All diese drei Elemente bilden im Maße der Schaffung des höheren Ich eine Einheit. Als Urphänomen dieser Dreieinigkeit tritt in der Gesamtheit des siebengliedrigen Wesens des Menschens der dreieinige Geist auf: Manas, Buddhi und Atma. Im morphologischen System des Denkens muss er christianisiert werden. Und dies geschieht, wenn das Manas in der Antithese den Sündenfall der Idee negiert, die in der gewordenen, stehengebliebenen These ausgedrückt ist. Das Buddhi negiert im Anschauen die ganze nervlich-sinnliche, materielle Grundlage des Subjekts, was nur in dem Fall fruchtbringend sein kann, dass es nach dem Prinzip geschieht: In Christus sterben wir. Dann aufersteht der denkende menschliche Geist, nachdem er eine Reihe von Negierungen durchlaufen hat, als intelligibles Wesen, und als solches kann er zur Väterlichen Grundlage der Welt zurückkehren, sich zu ihr emporschwingen. Hier beginnt in uns das Atma zu wirken: Das höhere Ich schreitet zur Umwandlung der Körperlichkeit.

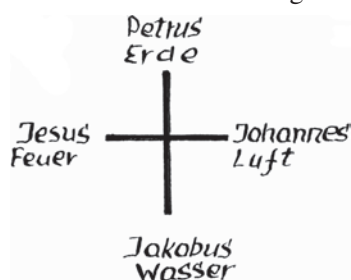


Abbildung 51
(Entspr. GA. 93, 22.05.1905)

So tritt Christus durch die denkende Tätigkeit in seiner Rolle als Erretter hervor, als Kraft, die dem Menschen hilft, die Erbsünde zu überwinden. Rudolf Steiner sagt: „Wer das Kreuz auf Golgatha schaut, der muss zugleich die Trinität schauen, denn der Christus zeigt in Wirklichkeit in seinem ganzen Verwobensein mit der irdischen Menschheitsentwicklung die Trinität.“ (Ebenda.) Im Denkzyklus drückt sich dies im «Verwobensein» der erwähnten drei Elemente (2, 4 und 6) mit den übrigen vier aus. Die beiden ersten davon wurzeln in der Vielfalt des Inhalts der gewordenen Welt (Elemente 1 und 3), die beiden letz-

teren weben den Inhalt des künftigen Welt der *menschlichen* Gedankenwesenheiten (Elemente 5 und 7). Im siebengliedrigen Wesen des Menschen wurzeln diese vier Elemente in seiner dreieinigen Körperlichkeit und in dem auf ihrer Grundlage entstehenden, in Begriffen denkenden «ich». Das Urphänomen dieser vier Elemente kann man im Kreuz von Golgatha sehen. Dieses ist nämlich das Weltenkreuz, auf dem nach den Worten Platons die Weltenseele gekreuzigt ist, doch auch das individuell bewusst gewordene dreieinige Fleisch eines jeden Menschen, das aus den Elementen Feuer, Luft, Wasser und Erde gewoben ist.

Auf dem Berge Tabor, sagt Rudolf Steiner, wurde dieses Kreuz von drei Aposteln und Jesus selbst repräsentiert; sein Element war das Feuer – das Element des Ich (Abbildung 51).

* * *

So finden wir in der Hierarchie der siebengliedrigen Metamorphosen die Weltenentwicklung, die sich sowohl auf makro- wie auf mikrokosmischer Ebene nach denselben Prinzipien vollzieht. Die äußersten Grenzen dieser Ebenen, d.h. die Grenzen des in Erscheinung tretenden Weltalls, bilden die siebengliedrigen Einheiten des Evolutionszyklus und der Logik des anschauenden Denkens. Die Basis, auf der sie sich wiedervereinen, ist der siebengliedrige Mensch – eine geistig-organische Ganzheit, ein System. In ihm gelangte die Weltenentwicklung in ihrem hauptsächlichen Wesen, dem Ich, in einen Zustand der Krise, die nur bei Teilnahme des Menschen selbst lösbar ist. Als Hilfe wurde ihm von Gott Selbst ein besonderes Gebet geschenkt, das dazu imstande ist, sein ganzes siebengliedriges Wesen mit den Kräften der Wiedergeburt, der Verklärung zu durchdringen. Wir denken an das Vater-unser. Rudolf Steiner enthüllt dessen esoterischen Sinn, wodurch seine Wirksamkeit beträchtlich erhöht wird.

Seiner Struktur nach bildet das Gebet zwei geometrische Figuren (Gott geometrisiert!), die in der Zahlen- und Symbolesoterik besonders tiefen Sinn besitzen. *) Sowohl die Figuren als auch die Elemente des Gebets hat Rudolf Steiner in Form einer Abbildung dargestellt, die wir hier wiedergeben wollen (Abbildung 52). Die Schlussworte des Gebets tragen zum Aufstieg des siebengliedrigen Wesen des Menschen in die Sphären der Lebenszustände (Runden), Bewusstseinszustände (Äonen)

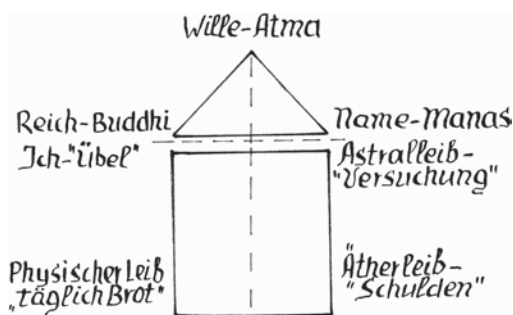


Abbildung 52 (GA. 96, 28.1.1907)

*) Sie waren auch in der alten pythagoräischen Schule bekannt.

und Formzustände (Globen) bei: «Denn Dein ist das Reich und die Kraft (Macht) und die Herrlichkeit (Glorie)» (siehe Abbildung 24), – d.h. zum Aufstieg auf den Stufen der Evolution. (siehe GA. 93a, 27.10. 1905).

Ist uns dies alles bewusst, so beginnen wir tiefer zu verstehen, weshalb das Vaterunser das wichtigste christliche Gebet und der Eckstein des wichtigsten kirchlichen Sakraments ist – der Messe, bei welcher sich die Verwandlung der irdischen Stoffe und die Kommunion vollziehen. Der dreieinige höhere Geist des Menschen vereint die vier Teile der Messe, wodurch er die Verklärung, die Vergeistigung, die Erhöhung des „Vierecks“ des menschlichen Wesens bewirkt.

Im Verlauf der irdischen Inkarnation durchläuft der Mensch zwei Mysterien: Das Mysterium der Geburt sowie jenes des Todes. Sowohl das eine als auch das andere weisen jeweils vier Teile auf. Das Mysterium der Geburt beginnt mit dem Abstieg des Menschen aus der Gemeinsamkeit mit dem Geist in den irdischen Leib. Danach vollzieht sich der Eintritt in die Verwandtschaft mit der Materie. Als drittes erfolgt die Anpassung an die Erde, an ihre zentralen Kräfte. Schließlich erwirbt der Mensch die Fähigkeit der Rede.

Dem Mysterium des Todes, dem anderen Pol des Lebens, nähern wir uns, so Rudolf Steiner, indem wir den „umgekehrten“ Weg gehen, anfangen von der Gabe der Rede. Dies ist denn auch der erste Teil der Messe: Das Lesen des Evangeliums. Dieses wird bisweilen durch eine Predigt ergänzt, die man nicht intellektualisieren darf, da sonst in den Hörern (kraft der Gesetze der Dialektik) Widersprüche entstehen werden. Die Predigt muss die Substanz des Sprachgenius (eines übersinnlichen hierarchischen Wesens) in sich bergen.

Beim Ritual der Messe wird des weiteren ein unblutiges Opfer dargebracht, die Verbrennung von Weihrauch. So wird ein Gegengewicht zu den zentralen Kräften der Erde geschaffen, was dem Menschen dabei hilft, sich der Peripherie des Geistes anzupassen – dem Sein in der Materie (jedoch auch im Intellektualismus), ohne sich von ihr unterjochen zu lassen. Hier findet eine polare Inversion von Geburt und Auferstehung statt. Aus dem geistigen Zentrum der Welt wird der Mensch geboren und steigt auf ihre materielle Peripherie hinab. Doch indem er hier zum Ich-Zentrum wird, erlebt er die geistigen Weiten der Welt (das Gebiet des geistigen Tierkreises, ja sogar das, was höher als dieses steht), als eine Art Sphäre, die grenzenlos weit von ihm entfernt ist. Die Darbringung des Opfers geschieht so, dass dem beim Verbrennen des Weihrauchs aufsteigenden Rauch die *Form* der ausgesprochenen Wörter verliehen wird. So trägt der Mensch zur *Herrlichkeit* der Welt bei.

Im dritten Teil der Messe vollzieht sich die Verwandlung der Materie, ihre Vergeistigung. Durch welche Kraft erfolgt diese? „...genau wie die peripherischen Kräfte nach dem Zentrum wirken, wenn wir von der Geburt reden, wirken jetzt die Kräfte, die wir schon angerufen haben, in der Opferung nach der Welt (in der Richtung von uns; d.Verf.) hinaus. Sie wirken, weil wir dem Rauch anvertraut haben unser Wort. Sie wirken jetzt vom Zentrum aus und sie tragen das entmaterialisierte Wort hinaus durch die Kraft der Rede selber, und dadurch kommen wir in die Lage,

das vierte zu vollführen, das Gegenteil des Herabkommens (auf die Erde; d.Verf.): die Vereinigung mit dem Oberen, die Kommunion.“ (GA.343, S. 178 f.).

Beide Mysterien zusammen bilden eine siebengliedrige Einheit, denn sie vereinigen sich im Menschen, und dieser ist siebengliedrig. Ferner fügen sie sich in die siebengliedrige „Schale“ der Evolution ein, welche für den Menschen, der bewusst am *Sakrament der Entwicklung* teilnimmt, die Schale des Grals ist, die in sich die Hostie des Abendmahls birgt – das Leben Christi selbst. Das hier Dargelegte lässt sich auch in Gestalt einer Abbildung veranschaulichen (Abb. 53).



Abbildung 53

Die Oberfläche, die Form der Schale des Grals (der Schale des Abendmahls^{*)}) ist die Göttliche Herrlichkeit; der in ihr enthaltene Wein (das Wasser) des Abendmahls ist das Himmelsreich, oder das Leben; die Oblate ist die Kraft des Himmelsreichs, die in sich das Leben und die Herrlichkeit vereint. In ihr gilt: „Ich und der Vater sind eins.“

Als Ergebnis der Vereinigung beider Mysterien involviert der Mensch aus seiner objektiven Entwicklung, die ihn in das „Dunkel“ der materiellen Welt geführt hat, die geistige Kraft, die ihn abermals in die höheren Sphären des Seins erhebt. Die Natur wird dabei geheiligt, wird (wie schon zuvor) vom Geist durchdrungen, der aus den Höhen niedersteigt. Der Mensch waltet bei diesem Prozess lediglich als Vermittler – als Priester oder Opferpriester.

Das Christentum der Zukunft mit seiner Anbetung Gottes „im Geist und in der Wahrheit“ verwandelt den individuellen Menschen in Altar und Priester zugleich; und die Substanzen zur Verwandlung werden der Seele des Menschen selbst entnommen. Nicht zufällig war bei den mittelalterlichen Alchimisten-Rosenkreuzern

^{*)} Wir erinnern daran, dass sie die Schale des Heiligen Abendmahls war und dass Joseph von Arimathia auf Golgatha das Blut des Heilands sammelte.

die höchste Tätigkeit bei ihrem Umgang mit den Elementen das Lesen der Messe (vgl. GA.343, S. 122). Im individuellen Kult, der auf die Zukunft ausgerichtet ist, dient als Altar das sich im Kopfgebiet entwickelnde ätherische Zentrum – das „ätherische Herz“, und als Theurgie der Aufstieg von der Reflexion zum anschauenden Geist und zum imaginativen Bewusstsein. Die Verwirklichung eines solchen Christentums ist seit dem Beginn der Epoche des Erzengels Michael (ab 1879) für viele möglich geworden. Dazu muss man lernen, nicht abstrakt, sondern in der Trinität zu denken, wo als Verbindungsglied aller Gegensätze Christus auftritt (vgl. Abb. 50). Er als auf Erden verkörperter Lebensgeist muss die herrschende Stellung in unserem dreieinigen Geist einnehmen, zum höheren Gesetz werden, das die Metamorphose des „Vierecks“ des Leibs und des „ich“ mit Hilfe des „Dreiecks“ des Geistes hervorruft, das in der gesamten Siebengliedrigkeit des Denkens hervortritt. Die Spitze dieses „Dreiecks“ muss nach unten weisen, und da es sich in der Dynamik der Entwicklung befindet, wird es mit zunehmender Verklärung des „Vierecks“ unter dem Einfluss des höheren Ich des Menschen mit der Zeit eine Stellung einnehmen, bei der die Spitze oben liegt (siehe im weiteren Abb. 54).

Da diese Tätigkeit des Geistes in uns die Fortsetzung des objektiven Welten-Evolutionsprozesses ist, metamorphosiert sich die Struktur des siebengliedrigen Menschen. Sie nimmt ein anderes Aussehen an als jenes, das Rudolf Steiner auf der Abbildung zeigt, die bei uns die Nummer 52 trägt. Das dort Dargestellte drückt die Konstellation der Schöpfung in ihrer Beziehung zum Schöpfer aus. Es ist dies, wenn man so sagen darf, die Grundstruktur, aus welcher der Prozess der Entwicklung des Menschen ausgeht und zu welcher er zurückkehrt. Der Entwicklungsprozess selbst ist jedoch durch eine andere Lage und Beziehung der Göttlichen Dreieinigkeit zur Schöpfung bedingt. Diese Lage und Beziehung sind auf den Abbildungen 26, 27 und 30 dargestellt, und wir haben ihr Werden bereits beschrieben.

Auf diese Weise entspricht das Wirken des dreieinigen Geistes in den vier Gliedern des Menschen und in den Siebengliedrigkeiten der Denkzyklen voll und ganz dem Prozess der Weltenevolution. Gegenseitige Beziehungen solcher Art tragen unbedingt religiösen Charakter. Das Ziel der Entwicklung, wie auch jenes der Religion, besteht ja in der Vereinigung des Menschen mit Gott. Können wir den neuen Denkprozess religiös erleben, so gleicht er einer Messe, die wir in uns selbst zelebrieren. Das Lesen des Evangeliums entspricht in diesem Falle der Aufstellung der Anfangsthese. Diese stellen wir ja auf, indem wir von den Aufgaben der Erkenntnis ausgehen, die für uns Gotterkenntnis und Selbsterkenntnis ist. Sie ist die Frucht unseres „ich“ und gleichzeitig der Bote des Geistes – der Schatten des intelligiblen Wesens. Dann kann die Synthese als Verbrennen des Weihrauchs, als Opferung erlebt werden. Als Urteil gehört sie uns, und wir bemühen uns, sie (als Phänomen des irdischen Geistes) in den Weltenäther einzufügen, „einzudenken“, den Denkprozess vom physischen Leib loszureißen und somit mit der „Begleichung“ „unserer Schulden“, mit der Überwindung der Erbsünde zu *beginnen*.

Beim Übergang vom dritten zum fünften Element des Denzkyklus beginnt der Prozess der Transsubstantiation des niedrigeren „ich“, und ins uns vollzieht sich das Goethesche „Stirb und Werde“. Als Ergebnis dieses Prozesses muss sich der Astralleib reinigen, und es müssen die inneren und äußeren Versuchungen überwunden werden, damit die reine Liebe zum Objekt der Erkenntnis uns mit ihm zu Einem vereint und es uns seine Idee in der ideellen Wahrnehmung eröffnet. Auf dieser Stufe erfolgt die Transsubstantiation, die Verwandlung des ganzen menschlichen Wesens, und dessen höchste Frucht ist das „ätherische Herz“ (siehe Abb. 45). Dieses ist im Grunde die Schale des Grals, die wir innerhalb unserer selbst erwerben. In ihr finden wir die Hostie: Die begrifflichen und sittlichen Intuitionen, von denen im zweiten Teil der „Philosophie der Freiheit“ die Rede ist. Dies steht keinesfalls im Widerspruch zu unserer früheren Aussage, dass das Ätherhirn einen Altar des spirituell-gedanklichen Kultes darstellt. Die Verhältnisse in einem so gearteten Kultus vergeistigen sich so sehr, dass dasjenige, was als Altar für den Vollzieher des Kultes dient, gleichzeitig die Schale für die höheren Geistesgaben ist. Ein Mensch, der alles tut, um Intuitionen zu erhalten, kann diese dennoch nicht zwingen, ihm zu erscheinen. Rudolf Steiner sagt: „Wer weiß, dass der Mensch bei jedem Gedanken einen göttlichen Strom in sich einströmen lässt, wer sich dessen bewusst ist, der erhält als Folgeerscheinung die Gabe der höheren Erkenntnis. Wer weiß, dass Erkenntnis *Kommunion* ist, der weiß auch, dass sie... sich symbolisiert in dem Abendmahl. ... (man) muss sich würdig und fähig machen zu der Erkenntnis.“ (GA.266/1, S. 48).

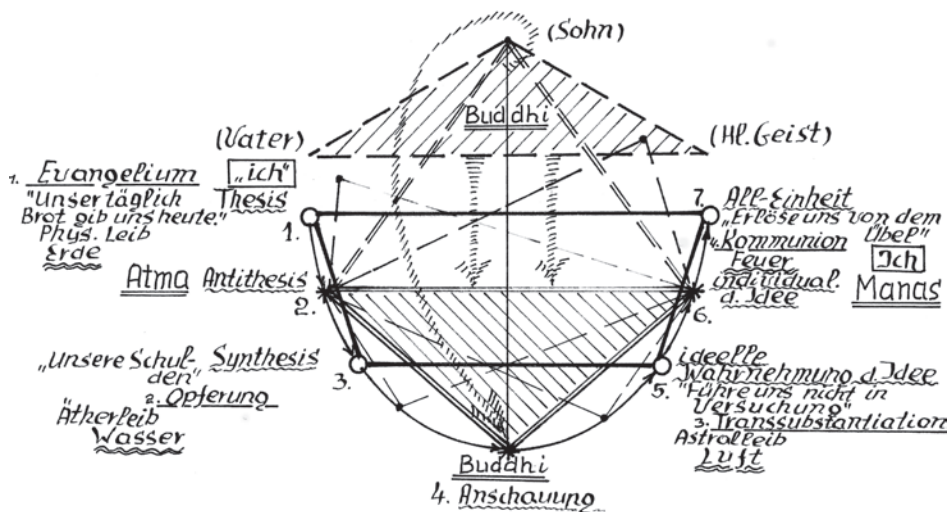


Abbildung 54

Beim Prozess ihrer neuen Verwandlung nimmt die Struktur unseres Denkens Ähnlichkeit mit der Schale der Evolution an. Und es ist (wie aus Abb. 54 ersichtlich) bemerkenswert, dass sie in diesem Fall in uns ganz „durchziselirt“, „durch-

geprägt“ durch die Tätigkeit des höchsten Punktes des Göttlichen Dreiecks ist, d.h. *durch die Tätigkeit Christi* (siehe auch Abb. 26, 27). Solcher Art ist die Wirkung des „Vaterunser“ im Menschen, wenn man an es herantritt, um „im Geist und in der Wahrheit“ Gott zu dienen. Wir finden die – auf Abb. 54 dargestellte – esoterische Struktur dieses Gebets anders, als sie von Rudolf Steiner gegeben wird. Dies lässt sich dadurch erklären, dass es in jenem Fall dazu berufen ist, den Menschen in Beziehung mit dem in Ewigkeit herrschenden Vater der Welt zu bringen, mit seiner ersten Offenbarung (vgl. Abb. 52). Deshalb ist der göttliche Manas in dieser Struktur dem Astralleib des Menschen und dem „ich“ angenähert. In unserem Fall betrachten wir das Gebet in der Dynamik einer solchen individuellen Entwicklung, bei der nicht unser „ich“, sondern das Ich Christi, des Herrn des Reichs, uns verklärt, angefangen *beim physischen Leib und dem abstrakten Denken*, und wir mit allen Kräften unseres Bewusstseins bestrebt sind, auf Ihn zuzuschreiben.

Die Göttliche Dreieinigkeit wirkt in uns als unser höherer dreieiniger Geist, den wir in Zukunft bewusst besitzen werden. Im siebengliedrigen Zyklus des Denkens wirkt er in den Elementen der Negation, des Anschauens sowie der Individualisierung der Idee: auf der Achse unseres Aufstiegs vom niedrigeren „ich“ zum höheren. Dies ist das Dreieck der Sich-Selbst-Erschaffung. Wenn wir das Denken metamorphosieren, *senkt sich* das Göttliche Dreieck, das sich anfangs auf unseren physischen Leib und das höhere Ich stützt, in die Tiefe unseres Wesens und beginnt sich auf den Äther- und Astralleib abzustützen, im einen Fall (Antithese) nach dem Prinzip: „Ich und der Vater sind eins“ , im anderen (Element 6) nach dem Prinzip: Ich sende euch den Geist, den „Tröster“. Gerade in dieser Konstellation führt uns das Göttliche mit sich in geistige Höhen; wir beginnen Gott „im Geist und in der Wahrheit“ anzubeten, was uns zum Erwerb des individuellen Manas führt, d.h. zum Werden zur zehnten Hierarchie.

Die Metamorphosen des von uns beschriebenen Denkens durchdringen das menschliche Wesen bis hin zu seinen organischen Strukturen und Funktionen. Denn wenn wir uns vom Denken im Leib befreien, muss sich in ihm auch das Verhältnis von blauem und rotem Blut ändern, die Beziehung zwischen Atmen und Blutkreislauf. Die Überwindung der Erbsünde bedeutet ja, dass sich in uns der biblische „Baum des Lebens“ mit dem „Baum der Erkenntnis“ wiedervereinigt. Auf sie stützt sich im Grunde genommen in uns auch das Dreieck der Selbstverwandlung. Doch diese Fragen werden wir erst in den letzten Kapiteln behandeln, da wir zuvor die dafür unabdingbare Vorbereitung durchlaufen müssen.

Die Vereinigung der beiden Paradies-Bäume, die sich nach dem Sündenfall des Menschen getrennt haben, bedeutet, dass das individuelle Bewusstsein mit echtem Sein ausgestattet wird. So weit kann uns die Logik des anschauenden Denkens führen. Ihr Erwerb geschieht ursprünglich auf begrifflicher Ebene, führt uns jedoch zur höheren Erkenntnis, die von einer Verwandlung von Seele und Geist begleitet wird, zur individuellen Freiheit.

Zum Abschluss dieses Kapitels gilt es nochmals daran zu erinnern, dass in der Welt des Großen Pralaya die Dreieinige Gottheit Sich als Fünfgliedrigkeit offenbart (vgl. Abb. 40), und dass diese letztere das höhere Urphänomen des Menschen ist, der Makroanthropos. Er ist es, der sich im Manvantara wie auf zwei Säulen, auf den „Baum des Lebens“ (rotes Blut) und den „Baum der Erkenntnis“ (blaues Blut) „stellt“. In der Kulturgeschichte sind zwei besonders markante Vertreter dieser „Säulen“ Goethe und Hegel. Die Geisteswissenschaft Rudolf Steiners vereint sie mit Hilfe des Pentagramms des Mikroanthropos, der nach den Gesetzen der Logik des anschauenden Denkens denkt. Diese ist in ihrer Verwirklichung *die Religion des denkenden Willens*, denn das Denken muss in diesem Fall geheiligt sein und zu reinem Willen werden (Abb. 55).

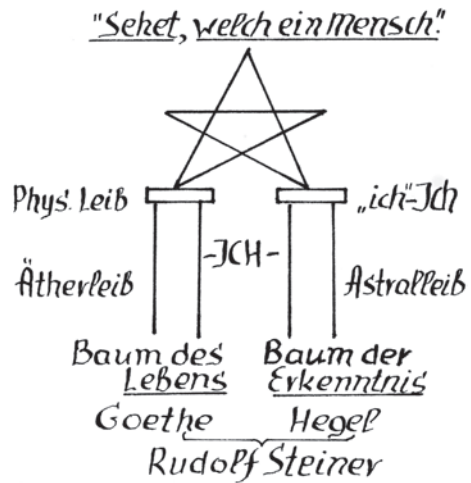


Abbildung 55 (entsprechend den Abbildungen 26 und 54)

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 3. Das Denken im Dienste der Weltauffassung

Bei Rudolf Steiner finden wir zwei Charakterisierungen der „Philosophie der Freiheit“, die zum Verständnis unserer Arbeit besonders wichtig sind. Rudolf Steiner sagt, dass dieses Buch im Grunde „nur eine Art Partitur ist und man in innerer Denktätigkeit diese Partitur lesen muss“ (GA.322, 3.10.1920). An anderer Stelle, nämlich in seiner „Geheimwissenschaft im Umriss“, schreibt Rudolf Steiner im Kapitel „Die Erkenntnis der höheren Welten“, dass in Werken wie der „Philosophie der Freiheit“ oder in den „Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung“ aufgezeigt werde, was das Denken erreichen könne, wenn es „sich nicht den Eindrücken der physisch-sinnlichen Außenwelt hingibt, sondern *nur sich selbst*. ... Sie [diese Schriften] bieten dasjenige, was das Denken gewinnen kann, wenn es sich erhebt über die sinnliche Beobachtung, aber noch den Eingang vermeidet in die Geistesforschung. Wer diese Schriften auf seine ganze Seele wirken lässt, der steht schon in der geistigen Welt; nur dass sich diese ihm als Gedankenwelt gibt.“ (GA.13, S. 343 f.)

In diesen Büchern wird somit die Praxis des *Einweihungsweges* angeboten, und diese ist ihrem Charakter nach dem künstlerischen Schaffen verwandt. Letzteres erhebt sich nämlich auch über die sinnliche Beobachtung, und indem es eine Erscheinung der „diesseitigen Welt“ bleibt, offenbart sie durch sich übersinnliche Realität. Doch kann sie diese auch nicht offenbaren. Wenn beispielsweise ein Dirigent die Partitur einer Symphonie vor sich hat, kann er vor die Musiker ein Metronom stellen und ihnen auftragen, streng nach dessen „Anweisungen“ zu spielen. Wann und mit welchen Instrumenten sie ins Spiel einfallen müssten, fügt er hinzu, stehe ja alles auf den Notenblättern. Es ist ganz offensichtlich, dass bei einer solchen Darbietung der Symphonie nie und nimmer ein Kunstwerk entstehen kann.

Dasselbe lässt sich von der Arbeit mit der „Philosophie der Freiheit“ sagen. Auch wenn wir ihre Struktur enträtselt haben, den Charakter der Bewegung des Denkens in ihr, erreichen wir nichts, wenn wir beim „Metronom“ des verstandesmäßigen Denkens verharren. Ihre „Partitur“ ist nämlich nur mit der anschauenden Urteilskraft lesbar: sie allein führt uns noch *vor* dem Auftreten der übersinnlichen Wahrnehmungen ins Übersinnliche.

Die Realität der intelligiblen Welt eröffnet sich dem irdischen Menschen auf den Wegen des Denkens und auch in ethischen und ästhetischen Erlebnissen. Wünschen wir in unmittelbare Beziehung mit jener Welt zu geraten, so müssen wir alle drei Arten ihrer Erscheinung zu einem zusammenführen. Nur dann wird das Denken anschauend.

Das Künstlerische lässt sich nicht streng formalisieren. Andererseits besitzt es auch gewisse Grenzen. Bezüglich dessen, was wir zu Abb. 23 gesagt haben – näm-

lich wie sich im Werden der Welt das allbestimmende Wirken der Göttlichen Dreieinigkeit ausdrückt –, gilt es auch im Zusammenhang mit dem Kunstwerk zu sagen, dass der Künstler bereits zu Beginn seines Schaffens dessen Abschluss erahnt, eine Art Grenze. Diese ist rein *ästhetischer* Art; sie kann außerordentlich weit von allem Sinnlichen entfernt und möglicherweise nicht ganz ausdrückbar sein, doch sie existiert. Periodisch wird sie überwunden; sie ändert sich, und dann entsteht in der Kunst eine neue Richtung. Dass es sich so und nicht anders verhält, davon zeugt die ganze Dürftigkeit der Pop-Art mit ihrem ästhetischen und ethischen Relativismus.

Die Vorzüge der Logik des anschauenden Denkens bestehen darin, dass es in ihr sowohl formell fixierte Elementen als auch Raum für das gibt, was wir *organisierte Phantasie* nennen möchten. Diese ist bei jedem Menschen anders. Deshalb unterlassen wir es auch, bei unserer Strukturanalyse eine als einzige mögliche Lesart der Partitur der „Philosophie der Freiheit“ vorzuschreiben. Unsere Aufgabe ist es, zu zeigen, wie man sie lesen *kann*. Ein Kunstwerk ist etwas Objektives, und das es erlebende Subjekt ist ein Bestandteil davon.

Wenn wir diese zusätzlichen Vorbemerkungen verinnerlicht haben, können wir zum dritten Kapitel übergehen. Dieses ist ganz vom Prinzip der Synthese durchdrungen. Zum Urteil, zur Behauptung drängen alle seine Elemente. Deshalb wird es recht schwierig sein, in ihm Elemente des Anschauens zu erleben. Doch auch in der Welt der Natur verhalten sich die Objekte des Anschauens verschiedenartig. Eine Pflanze anschauen ist das eine, ein Tier oder einen Menschen anzuschauen ist etwas ganz anderes. Etwas Ähnliches lässt sich auch vom Unterschied zwischen den Formen des Anschauens im ersten, zweiten und dritten Kapitel sagen.

Der gesamte Inhalt des Kapitels, insbesondere jedoch sein Zyklus I, entwickelt sich im Geist der letzten Schlussfolgerung des vorhergehenden Kapitels, welche wie folgt lautet: Für uns ist es wichtig, wie das Bewusstsein sich stündlich *darlebt*. Wie schon mehrfach erwähnt, lebt es aber zerrissen vom Gegensatz zwischen der Idee und der Wahrnehmung. In Kapitel 3 wird endlich der Versuch unternommen, die erste Brücke über den Abgrund zu schlagen, der zwischen den beiden klafft, und sie so zu einer provisorischen Synthese zusammenzuführen. Anfänglich erfolgt dies sehr gemessen, anschauend, damit die *Augenscheinlichkeit* gewisser Fakten gebührend einleuchten kann. Als These in Zyklus I tritt die Beobachtung auf, als Antithese das Nachdenken über das Beobachtete. Die erste Synthese scheint noch eher bescheiden auszufallen, doch nur auf den ersten Blick; es lohnt sich sehr wohl, sich in sie hineinzudenken, und sie wird sich als geradezu global erweisen: es existieren zwei Welten, von denen die eine der Mensch *selbst* erschafft.

ZYKLUS I

1. Wenn ich beobachte, wie eine Billardkugel, die gestoßen wird, ihre Bewegung auf eine andere überträgt, so bleibe ich auf den Verlauf dieses beobachteten Vorganges ganz ohne Einfluss. Die Bewegungsrichtung und Schnelligkeit der zweiten Kugel ist durch die Richtung und Schnelligkeit der ersten bestimmt. Solange ich mich bloß als Beobachter verhalte, weiß ich über die Bewegung der zweiten Kugel erst dann etwas zu sagen, wenn dieselbe eingetreten ist.
2. Anders ist die Sache, wenn ich über den Inhalt meiner Beobachtung nachzudenken beginne. Mein Nachdenken hat den Zweck, von dem Vorgange Begriffe zu bilden. Ich bringe den Begriff einer elastischen Kugel in Verbindung mit gewissen anderen Begriffen der Mechanik und ziehe die besonderen Umstände in Erwägung, die in dem vorkommenden Falle obwalten. Ich suche also zu dem Vorgange, der sich ohne mein Zutun abspielt, einen zweiten hinzuzufügen, der sich in der begrifflichen Sphäre vollzieht. Der letztere ist von mir abhängig. Das zeigt sich dadurch, dass ich mich mit der Beobachtung begnügen und auf alles Begriffe suchen verzichten kann, wenn ich kein Bedürfnis danach habe. Wenn dieses Bedürfnis aber vorhanden ist, dann beruhige ich mich erst, wenn ich die Begriffe: Kugel, Elastizität, Bewegung, Stoß, Geschwindigkeit usw. in eine gewisse Verbindung gebracht habe, zu welcher der beobachtete Vorgang in einem bestimmten Verhältnisse steht.
3. So gewiss es nun ist, dass sich der Vorgang unabhängig von mir vollzieht, so gewiss ist es, dass sich der begriffliche Prozess ohne mein Zutun nicht abspielen kann.

Das Element des Anschauens ist siebengliedrig; es ist in Form eines Unterzyklus gegeben, was seine innere Aktivität verstärkt. Das Objekt dieses Anschauens ist der Mensch selbst. Man muss sich unbedingt daran gewöhnen, das Anschauen je nach seinem Objekt verschieden zu erleben. Vor dieser Aufgabe stand auch Goethe, als er sich nach dem Studium der Pflanzenwelt jenem der Tierwelt zuwandte.

In Element 4 ist die Aktivität nicht intellektueller Art. Sie ist lediglich auf das „Abschichten“ dessen ausgerichtet, was wir im Moment nicht anschauen wollen. Somit behalten wir, wenn wir das Wesentliche vom Unwesentlichen trennen, oder genauer gesagt innerlich in diesen Prozess hineinschauen, einfach das Wesentlichste; dieses bildet denn auch Element 5.

4. Ob diese meine Tätigkeit wirklich der Ausfluss meines selbständigen (1) Wesens ist, ‡ oder ob die modernen Physiologen recht haben, welche sagen, (2) dass wir nicht denken können, wie wir wollen, sondern denken müssen, wie es die gerade unserem Bewusstsein vorhandenen Gedanken und Gedankenverbindungen bestimmen (vergleiche Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie, Jena 1893, S. 171), ‡ wird Gegenstand einer späteren Ausein- (3) dersetzung sein. ‡ Vorläufig wollen wir bloß die Tatsache feststellen, dass wir (4) ans fortwährend gezwungen fühlen, zu den ohne unser Zutun uns gegebenen Gegenständen und Vorgängen Begriffe sind Begriffsverbindungen zu suchen, die zu jenen in einer gewissen Beziehung stehen. ‡ Ob dies Tun in Wahrheit (5) *unser* Tun ist, oder ob wir es einer unabänderlichen Notwendigkeit gemäß

vollziehen, lassen wir vorläufig dahingestellt. ‡ Dass es uns zunächst als das (6) unsrige erscheint, ist ohne Frage. Wir wissen ganz genau, dass uns mit den Gegenständen nicht gleich deren Begriffe mitgegeben werden. Dass ich selbst der Tätige bin, mag auf einem Schein beruhen; der unmittelbaren Beobachtung stellt sich die Sache jedenfalls so dar.

5. Die Frage ist nun: was gewinnen wir dadurch, dass wir zu einem Vorgange ein (7) begriffliches Gegenstück hinzufinden?

Die Individualisierung der Idee führt uns zur These und Antithese zurück. Ihre Bestimmtheit wächst hier beträchtlich, da das denkende Subjekt sie in sich aufnimmt und einer Prüfung unterzieht. Wenn sich das denkende „ich“ so aktiv mit dem Prozess der Beobachtung vereint, beginnt hier auch ihre Einheit zutage zu treten, was Element 7 zeigt.

6. Es ist ein tiefgreifender Unterschied zwischen der Art, wie sich für mich die Teile eines Vorganges zueinander verhalten vor und nach der Auffindung der entsprechenden Begriffe. Die bloße Beobachtung kann die Teile eines gegebenen Vorganges in ihrem Verlaufe verfolgen; ihr Zusammenhang bleibt aber vor der Zuhilfenahme von Begriffen dunkel. Ich sehe die erste Billardkugel in einer gewissen Richtung und mit einer bestimmten Geschwindigkeit gegen die 'weite sich bewegen; was nach erfolgtem Stoß geschieht, muss ich abwarten und kann es dann auch wieder nur mit den Augen verfolgen. Nehmen wir an, es verdecke mir im Augenblicke des Stoßes jemand das Feld, auf dem der Vorgang sich abspielt, so bin ich – als bloßer Beobachter – ohne Kenntnis, was nachher geschieht. Anders ist das, wenn ich für die Konstellation der Verhältnisse vor dem Verdecken die entsprechenden Begriffe gefunden habe. In diesem Falle kann ich angeben, was geschieht, auch wenn die Möglichkeit der Beobachtung aufhört.
7. Ein bloß beobachteter Vorgang oder Gegenstand ergibt aus sich selbst nichts über seinen Zusammenhang mit anderen Vorgängen oder Gegenständen. Dieser Zusammenhang wird erst ersichtlich, wenn sich die Beobachtung mit dem Denken verbindet

Der zweite Zyklus ist kurz und schwungvoll aufgebaut. Wir haben uns mit der Funktionsweise der Antithese ja bereits in Kapitel 2 recht ausführlich befasst. Einem Leser mit ungenügend scharfem Gedankensinn mag es scheinen, dass die Elemente 1-2 des Zyklus II einfach die Fortsetzung des Elements 7 von Zyklus I sind. Doch braucht man nur ein wenig bei diesen Elementen zu verweilen, und man fühlt ihren verschiedenen Charakter sehr ausgeprägt. Die Elemente 1-2 bauen Zyklus I zu einer Oktave aus und sind der neue Anfang. Man könnte sagen, dass sie sich durch einen neuen *Stil* auszeichnen, wenn man sie mit Element 7 vergleicht, das seinerseits stilistisch voll all dem entspricht, was es in Zyklus I vorbereitet hat. Die dialektische Triade des Zyklus II erinnert jene in Zyklus I von Kapitel 1.

ZYKLUS II

- 1.-2. *Beobachtung* und *Denken* sind die beiden Ausgangspunkte für alles geistige Streben des Menschen, insofern er sich eines solchen bewusst ist.
3. Die Verrichtungen des gemeinen Menschenverstandes und die verwickeltesten wissenschaftlichen Forschungen ruhen auf diesen beiden Grundsäulen unseres Geistes..
4. Die Philosophen sind von verschiedenen Urgegensätzen ausgegangen: Idee und Wirklichkeit, Subjekt und Objekt, Erscheinung und Ding an sich, Ich und Nicht-Ich, Idee und Wille, Begriff und Materie, Kraft und Stoff, Bewusstes und Unbewusstes.
5. Es lässt sich aber leicht zeigen, dass allen diesen Gegensätzen der von *Beobachtung* und *Denken*, als der für den Menschen wichtigste, vorangehen muss.
6. Was für ein Prinzip wir auch aufstellen mögen: wir müssen es irgendwo als von uns beobachtet nachweisen, oder in Form eines klaren Gedankens, der von jedem anderen nachgedacht werden kann, aussprechen. Jeder Philosoph, der anfängt über seine Urprinzipien zu sprechen, muss sich der begrifflichen Form, und damit des Denkens bedienen. Er gibt damit indirekt zu, dass er zu seiner Betätigung das Denken bereits voraussetzt.
7. Ob das Denken oder irgend etwas anderes Hauptelement der Weltentwic- 5. lung ist, darüber werde hier noch nichts ausgemacht. Dass aber der Philosoph ohne das Denken kein Wissen darüber gewinnen kann, das ist von vornherein klar.

Man darf die Antithese durchaus nicht ausschließlich als Verneinung der These betrachten. Erinnern wir nochmals an die Worte Boehmes, dass die These in sich geschlossen, unbeweglich oder zumindest wenig beweglich ist. Als ihr Symbol bezeichnete Boehme das alchemistische Salz, und als Symbol der Antithese das Quecksilber. Durch dieses wird das „Herbe“, das „Salzhafte“ der These mit Kraft und Leben erfüllt. Genau so lässt sich das Verhältnis zwischen den Zyklen I und II erleben. Und, so fährt Boehme fort, „in dem Kampf der Ruhe und Bewegung, des Todes mit dem Leben, enthüllt sich die dritte Naturgestalt (Schwefel)“ (GA.7, S. 128). Dieser Kampf kann von verschiedener Art, Qualität sein; er kann sich nicht nur zwischen „Ja“ und „Nein“ abspielen, sondern auch zwischen „Ruhe“ und „Bewegung“. Das Hauptsächliche daran ist das Erscheinen einer neuen, dritten Gestalt – ähnlich der Entwicklung einer Aufnahme auf in eine spezielle Lösung getauchtem Fotopapier.

Die Beobachtung spielt in unserem Falle die Rolle des Salzes; das Nachdenken darüber jene des Quecksilbers. Doch das, was aus ihrer Wechselwirkung in Gestalt von Schwefel hervorgeht, findet seinen Ausdruck in der *Priorität des Denkens gegenüber der Beobachtung*. Wir treten nun an Zyklus III heran. Seine These steht genau im selben Verhältnis zu Element 7 von Zyklus II, wie dies bei den Zyklen II und I der Fall war. Die Entwicklung des Gedankens verläuft von Oktave zu Oktave, d.h. auf dem Wege der Metamorphosen.

Doch gilt es noch auf eine andere Besonderheit hinzuweisen, die dem dritten Kapitel eigen ist. Dank ihr vereinigen sich ihre ersten drei Zyklen noch auf eine andere Weise zu einer Einheit. In diesem Kapitel werden gewissermaßen die zwei Hauptsäulen betrachtet, auf die sich das Leben des individuellen Geistes gründet; es sind dies die Beobachtung und das Denken. Zu Beginn, in Zyklus I, wird der Beobachtung der Vorzug gegeben, doch aus ihrer Betrachtung ergibt sich die höchst wesentliche Rolle des Denkens. Freilich können wir dort noch nicht sagen, welche der beiden Säulen gegenüber der anderen den Vorrang hat. Deshalb werden in Zyklus II These und Antithese nicht einfach verschmolzen gegeben; sie sind so aufgestellt, dass es uns frei steht, als These sowie die Beobachtung als auch das Denken zu nehmen. Erst gegen Ende von Zyklus II beginnt sich die Sache mehr und mehr zu klären, und in Zyklus III gewinnen wir dann vollständige Klarheit. Es wird sozusagen offenkundig, dass im Leben des Geistes die erstrangige Bedeutung dem Denken zukommt, dass sich *das Denken aber ebenfalls beobachten lässt*.

ZYKLUS III

1. Beim Zustandekommen der Welterscheinungen mag das Denken eine Nebenrolle spielen, beim Zustandekommen einer Ansicht darüber kommt ihm aber sicher eine Hauptrolle zu.

Die Synthese entsteht laut Boehme aus dem Kampf zwischen Ruhe und Bewegung. Er ist in Kapitel III gegenwärtig, doch sein Charakter ist jetzt anderer Art. In Zyklus II bestand er darin, Zyklus I zu „verschlingen“ und in Bewegung zu bringen. Was sich daraus ergeben würde, wussten wir damals nicht. Wir sahen nur, dass ohne Denken keine vollwertige Beobachtung stattfinden kann. Nun offenbart sich uns, dass, wenn man das Denken beobachtet, etwas Einzigartiges in uns entsteht. *) So webt sich tatsächlich alchimistisch die dialektische Triade im siebengliedrigen Zyklus des Denkens.

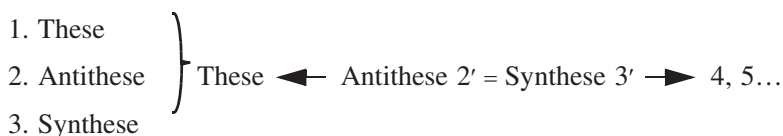
2. Was nun die Beobachtung betrifft, so liegt es in unserer Organisation, dass wir derselben bedürfen, Unser Denken über ein Pferd und der Gegenstand Pferd sind zwei Dinge, die für uns getrennt auftreten. Und dieser Gegenstand ist uns nur durch Beobachtung zugänglich. So wenig wir durch das bloße Anstarren eines Pferdes uns einen Begriff von demselben machen können, ebensowenig sind wir imstande, durch bloßes Denken einen entsprechenden Gegenstand hervorzubringen.

*) Zu gegebener Zeit werden wir uns noch mit den speziellen alchimistischen Betrachtungen befassen, um die Rolle der Salz- und Schwefelprozesse im Organismus beim Entstehen des Denkens zu verstehen.

Zeitlich geht die Beobachtung sogar dem Denken voraus. Denn auch das Denken müssen wir erst durch Beobachtung kennenlernen. Es war wesentlich die Beschreibung einer Beobachtung, als wir am Eingange dieses Kapitels darstellten, wie sich das Denken an einem Vorgange entzündet und über das ohne sein Zutun Gegebene hinausgeht. Alles was in den Kreis unserer Erlebnisse eintritt, werden wir durch die Beobachtung erst gewahr. Der Inhalt von Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, die Gefühle, Willensakte, Traum- und Phantasiegebilde, Vorstellungen, Begriffe und Ideen, sämtliche Illusionen und Halluzinationen werden uns durch die *Beobachtung* gegeben.

3. Nur unterscheidet sich das Denken als Beobachtungsobjekt doch wesentlich von allen andern Dingen. Die Beobachtung eines Tisches, eines Baumes tritt bei mir ein, sobald diese Gegenstände auf dem Horizonte meiner Erlebnisse auftauchen. Das Denken aber über diese Gegenstände beobachte ich nicht gleichzeitig. Den Tisch beobachte ich, das Denken über den Tisch führe ich aus, aber ich beobachte es nicht in demselben Augenblicke. Ich muss mich erst auf einen Standpunkt außerhalb meiner eigenen Tätigkeit versetzen, wenn ich neben dem Tische auch mein Denken über den Tisch beobachten will. Während das Beobachten der Gegenstände und Vorgänge und das Denken darüber ganz alltägliche, mein fortlaufendes Leben ausfüllende Zustände sind, ist die Beobachtung des Denkens eine Art Ausnahmezustand. Diese Tatsache muss in entsprechender Weise berücksichtigt werden, wenn es sich darum handelt, das Verhältnis des Denkens zu allen anderen Beobachtungsinhalten zu bestimmen. Man muss sich klar darüber sein, dass man bei der Beobachtung des Denkens auf dieses ein Verfahren anwendet, das für die Betrachtung des ganzen übrigen Weltinhaltes den normalen Zustand bildet, das aber im Verfolge dieses normalen Zustandes für das Denken selbst nicht eintritt.

Da der von uns betrachtete Zyklus der dritte im dritten Kapitel ist, muss der Prozess der Synthesebildung in ihm mit besonderer Kunst zum Ausdruck gelangen und erhöht dialoghaften Charakter besitzen. Und wir stellen fest, dass Element 3 im Verlauf der weiteren Darlegungen die Rolle der These übernimmt und ihr eine neue Antithese entgegengestellt wird, Element 2', wonach noch eine Synthese entsteht.



Rudolf Steiner bedient sich hier des klassischen Vorgehens des dialektischen Denkens, das wir in den Werken Hegels unzählige Male antreffen. Für den mit diesem Thema unvertrauten Leser wollen wir ein Beispiel anführen. Hegel beginnt die Einleitung zu seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ mit der folgenden dialektischen Triade: *Thesis*: „Die Philosophie entbehrt des Vorteils, der den anderen Wissenschaften zugute kommt, ihre *Gegenstände* als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben sowie die *Methode* des Erkennens für Anfang und Fortgang als bereits angenommen *voraussetzen* zu können.“

Antithesis: „Sie hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die *Wahrheit* zu ihrem Gegenstande. ... dass *Gott* die Wahrheit und er *allein* die Wahrheit ist.“

Synthesis: „Die Philosophie kann daher wohl eine *Bekanntheit* mit ihren Gegenständen ... voraussetzen, – schon darum, weil das Bewusstsein sich der *Zeit* nach *Vorstellungen* von Gegenständen früher als *Begriffe* von denselben macht, der *denkende* Geist sogar nur durchs Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht.“

Des weiteren benutzt Hegel das erzielte Resultat als These – verzichtet also darauf, diese nochmals zu formulieren – und stellt ihr eine neue *Antithesis* entgegen:

“Aber bei dem denkenden Betrachten gibt’s sich bald kund, dass dasselbe die Forderung in sich schließt, die *Notwendigkeit* seines Inhalts zu zeigen, sowohl das Sein schon als die Bestimmungen seiner Gegenstände zu *beweisen*.“ [Die neue *Synthesis*.] „Jene Bekanntheit mit diesen erscheint so...“ usw.

- 2'. Es könnte jemand den Einwand machen, dass das gleiche, was ich hier von dem Denken bemerkt habe, auch von dem Fühlen und den übrigen geistigen Tätigkeiten gelte. Wenn wir zum Beispiel das Gefühl der Lust haben, so entzünde sich das auch an einem Gegenstande, und ich beobachte zwar diesen Gegenstand, nicht aber das Gefühl der Lust.
- 3'. Dieser Einwand beruht aber auf einem Irrtum. Die Lust steht durchaus nicht in demselben Verhältnisse zu ihrem Gegenstande wie der Begriff, den das Denken bildet.

Die Ähnlichkeit des dialektischen Verfahrens bei Hegel und Rudolf Steiner ist freilich nur äußerlicher Art. Der Unterschied besteht darin, dass Hegel gar nicht daran denkt, die Sphäre des rein Begrifflichen zu verlassen. Rudolf Steiner aber, der dieselbe Aufgabe löst wie er – nämlich die Notwendigkeit der gedanklichen Betrachtung des Beobachtbaren zu beweisen –, kommt zu einem ganz besonderen Inhalt dieser Betrachtung: auf die Beobachtung dessen, was sich in Tätigkeit befindet, des Denkens selbst. Bei diesem Akt entsteht eine neue Qualität; wir stellen uns die Aufgabe, die Ebene des lediglich Gedanklichen zu verlassen. Dies ist ein Schlüsselmoment. Er bedarf noch einer detaillierten begrifflichen Ausarbeitung. Um zu dieser zurückzukehren, war noch eine Synthese notwendig. Man kann sie anschauen, ohne damit in eine „Tautologie“ des Anschauens zu verfallen, die entstände, versuchten wir das Denken anzuschauen, mit dem wir es in Element 3, nicht in Element 3', zu tun hatten.

4. Ich bin mir auf das bestimmteste bewusst, dass der Begriff einer Sache durch meine Tätigkeit gebildet wird, während die Lust in mir auf ähnliche Art durch einen Gegenstand erzeugt wird, wie zum Beispiel die Veränderung, die ein fallender Stein in einem Gegenstande bewirkt, auf den er auffällt. Für die Beobachtung ist die Lust in genau derselben Weise gegeben, wie der sie veranlassende Vorgang. Ein gleiches gilt nicht vom Begriffe. Ich kann fragen:

warum erzeugt ein bestimmter Vorgang bei mir das Gefühl der Lust? Aber ich kann durchaus nicht fragen: warum erzeugt ein Vorgang bei mir eine bestimmte Summe von Begriffen? Das hätte einfach keinen Sinn. Bei dem Nachdenken über einen Vorgang handelt es sich gar nicht um eine Wirkung auf mich. Ich kann dadurch nichts über mich erfahren, dass ich für die beobachtete Veränderung, die ein gegen eine Fensterscheibe geworfener Stein in dieser bewirkt, die entsprechenden Begriffe kenne. Aber ich erfahre sehr wohl etwas über meine Persönlichkeit, wenn ich das Gefühl kenne, das ein bestimmter Vorgang in mir erweckt. Wenn ich einem beobachteten Gegenstand gegenüber sage: dies ist eine Rose, so sage ich über mich selbst nicht das geringste aus; wenn ich aber von demselben Dinge sage: es bereitet mir das Gefühl der Lust, so habe ich nicht nur die Rose, sondern auch mich selbst in meinem Verhältnis zur Rose charakterisiert.

Das Anschauen hat uns in die breite Sphäre des Gefühlslebens versetzt, mit der ganzen Fülle der inneren Welt des Menschen vereinigt. Diesem Anschauen entspringt mit neuer Kraft, mit doppelter Überzeugungskraft (weil sie mittels der Erfahrung überprüft ist) abermals in einer neuen Gestalt die These.

5. Von einer Gleichstellung des Denkens mit dem Fühlen der Beobachtung gegenüber kann also nicht die Rede sein. Dasselbe ließe sich leicht auch für die andern Tätigkeiten des menschlichen Geistes ableiten. Sie gehören dem Denken gegenüber in eine Reihe mit anderen beobachteten Gegenständen und Vorgängen. Es gehört eben zu der eigentümlichen Natur des Denkens, dass es eine Tätigkeit ist, die bloß auf den beobachteten Gegenstand gelenkt ist und nicht auf die denkende Persönlichkeit.

Die Individualisierung der Idee verläuft in der Selbstbeobachtung, die sich aus der erhaltenen Schlussfolgerung ergibt. Element 7 stellt eine weitere und letzte Anstrengung dar, die von der These auf dem Wege zu einer für sie neuen Wahrheit – zum Licht – vollbracht wird. So verhält sich die scheinbar schwache Pflanze, die sich durch eine Schicht von Asphalt den Weg zur Sonne bahnt: Sie bläht den Asphalt auf, bildet in ihm einen Riss, eine Öffnung, und dringt schließlich aus Enge und Finsternis zur Luft und zum Lichte vor. In gleichem Sinne verläuft auch die Entwicklung der Denkzyklen.

6. Das spricht sich schon in der Art aus, wie wir unsere Gedanken über eine Sache zum Ausdruck bringen im Gegensatz zu unseren Gefühlen oder Willensakten. Wenn ich einen Gegenstand sehe und diesen als einen Tisch erkenne, werde ich im allgemeinen nicht sagen: ich denke über einen Tisch, sondern: dies ist ein Tisch. Wohl aber werde ich sagen: ich freue mich über den Tisch. Im ersteren Falle kommt es mir eben gar nicht darauf an, auszusprechen, dass ich zu dem Tisch in ein Verhältnis trete; in dem zweiten Falle handelt es sich aber gerade um dieses Verhältnis. Mit dem Ausspruch: ich denke über einen Tisch, trete ich bereits in den oben charakterisierten Ausnah-

mezustand ein, wo etwas zum Gegenstand der Beobachtung gemacht wird, was in unserer geistigen Tätigkeit immer mitenthalten ist, aber nicht als beobachtetes Objekt.

7. Das ist die eigentümliche Natur des Denkens, dass der Denkende das Denken vergisst, während er es ausübt. Nicht das Denken beschäftigt ihn, sondern der Gegenstand des Denkens, den er beobachtet.

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

Wie wir feststellen konnten, ist für Kapitel 3 ein besonders enges, auf Schritt und Tritt erlebbares Zusammenspiel zwischen Dialektik und Anschauen kennzeichnend. Doch nun gelangen wir zu Zyklus IV, der in der Struktur des Kapitels den Platz des Elementes des Anschauens einnimmt. Hier müssen die im Verlauf der ersten drei Zyklen erhaltenen Schlussfolgerungen der „seelischen Beobachtung“ unterzogen werden, bei welcher das Anschauen die dominierende Rolle spielt. Wir werden sehen, dass der Inhalt des Zyklus IV sich nicht allzu stark von dem des Zyklus III unterscheidet. Die Schlussfolgerungen sind in ihnen jedoch verschieden – aufgrund der sich verändernden Denkmethode. Es gilt zu bemerken, dass dies das ganze Kapitel hindurch geschieht. Derselbe, zwei Aspekte – Denken und Beobachtung – aufweisende Inhalt geht von Zyklus zu Zyklus über, und seine Entwicklung ist das Ergebnis der Verschiedenartigkeit der Zyklen.

Die hauptsächliche Besonderheit des Zyklus IV kann man auch mit den Worten Jakob Boehmes charakterisieren, mit denen er die vierte Etappe der Weltenentwicklung schildert. Wie wir uns erinnern, enthüllt sich die Synthese im Kampf zwischen Ruhe und Bewegung. Doch dann gilt: „Dieses in sich kämpfende Leben wird sich offenbar; es lebt fortan nicht mehr einen äußeren Kampf seiner Glieder; es durchbebt wie ein einheitlich leuchtender Blitz sich selbst erhellend sein Wesen (Feuer).“ (GA.7, S. 128.)

Das Feuer, das Brennen – dies ist das Leben, sei es jenes des Stoffwechsels, der von schöpferischer Inspiration ergriffenen Seele oder des im Menschen verlaufenden Prozesses der Entstehung von Wahrnehmung und Denken. Nun können wir uns klarmachen, dass *der Akt des Anschauens ebenfalls ein alchemistisches Brennen ist* und dass in ihm das Element des Feuers wirkt. Dank ihm metamorphosiert das Ich die ersten drei (überwiegend verstandesmäßigen) Elemente des siebengliedrigen Zyklus in die letzten drei (überwiegend wahrnehmungsmäßigen).

Im Lauf der drei ersten Zyklen nahm der Kampf der Ideen an Heftigkeit zu. Er wurde geführt, um das Recht des Denkens zu bestätigen, ein besonderes Objekt der Wahrnehmung zu sein. Nun wird die äußere Aktivität schwächer; die Substanz des Gedankens bedarf einer „Umschmelzung“, bleibt aber selbst bestehen. Nachdem sie die „Feuerprobe“ durchläuft, zeigt sie uns ihre Quintessenz. Somit ergibt sich folgendes:

These – Substanz.

Antithese – Substanz plus Element des Feuers.

ZYKLUS IV

1. Der Grund, warum wir das Denken im alltäglichen Geistesleben nicht beobachten, ist kein anderer als der, dass es auf unserer eigenen Tätigkeit beruht. Was ich nicht selbst hervorbringe, tritt als ein Gegenständliches in mein Beobachtungsfeld ein. Ich sehe mich ihm als einem ohne mich zustande gekommenen gegenüber; es tritt an mich heran; ich muss es als die Voraussetzung meines Denkprozesses hinnehmen. Während ich über den Gegenstand nachdenke, bin ich mit diesem beschäftigt, mein Blick ist ihm zugewandt. Diese Beschäftigung ist eben die denkende Betrachtung. Nicht auf meine Tätigkeit, sondern auf das Objekt dieser Tätigkeit ist meine Aufmerksamkeit gerichtet. Mit anderen Worten: während ich denke, sehe ich nicht auf mein Denken, das ich selbst hervorbringe, sondern auf das Objekt des Denkens, das ich nicht hervorbringe.
2. Ich bin sogar in demselben Fall, wenn ich den Ausnahmezustand eintreten lasse, und über mein Denken selbst nachdenke. Ich kann mein gegenwärtiges Denken nie beobachten; sondern nur die Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozess gemacht habe, kann ich nachher zum Objekt des Denkens machen. Ich müsste mich in zwei Persönlichkeiten spalten: in eine, die denkt, und in die andere, welche sich bei diesem Denken selbst zusieht, wenn ich mein gegenwärtiges Denken beobachten wollte. Das kann ich nicht. Ich kann das nur in zwei getrennten Akten ausführen. Das Denken, das beobachtet werden soll, ist nie das dabei in Tätigkeit befindliche, sondern ein anderes. Ob ich zu diesem Zwecke meine Beobachtungen an meinem eigenen früheren Denken mache, oder ob ich den Gedankenprozess einer anderen Person verfolge, oder endlich, ob ich, wie im obigen Falle mit der Bewegung der Billardkugeln, einen fingierten Gedankenprozess voraussetze, darauf kommt es nicht an.

Die entstehende Synthese ist wahrlich fundamental. Sie zwingt uns zur Frage: Wie denn, werden wir nicht Gott Selbst gleich, wenn wir die Tätigkeit des Denkens vollbringen?

3. Zwei Dinge vertragen sich nicht: tätiges Hervorbringen und beschauliches Gegenüberstellen. Das weiß schon das erste Buch Moses. An den ersten sechs Welttagen lässt es Gott die Welt hervorbringen, und erst als sie da ist, ist die Möglichkeit vorhanden, sie zu beschauen: «Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut.» So ist es auch mit unserem Denken. Es muss erst da sein, wenn wir es beobachten wollen.

Das Anschauen mag uns abermals als übermäßig aktiv erscheinen, doch muss man sich vor Augen halten, dass diese Aktivität anderer Art ist als beim dialektischen Prozess. Die lodernde Flamme gilt es unbedingt zu regulieren, ihr eine Richtung zu verleihen, damit sie das erwärmt, was erwärmt werden soll, und in richtigem Maß. Wir mischen uns nur nicht direkt in die sich metamorphosierenden Substanzen ein. Dies ist die eigenartige Passivität der vierten Stufe der Metamorphosen.

4. Der Grund, der es uns unmöglich macht, das Denken in seinem jeweilig gegenwärtigen Verlauf zu beobachten, ist der gleiche wie der, der es uns unmittelbarer und intimer erkennen lässt als jeden andern Prozess der Welt. Eben weil wir es selbst hervorbringen, kennen wir das Charakteristische seines Verlaufs, die Art, wie sich das dabei in Betracht kommende Geschehen vollzieht. Was in den übrigen Beobachtungssphären nur auf mittelbare Weise gefunden werden kann: der sachlich-entsprechende Zusammenhang und das Verhältnis der einzelnen Gegenstände, das wissen wir beim Denken auf ganz unmittelbare Weise. Warum für meine Beobachtung der Donner auf den Blitz folgt, weiß ich nicht ohne weiteres; warum mein Denken den *Begriff* Donner mit dem des Blitzes verbindet, weiß ich unmittelbar aus den Inhalten der beiden Begriffe. Es kommt natürlich gar nicht darauf an, ob ich die richtigen Begriffe von Blitz und Donner habe. Der Zusammenhang derer, die ich habe, ist mir klar, und zwar durch sie selbst.

Diese durchsichtige Klarheit in bezug auf den Denkprozess ist ganz unabhängig von unserer Kenntnis der physiologischen Grundlagen des Denkens. Ich spreche hier von dem Denken, insofern es sich aus der Beobachtung unserer geistigen Tätigkeit ergibt. Wie ein materieller Vorgang meines Gehirns einen andern veranlasst oder beeinflusst, während ich eine Gedankenoperation ausführe, kommt dabei gar nicht in Betracht. Was ich am Denken beobachte, ist nicht: welcher Vorgang in meinem Gehirne den Begriff des Blitzes mit dem des Donners verbindet, sondern, was mich veranlasst, die beiden Begriffe in ein bestimmtes Verhältnis zu bringen. Meine Beobachtung ergibt, dass mir für meine Gedankenverbindungen nichts vorliegt, nach dem ich mich richte, als der Inhalt meiner Gedanken; nicht nach den materiellen Vorgängen in meinem Gehirn richte ich mich. Für ein weniger materialistisches Zeitalter als das unsrige wäre diese Bemerkung natürlich vollständig überflüssig. Gegenwärtig aber, wo es Leute gibt, die glauben: wenn wir wissen, was Materie ist, werden wir auch wissen, wie die Materie denkt, muss doch gesagt werden, dass man vom Denken reden kann, ohne sogleich mit der Gehirnphysiologie in Kollision zu treten. Es wird heute sehr vielen Menschen schwer, den Begriff des Denkens in seiner Reinheit zu fassen. Wer der Vorstellung, die ich hier vom Denken entwickelt habe, sogleich den Satz des *Cabanis* entgegensetzt: «Das Gehirn sondert Gedanken ab wie die Leber Galle, die Speicheldrüse Speichel usw.», der weiß einfach nicht, wovon ich rede. Er sucht das Denken durch einen bloßen Beobachtungsprozess zu finden in derselben Art, wie wir bei anderen Gegenständen des Weltinhaltes verfahren. Er kann es aber auf diesem Wege nicht finden, weil es sich, wie ich nachgewiesen habe, gerade da der normalen Beobachtung entzieht. Wer den Materialismus nicht überwinden kann, dem fehlt die Fähigkeit, bei sich den geschilderten Ausnahmezustand herbeizuführen, der ihm zum Bewusstsein bringt, was bei aller andern Geistestätigkeit unbewusst bleibt. Wer den guten Willen nicht hat, sich in diesen Standpunkt zu versetzen, mit dem könnte man über das Denken so wenig wie mit dem Blinden über die Farbe sprechen. Er möge nur aber nicht glauben, dass wir physiologische Prozesse für Denken halten. Er erklärt das Denken nicht, weil er es überhaupt nicht sieht.

Auf der fünften Stufe erstarkt das Vertrauen in die Richtigkeit des auf der dritten Gefundenen. So muss es sich auch verhalten: Die Synthese tritt nach ihrer Identifizierung mit dem Anschauen in neuer Gestalt auf, in der das im Zyklus zu Beweise offene offensichtlich wird.

5. Für jeden aber, der die Fähigkeit hat, das Denken zu beobachten – und bei gutem Willen hat sie jeder normal organisierte Mensch –, ist diese Beobachtung die allerwichtigste, die er machen kann. Denn er beobachtet etwas, dessen Hervorbringer er selbst ist; er sieht sich nicht einem zunächst fremden Gegenstande, sondern seiner eigenen Tätigkeit gegenüber. Er weiß, wie das zustande kommt, was er beobachtet. Er durchschaut die Verhältnisse und Beziehungen. Es ist ein fester Punkt gewonnen, von dem aus man mit begründeter Hoffnung nach der Erklärung der übrigen Welterscheinungen suchen kann.

Das von uns Gefundene erinnert an die Verwirklichung des Wunschtraums des Archimedes von seinem Hebel. Es ist nicht ganz neu. Die Denker der Vergangenheit waren sporadisch sehr nahe an dieser Entdeckung, doch fehlte es ihnen an Vertrauen zu sich selbst: manchmal zu sich als Denkenden, manchmal zu sich als Fühlenden. Die Wahrheit blieb teilweise verhüllt, und die Begeisterungstürme, mit denen ihr gehuldet wurde, waren einseitig. Doch als sie schließlich vor uns steht, tritt in ihr die Tendenz zur Individualisierung auf.

6. Das Gefühl, einen solchen festen Punkt zu haben, veranlasste den Begründer der neueren Philosophie, Renatus Cartesius, das ganze menschliche Wissen auf den Satz zu gründen: *Ich denke, also bin ich*. Alle andern Dinge, alles andere Geschehen ist ohne mich da; ich weiß nicht, ob als Wahrheit, ob als Gaukelspiel und Traum. Nur eines weiß ich ganz unbedingt sicher, denn ich bringe es selbst zu seinem sichern Dasein: mein Denken. Mag es noch einen andern Ursprung seines Daseins haben, mag es von Gott oder anderswoher kommen; dass es in dem Sinne da ist, in dem ich es selbst hervorbringe, dessen bin ich gewiss. Einen andern Sinn seinem Satze unterzulegen hatte Cartesius zunächst keine Berechtigung. Nur dass ich mich innerhalb des Weltinhaltes in meinem Denken als in meiner ureigensten Tätigkeit erfasse, konnte er behaupten. Was das daran gehängte: *also bin ich* heißen soll, darüber ist viel gestritten worden. Einen Sinn kann es aber nur unter einer einzigen Bedingung haben. Die einfachste Aussage, die ich von einem Dinge machen kann, ist die, dass es *ist*, dass es existiert. Wie dann dieses Dasein näher zu bestimmen ist, das ist bei keinem Dinge, das in den Horizont meiner Erlebnisse eintritt, sogleich im Augenblicke zu sagen. Es wird jeder Gegenstand erst in seinem Verhältnisse zu andern zu untersuchen sein, um bestimmen zu können, in welchem Sinne von ihm als einem existierenden gesprochen werden kann. Ein erlebter Vorgang kann eine Summe von Wahrnehmungen, aber auch ein Traum, eine Halluzination und so weiter sein. Kurz, ich kann nicht sagen, in welchem Sinne er existiert. Das werde ich dem Vorgange selbst nicht entneh-

men können, sondern ich werde es erfahren, wenn ich ihn im Verhältnisse zu andern Dingen betrachte. Da kann ich aber wieder nicht *mehr* wissen, als wie er im Verhältnisse zu diesen Dingen steht.

Das letzte Resultat in diesem Zyklus findet der Leser in sich selbst, und dank ihm bleibt er in der Erkenntnis sozusagen allein mit der Welt, ohne jegliche Vermittler. Hier beginnt der schwierige Weg zur Freiheit.

7. Mein Suchen kommt erst auf einen festen Grund, wenn ich ein Objekt finde, bei dem ich den Sinn seines Daseins aus ihm selbst schöpfen kann. Das bin ich aber selbst als Denker, denn ich gebe meinem Dasein den bestimmten, in sich beruhenden Inhalt der denkenden Tätigkeit. Nun kann ich von da ausgehen und fragen: Existieren die andern Dinge in dem gleichen oder in einem andern Sinne?

In Element 1 des folgenden Zyklus steigt die Siebenheit des Zyklus IV zur Oktave hinauf. Gleichzeitig bemerkt man hier sofort eine erhöhte Aktivität des Denkens, aber des anschauenden, an die ideelle Wahrnehmung appellierenden; es erfordert auch eine Aktivität des Geistes, sogar eine größere als in der Dialektik, jedoch eine Aktivität anderer Art. Diesem Denken ist eine übersinnliche Vorausbestimmtheit eigen. Es „kommt zur Welt“, und es gilt die Rolle der „Hebamme“ bei seiner Geburt genau und geschickt zu spielen. Nun wächst hier auch die Verantwortung für die Wahrheit. Die „Geburtswehen“ sind in diesem Zyklus recht langwierig. „Geboren“ wird nämlich etwas wahrhaftig Einzigartiges: Der individuelle Geist des Menschen betritt die Sphären des Weltenprozesses, in denen er fähig ist, sich selbst zu bedingen, auf jede Stütze zu verzichten, die ihm vom Schöpfer, von Natur, Kultur, Erfahrung der Wahrnehmungen geschenkt worden ist; er muss nun, die Motive der Tätigkeit aus seinem höheren Ich schöpfend, seinen Weg selbst bestimmen.

In Zyklus V spürt man eine Art Zusammenwachsen seiner Struktur mit jener der Zyklen III und IV, was uns völlig gesetzmäßig erscheint. Auch inhaltlich bilden diese drei Zyklen eine Einheit. Um sich davon zu überzeugen, reicht es, ihre ersten Elemente – die Thesen – miteinander zu vergleichen.

Die erste dialektische Triade im Zyklus reiht das Denken in die Objekte der Beobachtung ein, und dann erweist es sich, dass der gewöhnlich bestehende Gegensatz zwischen Denken und Beobachtung hier aufgehoben wird. So beginnt die Abenddämmerung des Dualismus.

ZYKLUS V

1. Wenn man das Denken zum Objekt der Beobachtung macht, fügt man zu dem übrigen beobachteten Weltinhalte etwas dazu, was sonst der Aufmerksamkeit entgeht; man ändert aber nicht die Art, wie sich der Mensch auch den andern Dingen gegenüber verhält. Man vermehrt die Zahl der Beobachtungsobjekte, aber nicht die Methode des Beobachtens.
2. Während wir die andern Dinge beobachten, mischt sich in das Weltgeschehen – zu dem ich jetzt das Beobachten mitzähle – ein Prozess, der übersehen wird. Es ist etwas von allem andern Geschehen verschiedenes vorhanden, das nicht mitberücksichtigt wird.
3. Wenn ich aber mein Denken betrachte, so ist kein solches unberücksichtigtes Element vorhanden. Denn was jetzt im Hintergrunde schwebt, ist selbst wieder nur das Denken. Der beobachtete Gegenstand ist qualitativ derselbe wie die Tätigkeit, die sich auf ihn richtet. Und das ist wieder eine charakteristische Eigentümlichkeit des Denkens. Wenn wir es zum Betrachtungsobjekt machen, sehen wir uns nicht gezwungen, dies mit Hilfe eines Qualitativ-Verschiedenen zu tun, sondern wir können in demselben Element verbleiben.
- 2' Wenn ich einen ohne mein Zutun gegebenen Gegenstand in mein Denken einspinne, so gehe ich über meine Beobachtung hinaus, und es wird sich darum handeln: was gibt mir ein Recht dazu? Warum lasse ich den Gegenstand nicht einfach auf mich einwirken? Auf welche Weise ist es möglich, dass mein Denken einen Bezug zu dem Gegenstande hat? Das sind Fragen, die sich jeder stellen muss, der über seine eigenen Gedankenprozesse nachdenkt.
- 3' Sie fallen weg, wenn man über das Denken selbst nachdenkt. Wir fügen zu dem Denken nichts ihm Fremdes hinzu, haben uns also auch über ein solches Hinzufügen nicht zu rechtfertigen.

Wie wir sehen, wird die Triade durch einen zusätzlichen Zweifel verstärkt.

Als Element des Anschauens im Zyklus dient ein kategorisches Urteil Schellings. Dieses ist insofern nützlich, als es vom Philosophen nicht zu Ende durchgedacht ist. Zu Ende denken lässt es sich nur vom Standpunkt der „Philosophie der Freiheit“ aus, was in den Elementen 5, 6 und 7 auch geschieht.

4. *Schelling* sagt: “Die Natur erkennen, heißt die Natur schaffen.“
5. Wer diese Worte des kühnen Naturphilosophen wörtlich nimmt, wird wohl zeitlebens auf alles Naturerkennen verzichten müssen. Denn die Natur ist einmal da, und um sie ein zweites Mal zu schaffen, muss man die Prinzipien erkennen, nach denen sie entstanden ist. Für die Natur, die man erst schaffen wollte, müsste man der bereits bestehenden die Bedingungen ihres Daseins abgucken. Dieses Abgucken, das dem Schaffen vorausgehen müsste, wäre aber das Erkennen der Natur, und zwar auch dann, wenn nach erfolgtem Abgucken das Schaffen ganz unterbliebe. Nur eine noch nicht vorhandene Natur könnte man schaffen, ohne sie *vorher* zu erkennen.

6. Was bei der Natur unmöglich ist: das Schaffen vor dem Erkennen; beim Denken vollbringen wir es. Wollten wir mit dem Denken warten, bis wir es erkannt haben, dann kämen wir nie dazu. Wir müssen resolut darauf losdenken, um hinterher mittels der Beobachtung des Selbstgetanen zu seiner Erkenntnis zu kommen.
7. Der Beobachtung des Denkens schaffen wir selbst erst ein Objekt. Für das Vorhandensein aller anderen Objekte ist ohne unser Zutun gesorgt worden.

In Zyklus VI kann gegen unsere Schlussfolgerung, dass wir mit dem Denken neue Objekte der Erkenntnis schaffen, leicht ein Einwand erhoben werden, der dem Gebiet der organischen Prozesse entnommen ist. Indem wir ihn widerlegen, überzeugen wir uns noch mehr von der Richtigkeit der erzielten Schlussfolgerung. Diese wird gewissermaßen zu unserem persönlichen Eigentum.

ZYKLUS VI

- 1.-2. Leicht könnte jemand meinem Satze: wir müssen denken, bevor wir das Denken betrachten können, den andern als gleichberechtigt entgegenstellen: wir können auch mit dem Verdauen nicht warten, bis wir den Vorgang des Verdauens beobachtet haben. Das wäre ein Einwand ähnlich dem, den Pascal dem Cartesius machte, indem er behauptete, man könne auch sagen: ich gehe spazieren, also bin ich. Ganz gewiss muss ich auch resolut verdauen, bevor ich den physiologischen Prozess der Verdauung studiert habe. Aber mit der Betrachtung des Denkens ließe sich das nur vergleichen, wenn ich die Verdauung hinterher nicht denkend betrachten, sondern essen und verdauen wollte. Das ist doch eben auch nicht ohne Grund, dass das Verdauen zwar nicht Gegenstand des Verdauens, das Denken aber sehr wohl Gegenstand des Denkens werden kann.
3. Es ist also zweifellos: in dem Denken halten wir das Weltgeschehen an einem Zipfel, wo wir dabei sein müssen, wenn etwas zustandekommen soll. Und das ist doch gerade das, worauf es ankommt. Das ist gerade der Grund, warum mir die Dinge so rätselhaft gegenüberstehen: dass ich an ihrem Zustandekommen so unbeteiligt bin. Ich finde sie einfach vor; beim Denken aber weiß ich, wie es gemacht wird. Daher gibt es keinen ursprünglicheren Ausgangspunkt für das Betrachten alles Weltgeschehens als das Denken.

Als Anschauungsobjekt nehmen wir noch einen Irrtum. Auf diesem Wege verläuft die Individualisierung (denn dies ist der *sechste* Zyklus) besonders effizient.

4. Ich möchte nun einen weitverbreiteten Irrtum noch erwähnen, der in bezug auf das Denken herrscht. Er besteht darin, dass man sagt: das Denken, so wie es an sich selbst ist, ist uns nirgends gegeben. Das Denken, das die Beobachtungen unserer Erfahrungen verbindet und mit einem Netz von Begriffen durchspinnt, sei durchaus nicht dasselbe, wie dasjenige, das wir hinterher wieder von den Gegenständen der Beobachtung herauschälen und zum Ge-

genstände unserer Betrachtung machen. Was wir erst unbewusst in die Dinge hineinweben, sei ein ganz anderes, als was wir dann mit Bewusstsein wieder herauslösen.

Die ideelle Wahrnehmung entsteht auf ähnliche Weise, wie Element 3 aus dem Kampf der Elemente 1 und 2 entstanden ist, d.h. auf dem Wege der Aufdeckung der Natur des Irrtums.

5. Wer so schließt, der begreift nicht, dass es ihm auf diese Art gar nicht möglich ist, dem Denken zu entflüpfen. Ich kann aus dem Denken gar nicht herauskommen, wenn ich das Denken betrachten will. Wenn man das vorbewusste Denken von dem nachher bewussten Denken unterscheidet, so sollte man doch nicht vergessen, dass diese Unterscheidung eine ganz äußerliche ist, die mit der Sache selbst gar nichts zu tun hat.

Nun gilt es die erlangten Ergebnisse nur noch mit einer gewissen Entschiedenheit, d.h. mit persönlichem Interesse, zu festigen.

6. Ich mache eine Sache dadurch überhaupt nicht zu einer andern, dass ich sie denkend betrachte. Ich kann mir denken, dass ein Wesen mit ganz anders gearbeteten Sinnesorganen und mit einer anders funktionierenden Intelligenz von einem Pferde eine ganz andere Vorstellung habe als ich, aber ich kann mir nicht denken, dass mein eigenes Denken dadurch ein anderes wird, dass ich es beobachte. Ich beobachte selbst, was ich selbst vollbringe. Wie mein Denken sich für eine andere Intelligenz ausnimmt als die meine, davon ist jetzt nicht die Rede; sondern davon, wie es sich für mich ausnimmt. Jedenfalls aber kann das Bild *meines* Denkens in einer andern Intelligenz nicht ein wahreres sein als mein eigenes. Nur wenn ich nicht selbst das denkende Wesen wäre, sondern das Denken mir als Tätigkeit eines mir fremdartigen Wesens gegenüberträte, könnte ich davon sprechen, dass mein Bild des Denkens zwar auf eine bestimmte Weise auftrete; wie das Denken des Wesens aber an sich selber sei, das könne ich nicht wissen.

Mein eigenes Denken von einem anderen Standpunkte aus anzusehen, liegt aber vorläufig für mich nicht die geringste Veranlassung vor. Ich betrachte ja die ganze übrige Welt mit Hilfe des Denkens. Wie sollte ich bei meinem Denken hiervon eine Ausnahme machen?

Damit betrachte ich für genügend gerechtfertigt, wenn ich in meiner Weltbetrachtung von dem Denken ausgehe. Als Archimedes den Hebel erfunden hatte, da glaubte er mit seiner Hilfe den ganzen Kosmos aus den Angeln heben zu können, wenn er nur einen Punkt fände, wo er sein Instrument aufstützen könnte. Er brauchte etwas, was durch sich selbst, nicht durch anderes getragen wird. Im Denken haben wir ein Prinzip, das durch sich selbst besteht. Von hier aus sei es versucht, die Welt zu begreifen.

Die letzte Schlussfolgerung stellt uns vor die Erkenntnis der ganzen Welt, doch diesmal mit einem neuen Standpunkt zum Prinzip des Denkens ausgerüstet.

7. Das Denken können wir durch es selbst erfassen. Die Frage ist nur, ob wir durch dasselbe auch noch etwas anderes ergreifen können.

Nun gehen wir zu Zyklus VII über. Dem Stil, aber auch dem Inhalt nach ist er ungewöhnlich personalistisch. Doch Ähnliches gilt für das ganze Kapitel 3. Deshalb verwundert es keinesfalls, dass in seinem Zyklus VII die Präsenz des Autors stärker fühlbar wird. Auch ein zweiter Punkt ist hier von großer Wichtigkeit: Die Hauptidee des gesamten Kapitels wird in diesem Zyklus nicht nur individualisiert, sondern erreicht eine Art Apotheose der All-Einheit.

Die dialektische Triade des Zyklus entsteht nicht sofort. Der „Drache“ der Vorurteile, der Einseitigkeit, der Voreingenommenheit ergibt sich nicht so leicht. – *Dreimal* erfolgt ein Zusammenstoß der These mit der Antithese. Um den Drachen endgültig zu überwinden, braucht es ein besonderes Argument. Die erreichte Synthese würde von Eduard Hartmann wohl philosophisch als nicht ganz korrekt eingestuft werden. Doch dies nur, wenn wir uns nicht von der Reflexion trennen wollen, die dazu noch bereit ist, sich selbst Grenzen zu setzen und das Recht auf psychologische Beobachtungen in der Philosophie ausschließt.

ZYKLUS VII

- 1.-2. Ich habe bisher von dem Denken gesprochen, ohne auf seinen Träger, das menschliche Bewusstsein, Rücksicht zu nehmen. Die meisten Philosophen der Gegenwart werden mir einwenden: bevor es ein Denken gibt, muss es ein Bewusstsein geben. Deshalb sei vom Bewusstsein und nicht vom Denken auszugehen. Es gebe kein Denken ohne Bewusstsein.
- 1.-2. Ich muss dem gegenüber erwidern: Wenn ich darüber Aufklärung haben will, welches Verhältnis zwischen Denken und Bewusstsein besteht, so muss ich darüber nachdenken. Ich setze das Denken damit voraus.
- 1.-2. Nun kann man darauf allerdings antworten: Wenn der Philosoph das Bewusstsein *begreifen* will, dann bedient er sich des Denkens; er setzt es insofern voraus; im gewöhnlichen Verlaufe des Lebens aber entsteht das Denken innerhalb des Bewusstseins und setzt also dieses voraus.
3. Wenn diese Antwort dem Welt schöpfer gegeben würde, der das Denken schaffen will, so wäre sie ohne Zweifel berechtigt. Man kann natürlich das Denken nicht entstehen lassen, ohne vorher das Bewusstsein zustande zu bringen. Dem Philosophen aber handelt es sich nicht um die Welt schöpfung, sondern um das Begreifen derselben. Er hat daher auch nicht die Ausgangspunkte für das Schaffen, sondern für das Begreifen der Welt zu suchen.

Element 4 trägt wiederum stark ausgeprägt persönlichen Charakter. Man kann sich sogar die Frage stellen: Wie lässt sich ein solcher Gedankengang anschauen?

– Man muss ihn *im Ich anschauen*, wo alles Brennen und Verwandlung ist, wo uns die Aufgabe gestellt wird, in uns selbst den Schöpfer einer neuen Welt zu gebären. Außerdem ist uns diesmal in Element 4 nicht so sehr ein Inhalt für das Anschauen gegeben, als die Aufgabe und der Hinweis darauf, *was* es anzuschauen gilt und *warum* es gerade anzuschauen gilt.

4. Ich finde es ganz sonderbar, wenn man dem Philosophen vorwirft, dass er sich vor allen andern Dingen um die Richtigkeit seiner Prinzipien, nicht aber sogleich um die Gegenstände bekümmert, die er begreifen will. Der Welt-schöpfer musste vor allem wissen, wie er einen Träger für das Denken findet, der Philosoph aber muss nach einer sichern Grundlage suchen, von der aus er das Vorhandene begreifen kann. Was frommt es uns, wenn wir vom Bewusstsein ausgehen und es der denkenden Betrachtung unterwerfen, wenn wir vorher über die Möglichkeit, durch *denkende* Betrachtung Aufschluss über die Dinge zu bekommen, nichts wissen?

Wir müssen erst das Denken ganz neutral, ohne Beziehung auf ein denkendes Subjekt oder ein gedachtes Objekt betrachten. Denn in Subjekt und Objekt haben wir bereits Begriffe, die durch das Denken gebildet sind.

Unbestrittenermaßen sind einige Anschauungen im Buch so einzigartig, dass wir uns vorderhand mit dem Versuch begnügen müssen, uns in den gegebenen Kontext einzufühlen – mitzufühlen, wie durch das Element 4 der *gesamte* vorherige Inhalt durchschimmert.

5. Es ist nicht zu leugnen: *Ehe anderes begriffen werden kann, muss es das Denken werden.* Wer es leugnet, der übersieht, dass er als Mensch nicht ein Anfangsglied der Schöpfung, sondern deren Endglied ist. Man kann deswegen behufs Erklärung der Welt durch Begriffe nicht von den zeitlich ersten Elementen des Daseins ausgehen, sondern von dem, was uns als das Nächste, als das Intimste gegeben ist. Wir können uns nicht mit einem Sprunge an den Anfang der Welt versetzen, um da unsere Betrachtung anzufangen, sondern wir müssen von dem gegenwärtigen Augenblick ausgehen und sehen, ob wir von dem Späteren zu dem Früheren aufsteigen können. Solange die Geologie von erdichteten Revolutionen gesprochen hat, um den gegenwärtigen Zustand der Erde zu erklären, solange tappte sie in der Finsternis. Erst als sie, ihren Anfang damit machte, zu untersuchen, welche Vorgänge gegenwärtig noch auf der Erde sich abspielen und von diesen zurückschloss auf das Vergangene, hatte sie einen sicheren Boden gewonnen. Solange die Philosophie alle möglichen Prinzipien annehmen wird, wie Atom, Bewegung, Materie, Wille, Unbewusstes, wird sie in der Luft schweben. Erst wenn der Philosoph das absolut Letzte als sein Erstes ansehen wird, kann er zum Ziele kommen. Dieses absolut Letzte, zu dem es die Weltentwicklung gebracht hat, ist aber das *Denken*.

Die Individualisierung der Idee im Zyklus ist polemisch, im Sinne dessen gegeben, was wir über seine dialektische Triade gesagt haben.

6. Es gibt Leute, die sagen: ob unser Denken an sich richtig sei oder nicht, können wir aber doch nicht mit Sicherheit feststellen. Insofern bleibt also der Ausgangspunkt jedenfalls ein zweifelhafter. Das ist gerade so vernünftig gesprochen, wie wenn man Zweifel hegt, ob ein Baum an sich richtig sei oder nicht.

Doch der Sieg ist bereits im voraus errungen; er wird nach einem solchen Versuch, die Idee sozusagen zu de-individualisieren, nur offenkundig.

7. Das Denken ist eine Tatsache; und über die Richtigkeit oder Falschheit einer solchen zu sprechen, ist sinnlos. Ich kann höchstens darüber Zweifel haben, ob das Denken richtig verwendet wird, wie ich zweifeln kann, ob ein gewisser Baum ein entsprechendes Holz zu einem zweckmäßigen Gerät gibt. Zu zeigen, inwieferne die Anwendung des Denkens auf die Welt eine richtige oder falsche ist, wird gerade Aufgabe dieser Schrift sein. Ich kann es verstehen, wenn jemand Zweifel hegt, dass durch das Denken über die Welt etwas ausgemacht werden kann; das aber ist mir unbegreiflich, wie jemand die Richtigkeit des Denkens an sich anzweifeln kann.

Nun wollen wir die Stufen des „Vierecks“ des Denkens, das, wie wir nun wissen, zur Durchdringung des viergliedrigen Menschen mit Selbstbewusstsein führt, zu einer Einheit zusammenbringen (Tabelle 4).

	Element 1	Element 3	Element 5	Element 7
Z. I	Von der Beobachtung ausgehend, kann man über die Erscheinungen der Welt nur dann etwas sagen, wenn sie schon zutage getreten sind	Der begriffliche Prozess kann nicht ohne menschliches Zutun vollzogen werden	Was gewinnen wir, wenn wir zu einem Vorgang ein begriffliches Gegenstück hinzufinden?	Die Beziehungen der Vorgänge und Gegenstände untereinander werden erst dann ersichtlich, wenn man das Denken mit der Beobachtung verbindet
Z. II	Beobachtung und Denken sind die zwei Säulen jeder bewussten Tätigkeit des Menschen	Alle Verrichtungen des gemeinen Verstandes sowie wissenschaftlicher Forschungen fußen auf Beobachtung und Denken.	Allen bekannten Gegensätzen geht der Gegensatz von Beobachtung und Denken voraus	Ohne Denken erlangt man kein Wissen über irgendetwas

Z. III	Bei der Entstehung von Ansichten über die Welt kommt dem Denken die Hauptrolle zu	Die Beobachtung des Denkens ist ein Ausnahmezustand. Es erfolgt nicht von selbst, wie die anderen Beobachtungen	Das Denken ist meist auf einen beobachteten Gegenstand gelenkt und nicht auf das denkende Subjekt	Das Denken ist im Alltagsleben ein nicht beobachtbares Element
Z. IV	Wir beobachten das Denken darum nicht, weil wir es selbst hervorbringen	Um das Denken zu beobachten, muss man es zuerst hervorbringen. Auch Gott schuf die Welt zuerst und sah sie erst dann an	Die Beobachtung des Denkens ist die eigenste aller Tätigkeiten. Dies ist der Ausgangspunkt zur Erklärung aller Erscheinungen der Welt	Im Denken ist das einzige Objekt gegeben, bei dem ich den Sinn seines Daseins aus ihm selbst schöpfen kann. Das bin ich selbst als Denker
Z. V	Das Denken ist ein neues, außer Acht gelassenes Objekt der Beobachtung. Doch beobachtet man es mit derselben Methode wie andere Objekte selbst werden	Das Denken beobachten wir durch die Denktätigkeit	Das Denken ist reine Beobachtung	Im Denken geschieht die Schöpfung vor der Erkenntnis. So schuf Gott.
Z. VI	Nur das Denken kann Objekt für sich	„Im Denken halten wir das Weltgeschehen an einem Zipfel“; es kann sich hier nicht ohne uns vollziehen	Bei der Betrachtung des Denkens ist es unmöglich, über seine Grenzen, ins Udenkbare, hinauszugehen	Im Denken haben wir ein Prinzip, das sich auf sich selbst stützt. Es ist dies der Hebel des Archimedes
Z. VII	Es gibt kein Denken ohne Bewusstsein. Doch um das Bewusstsein zu verstehen, muss man über es nachdenken	Man kann ohne Bewusstsein nicht denken. So hat es der Schöpfer bestimmt. Doch zur Erkenntnis der Welt ist das Denken der Ausgangspunkt	In der Weltenentwicklung trat das Denken als letztes auf, im Verständnis aber tritt es als erstes auf	Das Denken ist eine Tatsache. Die Frage kann nicht lauten, ob dieses falsch oder richtig ist, sondern höchstens darin, wie man das Denken richtig auf die Welt anwendet

Tabelle 4

Lesen wir die in dieser Tabelle angeführten Elemente in verschiedenen Richtungen, so können wir uns abermals von der Richtigkeit unserer Analyse der Struktur des anschauenden Denkens überzeugen. Resümieren wir den Inhalt des Kapitels kurz:

Der Mensch denkt nicht nur, sondern kann sein Denken auch beobachten. Doch diese zwei Tätigkeiten kann man nicht gleichzeitig vollbringen. Werden sie nacheinander verwirklicht und zu Einem vereint, so ermöglichen sie es uns, eine Realität zu schaffen, welche nur auf sich selbst gründet. Der Sinn ihrer Existenz lässt sich aus ihr selbst schöpfen. Bei Beobachtung des Denkens wird jeglicher Dualismus überwunden. Denken wir über das Denken, so leiten wir einen solchen Weltenprozess ein, der nicht ohne unsere Beteiligung zustande kommen kann.

Zu Kapitel 3 (und einer Reihe darauf folgender Kapitel) nahm Rudolf Steiner anlässlich der Neuauflage der „Philosophie der Freiheit“ im Jahre 1918 eine Ergänzung vor. Diese kann man als Gedankengebilde erleben, das es uns ermöglicht, die sieben Zyklen des Kapitels zu einer *Oktave* zu erweitern. Bei einem anderen Erleben der Struktur des Kapitels erweist sie sich als *siebtes* Glied.

Indem er die Priorität des Denkens gegenüber sämtlichen anderen Arten seelischer Tätigkeit verteidigt, berücksichtigt Rudolf Steiner in diesem Zusatz das „ich“ selbst.

Strukturell ist die Ergänzung in Form einer Dreieinigkeit aufgebaut. Ihre These ist der siebengliedrige normale Zyklus. Ihm steht ein zweiter Zyklus entgegen, doch ohne eigene These. Seine These ist der gesamte erste Zyklus. Die letzte Schlussfolgerung, Element 7, des zweiten Zyklus stellt eine allgemeine Synthese des gesamten Zusatzes dar.

Zusatz zur Ausgabe von 1918

ZYKLUS I

1. In den vorangehenden Ausführungen wird auf den bedeutungsvollen Unterschied zwischen dem Denken und allen andern Seelentätigkeiten hingewiesen als auf eine Tatsache, die sich einer wirklich unbefangenen Beobachtung ergibt.
2. Wer diese unbefangene Beobachtung nicht anstrebt, der wird gegen diese Ausführungen versucht sein, Einwendungen zu machen wie diese: wenn ich über eine Rose denke, so ist damit doch auch nur ein Verhältnis meines «Ich» zur Rose ausgedrückt, wie wenn ich die Schönheit der Rose fühle. Es bestehe geradeso ein Verhältnis zwischen «Ich» und Gegenstand beim Denken, wie zum Beispiel beim Fühlen oder Wahrnehmen.
3. Wer diesen Einwand macht, der zieht nicht in Erwägung, dass *nur* in der Betätigung des Denkens das «Ich» bis in alle Verzweigungen der Tätigkeit sich mit dem Tätigen als *ein* Wesen weiß. Bei keiner andern Seelentätigkeit ist dies restlos der Fall.

4. Wenn zum Beispiel eine Lust gefühlt wird, kann eine feinere Beobachtung sehr wohl unterscheiden, inwiefern das «Ich» sich mit einem Tätigen eins weiß und inwiefern in ihm ein Passives vorhanden ist, so dass die Lust für das «Ich» bloß auftritt. Und so ist es auch bei den andern Seelenbetätigungen.
5. Man sollte nur nicht verwechseln: «Gedankenbilder haben» und Gedanken durch das Denken verarbeiten.
6. Gedankenbilder können traumhaft, wie vage Eingebungen in der Seele auftreten. Ein *Denken* ist dieses nicht. – Allerdings könnte nun jemand sagen: wenn das Denken so gemeint ist, steckt das Wollen in dem Denken drinnen, und man habe es dann nicht bloß mit dem Denken, sondern auch mit dem Wollen des Denkens zu tun.
7. Doch würde dies nur berechtigen zu sagen: das wirkliche Denken muss immer gewollt sein. Nur hat dies mit der Kennzeichnung des Denkens, wie sie in diesen Ausführungen gemacht ist, nichts zu schaffen. Mag es das Wesen des Denkens immerhin notwendig machen, dass dieses *gewollt* wird: es kommt darauf an, dass nichts gewollt wird, was, indem es sich vollzieht, vor dem «Ich» nicht restlos als seine eigene, von ihm überschaubare Tätigkeit erscheint. Man muss sogar sagen, *wegen* der hier geltend gemachten Wesenheit des Denkens erscheint dieses dem Beobachter als durch und durch *gewollt*. Wer alles, was für die Beurteilung des Denkens in Betracht kommt, wirklich zu durchschauen sich bemüht, der wird nicht umhin können, zu bemerken, dass dieser Seelenbetätigung die Eigenheit zukommt, von der hier gesprochen ist.

Nun nehmen wir alles Gesagte als große These und stellen ihr eine große Antithese in Form eines Zyklus entgegen, der jedoch auch eine eigene kleine Antithese besitzt.

ZYKLUS II

2. Von einer Persönlichkeit, welche der Verfasser dieses Buches als Denker sehr hochschätzt, ist ihm eingewendet worden, dass so, wie es hier geschieht, nicht über das Denken gesprochen werden könne, weil es nur ein Schein sei, was man als tätiges Denken zu beobachten glaube. In Wirklichkeit beobachte man nur die Ergebnisse einer nicht bewussten Tätigkeit, die dem Denken zugrunde liegt. Nur weil diese nicht bewusste Tätigkeit eben nicht beobachtet werde, entstehe die Täuschung, es bestehe das beobachtete Denken durch sich selbst, wie wenn man bei rasch aufeinanderfolgender Beleuchtung durch elektrische Funken eine Bewegung zu sehen glaubt.
3. Auch dieser Einwand beruht nur auf einer ungenauen Anschauung der Sachlage. Wer ihn macht, berücksichtigt nicht, dass es das «Ich» selbst ist, das *im* Denken drinnen stehend *seine* Tätigkeit beobachtet.
4. Es müsste das «Ich» außer dem Denken stehen, wenn es so getäuscht werden könnte, wie bei rasch aufeinanderfolgender Beleuchtung durch elektrische Funken.

5. Man könnte vielmehr sagen: wer einen solchen Vergleich macht, der täuscht sich gewaltsam etwa wie jemand, der von einem in Bewegung begriffenen Licht durchaus sagen wollte: es wird an jedem Orte, an dem es erscheint, von unbekannter Hand neu angezündet. -
6. Nein, wer in dem Denken etwas anderes sehen will als das im « Ich » selbst als überschaubare Tätigkeit Hervorgebrachte, der muss sich erst für den einfachen, der Beobachtung vorliegenden Tatbestand blind machen, um dann eine hypothetische Tätigkeit dem Denken zugrunde legen zu können. Wer sich nicht so blind macht, der muss erkennen, dass alles, was er in dieser Art zu dem Denken «hinzudenkt», aus dem Wesen des Denkens herausführt.

Jetzt folgt der Abschluss von Zyklus II, der gleichzeitig auch eine allgemeine Synthese darstellt, die mit dem Element 7 von Zyklus VII des Kapitels verschmolzen ist. Dank ihm erhält der Zusatz einen ganzheitlichen, dreieinigen Charakter. Und seine Dialektik ist dabei voll pulsierenden inneren Lebens.

7. Die unbefangene Beobachtung ergibt, dass nichts zum Wesen des Denkens gerechnet werden kann, was nicht *im* Denken selbst gefunden wird. Man kann nicht zu etwas kommen, was das Denken *bewirkt*, wenn man den Bereich des Denkens verlässt.

VI Der Begriff (die Idee) und die Wahrnehmung (die Erfahrung).

1. Die drei Welten

Die Erfahrung der Erkenntnis, die wir als Ergebnis der Arbeit mit den ersten drei Kapiteln der „Philosophie der Freiheit“ erworben haben, erlaubt uns gewisse Verallgemeinerungen. Das bewusste Sein des Menschen steht als Tätigkeit vor uns, die an der Koppelung dreier Welten vollbracht wird, von denen jede ihre Vertretung im erkennenden „ich“ hat. Dank dieser Tatsache besitzt letzteres im Menschen den Charakter eines *selbstbewussten* Prinzips.

Die erste dieser drei Welten ist die in den (äußeren und inneren) Wahrnehmungen gegebene sinnliche Welt. Die zweite Welt bildet das Denken. Seinem Wesen nach steht es jenseits von Subjekt und Objekt. Das Phänomen des Denkens im Menschen ist lediglich ein – freilich ungeheuer wichtiger – Sonderfall in der Gesamtstruktur des universalen Seins des Denkens. Diese Welt wird noch mehr als einmal Gegenstand unserer Betrachtungen sein, doch im Moment wollen wir uns mit einer allgemeinen Charakterisierung begnügen. Die universale Welt des Denkens ist der Urquell und die ideelle Grundlage alles Seins. In ihrer Erscheinung vor den geschaffenen Dingen war sie – und sie bleibt es – die Welt der (laut den Ansichten der Hochscholastik) essentiellen intelligiblen Wesen, der Gedankenwesen. Als Vertreter dieser Welt im menschlichen Bewusstsein dienen die Begriffe und die Ideen.

Mit der Ansammlung des (reinen und erfahrungsmäßigen) Wissens bildet sich im Menschen eine eigene seelische Welt, welche ihre Vertreter in Form von Erinnerungen in das aktive Leben des menschlichen Geistes entsendet. Diese Welt steht als eine subjektive der Objektivität der beiden ersten Welten gegenüber. Zum Werden des menschlichen „ich“ sind alle drei Welten in gleichem Grade unentbehrlich. Wird irgendeine von ihnen ausgeschlossen, so kommt die menschliche Individualität schlicht und einfach nicht zustande. Die sich daraus ergebenden Konsequenzen sind vielfältiger Art. Erstens dürfen wir dann mit Fug und Recht die Frage stellen: Wenn die Existenz der menschlichen Individualität objektiven Charakter trägt, ist es dann möglich, sie auszuschließen und die beiden ersten Welten trotzdem als voll existierend zu betrachten? Wenn nein – und dies ist der zweite Punkt –, kann man dann die Phänomenologie des menschlichen Geistes als wesenlos ansehen? Besitzen wir das Recht zu bestreiten, dass die begriffliche Erscheinung der Weltenintelligenz im Menschen ein objektiver Prozess ist, der einen Teil des Weltenprozesses darstellt?

Die Antwort auf diese Fragen kann die Lösung des Rätsels des Menschenwesens liefern, und man kann sie auf dem Wege des geisteswissenschaftlichen Studiums der Genese von Welt und Mensch finden.

In der Sphäre der geistig-seelischen Prozesse kommt im Subjekt der Ontogenese seines ich-Bewusstseins allentscheidende Bedeutung zu. Wie wir bereits geschildert haben, stützt sich dieses auf die Realität der drei Welten, wo die Wahrnehmung die Rolle des „Erstbewegers“ spielt. Sie ruft – dies lesen wir in der „Philosophie der Freiheit“ – im Subjekt unvermeidlich die Erscheinung des entsprechenden Begriffs hervor, der aus der Welt des Denkens kommt. Ihre Vereinigung erzeugt die Vorstellungen als Inhalt des individuellen Geistes. In ihm sammeln sie sich an und werden durch die erkennende Tätigkeit des „ich“ ins System der Weltanschauung zusammengebracht – die Grundlage der Motive der Tätigkeit.

All dies lässt sich in seiner Gesamtheit in Form einer Abbildung darstellen (Abb. 56). Da alles Reelle auf der Welt personifiziert ist, müssen wir uns hinter den drei erforschten Welten die Gegenwart schöpferischer Iche vorstellen, durch welche ihr Selbstsein und ihre Selbstentwicklung bedingt wird. Hinter der uns in den Wahrnehmungen gegebenen Welt (also dem sinnlichen Weltall) steht das Weltall-Ich.

Dieses steht aber auch hinter der Welt des Denkens, welche nichts anderes als das Weltenindividuum ist (siehe Abb. 17 und 25a). Im Verhältnis zum erkennenden Subjekt tritt das Weltall-Ich in zwei Aspekten auf: Im äußeren (Ich-1), durch die Wahrnehmung, und im inneren (Ich-2) durch das Denken.

Das auf der Spitze des Dreiecks stehende „ich“ sowie das „ich“ in dessen Zentrum sind ein und dasselbe, im Werden begriffene niedrigere „ich“ des Individuums. Doch zwischen ihnen gibt es auch Unterschiede. Das im Zentrum befindliche „ich“ ist das voll und ganz niedrigere und lebt aufgrund der Wahrnehmungen sowie des Denkens; das auf der Spitze stehende „ich“ aber berührt das sich im Menschen individualisierende höhere Ich, welches potentiell hinter der geistigen Welt des Menschen vorhanden (und tä-

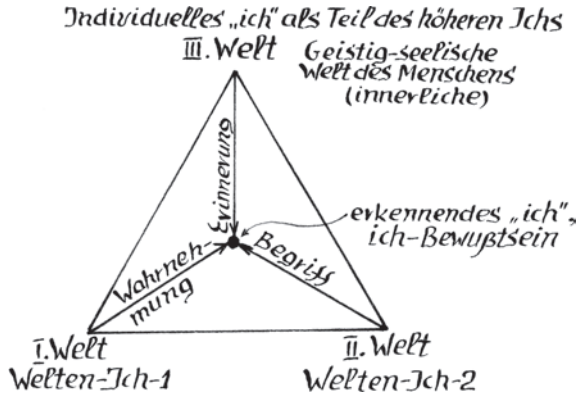


Abbildung 56

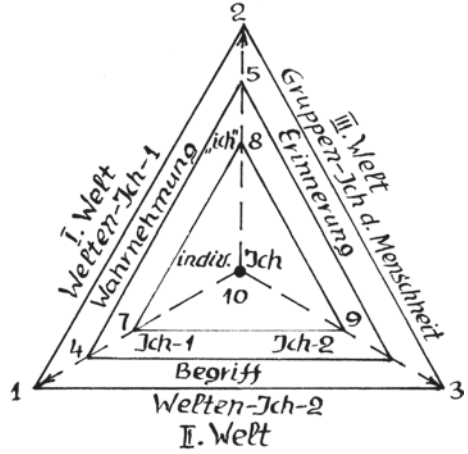


Abbildung 56a
(weitere Entw. der Abb. 56)

tig) ist und sich in ihm sporadisch meldet; dank ihm, oder in ihm, vollzieht sich auch der Prozess der „Ansammlung“ der Persönlichkeit, ihre *Involution*. Auf den frühen Stufen der objektiven Evolution der menschlichen Monade trug ihre Involution vollständig *substantiellen* Charakter: Indem die Hierarchien den Menschen dachten, schufen sie seine dreieinige Leiblichkeit. Auf den ersten Stufen der Entwicklung des ich-Bewusstseins beeinflussten die vom Menschen erlebten Gedankenbilder auch seine Leiblichkeit wesentlich, insbesondere aber die Substanzen seines Seelenleibes sowie der Empfindungsseele. All dies wirkte sich entscheidend auf den Charakter der Glaubensrichtungen, der religiösen Kulte sowie der Erziehungsmethoden aus. Davon, zu welchen Göttern der Mensch betete, hing es ab, welcher Persönlichkeitstyp sich in ihm entwickelte; dies fand seinen Ausdruck sogar in seinem äußeren Aussehen: Es gab den apollinischen Typ und den dionysischen. Man darf mit Sicherheit behaupten, dass auch die Rassenunterschiede zwischen den Menschen durch den Charakter ihrer traditionellen, uralten Glaubensformen bedingt sind.

Etwas anderes bildet sich im Menschen beim Prozess seiner individuellen Evolution heran. Hier verhält es sich so, dass wir, nachdem wir zu ich-Wesen geworden sind, erleben, wie die Wahrnehmungen uns zur Bildung von Begriffen anregen, doch sind wir vorderhand noch nicht in der Lage, ein sinnlich wahrnehmbares Objekt begrifflich, aus dem „ich“ heraus zu erzeugen. Was aber unsere innere Welt betrifft, so verhält es sich dort geradezu umgekehrt: Die Objekte der Wahrnehmung in ihr (die Erinnerungen) können lediglich durch die begrifflich-denkende Tätigkeit des „ich“ erzeugt werden. Die Bedeutung dieser Tatsache vermögen wir lediglich dann richtig einzuschätzen, wenn wir den Menschen als Einheit des „ich“ und der Welt begreifen. Diese wird durch die Gesamtheit der drei Dreieinigkeiten gebildet, besteht aus 3 x 3 Elementen, welche die Dynamik des Ich-Bewusstseins zu einem einzigen Ganzen, einem System, zusammenführt, die Dynamik des Aufstiegs vom niedrigeren „ich“ zum höheren Ich (Abb. 56a). So fügt sich das menschliche Individuum ins Welten-Individuum ein, wächst in es hinein, bereichert es um die Qualitäten der selbstbedingten Selbstentwicklung unter den Bedingungen der freien Wahl zwischen Sein und Nicht-Sein, zwischen Gut und Böse.

Innerhalb jeder der auf der Abbildung dargestellten Dreieinigkeiten kann man die Elemente, die sie bilden, als wesensgleich bezeichnen. Beim Prozess der Involution des individuellen Geistes bilden sie eine Hierarchie. Diese durchläuft er beim Prozess seiner individuellen Evolution auf dem Wege der Identifizierung mit ihren Elementen. In diesem Falle wird der Fortschritt kraft des niedrigeren „ich“ bestimmt, welches fähig ist, sich bei seinem Hinaufwachsen in das höhere Ich selbst zu bedingen; dann werden die Begriffe mit den Wahrnehmungen und Erinnerungen identisch. Potentiell, im System des zehngliedrigen Menschen, sind auch alle drei Iche des inneren Dreiecks identisch.

Bei seiner Charakterisierung von Saint-Martins zehnbliättrigem Buch sagt Rudolf Steiner, das Hauptsächliche an ihm sei das zehnte Blatt; ohne dieses würden

„alle die vorhergehenden nicht gekannt sein... der Urheber der Dinge (aber zu einem solchen muss auch der Mensch werden; d. Verf.) (sei) eben durch dies zehnte Blatt unüberwindlich..., weil es eine Wagenburg ist rund um ihn her, und die kein Wesen überschreiten kann“ (B. 32, S. 13). Das zehnte Blatt bildet die Wagenburg, in der Sprache der Methodologie gesprochen, dadurch, dass es einfach die Struktur aus 3 x 3 Elementen in eine Einheit umwandelt, ein System, sie zu dem zurückführt, dem sie entsprungen ist – zur ursprünglichen Einheit, zum Schöpfer.

In unserem Fall hat die „Wagenburg“ des Systems aus neun Elementen den Charakter einer „Festung“ angenommen, die aus drei Reihen von Mauern besteht. Hinter diesen Mauern reift das wahre Ich des Menschen in seiner Souveränität heran, wobei es den Charakter eines aktiven Zentrums der Umwandlung trägt. Seine „Sicherheit“ wird nicht durch Isolierung von der Welt gewährleistet, sondern durch eine gesetzmäßige, dynamische Verbindung und Wechselwirkung mit ihr. Dies ist eine Art Zustand der „aktiven Verteidigung“ – ein siegreicher Abwehrkampf des Selbstseins und des Heranreifens des „ich“ zum Ich in der organischen Gesamtheit der drei Welten. Hier wird der äußere Gegensatz zu Gott (in Begriff und Wahrnehmung) in die Herrschaft Gottes im Allerheiligsten des individuellen Ich umgewandelt. So wird das Pauluswort „Nicht ich, sondern Christus in mir“ verwirklicht – das höchste Prinzip der menschlichen Freiheit. Seine Etappen sind folgende: Zuerst das „ich“ in der Absonderung von der Göttlichen Welt, dann das Opfer des „ich“ in Christus und schließlich die Auferstehung im höheren Ich.

2. Die Genese des Begriffs

In den auf Abb. 5 resümierten Betrachtungen haben wir im kulturhistorischen Aspekt das allgemeine Prinzip der Aneignung des Begriffs durch den Menschen gezeigt. Nun gehen wir dazu über, das Wesen, die Stellung und die Bedeutung der Begriffe in der Struktur des einheitlich seelisch-geistigen Gebildes Mensch – Welt zu erforschen.

Rudolf Steiner betrachtet die Genese des Begriffs in enger Verbindung mit dem Prozess des Werdens des Menschens im Verlauf der Kulturepochen. Was vor ihnen war, gehört zur kosmischen „Biographie“ des Begriffs, die von den Stadien der Weltenentwicklung erzählen könnte, wo der Mensch lediglich ein Objekt neben vielen anderen war.

In der ersten Kulturepoche unserer Wurzelrasse floss das Wissen noch gewissermaßen unmittelbar aus der geistigen Welt der Imaginationen in den Menschen. Das Wort verfolgte das Ziel, in der Seele lebendige Bilder des Erkennbaren hervorzurufen und sie einer anderen Seele mitzuteilen. Damals war keinerlei Logik möglich. In der altpersischen Epoche erhielten die Menschen die Begriffe ebenfalls auf übersinnlichem Wege vermittelt, doch ihre *Form* begannen die Erlebnisse der *sinnlichen* Ebene zu bestimmen. Die Ägypter waren die ersten, welche die Begriffe auf die Bedürfnisse der physischen Ebene anzuwenden begannen – in der Astrologie, in der

Landvermessung, im Bauwesen. Man verlieh den Begriffen die Form von Symbolen, doch ihre übersinnliche Substanz entfernte sich vom Menschen. Die Fülle des Übersinnlichen stellte sich der Ägypter in Form eines Dreiecks vor, und deshalb erlebte er sich selbst – als Geschöpf, als Gefäß Gottes, – auch als Dreieinigkeit (vgl. GA.124, 7.10.1911).

In der altgriechischen Epoche wurde man sich bewusst, dass der Mensch, indem er die Welt erkennt, ihr etwas Neues hinzufügt, und dass er von der Welt losgelöst denkt. Dies begann mit Aristoteles. Später, bereits im Mittelalter, entsteht das Bedürfnis, die aristotelische Logik auf die Weltenprozesse anzuwenden und so verstandesmäßig ihr Wesen zu begreifen.

Sokrates und Plato waren die ersten, welche die Wahrnehmungen des Übersinnlichen nicht symbolisierten, sondern in Begriffe umwandelten. Aristoteles entwickelte die begriffliche Tätigkeit des Geistes und versuchte sie auf die Erkenntnis der sinnlichen Welt innerhalb ihrer selbst anzuwenden. Dabei tauchte schon bald die quälende Frage auf: Vermag solche Erkenntnis uns in Beziehung mit den Grundlagen der Welt zu bringen? (Skeptizismus, Pyrrhon, 360- 270 v. Chr.). Der Agnostizismus der Neuzeit wurzelt im Skeptizismus der alten Griechen.

Die Anthroposophie versetzt den Menschen in eine solche Beziehung zum Begriff, dass ihm auf der einen Seite des letzteren die sinnliche Welt gegenübersteht und auf der anderen die geistige. Man hüte sich davor, in dieser Position gleich einen Appell an den Mystizismus des Neo-Platonismus sehen zu wollen. Das begriffliche Denken wird in der Anthroposophie als Organismus betrachtet; es wächst und umfasst die Seele in der ganzen Fülle ihres Lebens, verschließt sie nicht im Abstrakten, sondern bereichert sie ganz im Gegenteil mit der Realität der Welt des Geistes.

Bei seiner Beschreibung der Natur des Begriffs schlägt uns Rudolf Steiner vor, uns einen Gegenstand vorzustellen, der den Weg des Lichts blockiert und einen Schatten wirft. Dieser Schatten ist dem entsprechenden Gegenstand ähnlich und entsteht, weil das Licht in einem gewissen Raum ausgeschlossen ist. Etwas diesem Phänomen Vergleichbares geschieht auch mit den Begriffen. Bei ihrer Bildung wird eine bestimmte übersinnliche Wirklichkeit ausgeschlossen, und die Begriffe – wie die Schatten – gleichen ihr, ihren „Gegenständen“. Deshalb bringen sie die übersinnliche Welt in der sinnlichen zur Erscheinung, wenn auch auf höchst eigenartige Weise. Wo die Wahrnehmung des Übersinnlichen in die sinnliche Welt übergeht, dort entsteht ein Schattenbild – der Begriff. In ihm gibt es so wenig übersinnliche Wirklichkeit wie im Schatten sinnliche Wirklichkeit, sinnlicher Gegenstand. Der Begriff stellt die Grenze zwischen zwei Welten dar, doch „gezogen“ wird diese *von der Seite der übersinnlichen Welt*.

Denken wir dialektisch, so vereinen wir die Begriffe mit den Begriffen, wobei wir dem Gesetz ihrer Selbstbewegung folgen (im Hegelschen Sinne). Dieses ihr Gesetz ist eine Manifestation der hinter ihnen stehenden übersinnlichen Wirklichkeit. Die Begriffe selbst stellen eine dermaßen feine Materie dar, dass sie das Geistigste

von allem sind, was der Mensch in der sinnlichen Welt sein eigen nennt. Die übersinnliche Natur der Begriffe und Ideen zu begreifen ist durchaus nicht einfach, doch in höchstem Maße notwendig, wovon die Krise der Erkenntnis bereitetes Zeugnis ablegt. Helfen kann bei diesem Unterfangen die geisteswissenschaftliche evolutionistische Forschungsmethode.

* * *

Die Objektivierung der Begriffe, ihr Herauslösen aus den Verbindungen mit dem Weltenganzen, erfolgt nicht nur auf dem Wege des kulturhistorischen Entwicklungsprozesses. Dieses Herauslösen ist durch das geistig-organische Werden des Menschen vorbereitet, das, projiziert auf den kulturhistorischen Prozess, bis zum heutigen Tage seine Fortsetzung findet, wenn auch in abgeschwächter Form. Seine Besonderheit besteht darin, dass in seinem Verlauf, wie Rudolf Steiner sagt, „ein Nicht-Sein im Denken“ sich von der sinnenfälligen Wirklichkeit loslöst (B. 45, S. 12).

Ab der Mitte des irdischen Äons, die mit der Mitte der altatlantischen Wurzelrasse zusammenfällt, vollzieht das Weltenbewusstsein eine Loslösung eines Teils des Weltenganzen und stellt ihn sich selbst im Anderen als Reich entgegen, dem das Lebensprinzip (Ätherprinzip) fehlt. Letzten Endes erfolgt eine „Loslösung“ des Bewusstseins selbst in die Sphäre des Nicht-Bewusstseins, wenn man das Bewusstsein vom Standpunkt des realen Seins her betrachtet.

In seiner ersten Hälfte durchlief das irdische Äon eine Wiederholung der drei vorhergehenden Äonen. Anfangs verdichtete sich die Erde aus dem Weltengeist zum Wärmezustand, wobei sie dem alten Saturn ähnlich geworden war. Aus diesem „Erstfeuer“ der Erde bildete sich die Anlage des Blutsystems. Dann erschienen Luft und Licht, und es bildeten sich die Ansätze des Atmens und des Nervensystems. Später entstand das Wasser; es wurde durch den Klang durchdrungen, der die Substanzen zum „Tanze“ anregte. Die wichtigste Bildung dieses „Tanzes der Stoffe“ ist das Eiweiß, die Grundlage alles Lebendigen. (Vgl. GA.102, 16.3.1908).^{*)}

Eigentlich war das irdische Entwicklungsstadium dadurch gekennzeichnet, dass die lebendige Wärme mineralisch wurde. Damals entstand parallel zur Wärmemetamorphose ein Verbrennungsprozess, was auch die Absonderung eines gewissen materiellen Rückstands nach sich zog, der „Asche“. Bei den planetarischen Prozessen, den Prozessen also, die sich in den Maßstäben des gesamten Sonnensystems im Verlauf der vierten Globe vollziehen, war diese „Absonderung des Rückstands“ das Werden des Mineralreichs. So verlief die „Loslösung“ des Seins. Da das Weltensein vor der Entstehung des Verbrennungsprozesses aber das Sein des Weltenbewusstseins war, spaltete sich die Welt mit der Bildung der mineralischen Stofflichkeit,

^{*)} In den Büchern und Vorlesungen Rudolf Steiners werden all diese Prozesse vielseitig und mit einer Fülle von Einzelheiten beschrieben.

der „Asche“, die alles Lebendige in der sinnlichen Welt durchdrang, in Nichtsein und Weltenbewusstsein.

Im Menschen war der Prozess der Mineralisierung eng mit dem rhythmischen System verbunden: mit dem Atmen und dem Blutkreislauf. Das Atmen findet auf allen Stufen des Seins statt. Es ist eine Vielfalt von Formen des Weltenrhythmus, aber auch von Formen der Beziehung zwischen den Wesen und deren Umwelt sowie der Wesen untereinander. Alle Wahrnehmungen des Menschen sind eine verfeinerte Form des Atmens. Anfangs entwickelte der Mensch den Prozess von Atmung- Wahrnehmung auf übersinnlichem Wege. Er lebte damals von den Offenbarungen und in den Offenbarungen höherer geistiger Wesen. Nach der Erlangung des Luftatmens begann er parallel zu den übersinnlichen Wahrnehmungen das „einzuatmen“, was sich jenseits von diesen gebildet hatte: seine Sinnesorgane öffneten sich nach außen. Im Menschen wurde das „absolute Verlangen“ zum Wunsch nach der sinnlichen Welt, zur Begierde. Er richtete sein inneres Leben auf die sinnliche Welt aus, und sein Atem büsste seinen geistigen Inhalt ein.

Rudolf Steiner beschreibt diesen Übergang wie folgt: „Aber ebenso, wie im Haupte von den Sinneswahrnehmungen aufgenommen wird der in den Leib einlaufende Atmungsprozess, so wird von dem übrigen Leib das aufgenommen, was auströmt als ausgeatmete Luft. Im Gliedmaßen-Stoffwechsel-Organismus strömen ebenso, wie sonst die Sinneswahrnehmungen durch das Gehörte, wie das Gesehene in das Berauschte der eingeatmeten Luft in das Haupt hineinströmt, die körperlichen Gefühle, die Erlebnisse mit der ausgeatmeten Luft zusammen. Das Ernüchternde der ausgeatmeten Luft, das Auslöschende für die Wahrnehmung, das floss zusammen mit den körperlichen Gefühlen, die im Gehen, im Arbeiten erregt wurden. Das Tätigsein, das Tun war mit dem Ausatmen verknüpft. Und indem der Mensch sich betätigte... fühlte er gewissermaßen, wie von ihm fortging das Geistig-Seelische... wie wenn er das Geistig-Seelische einströmen ließe in die Dinge hinein... Aber dieses Wahrnehmen des Ausatmungsprozesses... der Ernüchterung hörte eben auf, und es war nur noch eine Spur vorhanden in der Griechenzeit. In der Griechenzeit fühlten die Menschen noch etwas, wie wenn sie, indem sie sich betätigten, noch etwas Geistiges den Dingen übergaben. Aber dann wurde doch alles das, was da im Atmungsprozess war, abgelähmt von dem Körpergefühl, von dem Gefühl der Anstrengung, der Ermüdung im Arbeiten“ (GA.211, 26.3.1922.)

Der Einatmungsprozess wurde im Kopf „abgelähmt“, und was vom ehemaligen Einatmungsprozess, der ins Geistige hineinführte und dann von den äußeren Sinneswahrnehmungen „abgelähmt“ worden war, noch übrigblieb, begann man „Sophia“ zu nennen; jene, die sich dieser Sophia hinzugeben gewillt waren, hieß man Philosophen. Das Wort Philosophie, bemerkt Rudolf Steiner, deutet auf das „innere Erlebnis“ hin.

Der durch das Gefühl der Leiblichkeit „abgelähmte“ Ausatmungsprozess wurde zu „Pistis“, dem Glauben. „So floss im Menschen zusammen die Weisheit und der Glaube. Die Weisheit strömte nach dem Haupte, der Glaube lebte im ganzen Men-

schen. Es war die Weisheit nur eben der Ideengehalt. Und es war der Glaube die Kraft dieses Ideeninhaltes. ... Man (hatte) in der Sophia eine Verdünnung der Einatmung, in dem Glauben eine Verdichtung der Ausatmung... Dann verdünnte sich die Weisheit weiter. Und in der weiteren Verdünnung ist die Weisheit die Wissenschaft geworden.“ (Ebenda.)

Der von Rudolf Steiner geschilderte Prozess dauerte viele Jahrtausende lang; ihn begleitete eine ganze Reihe von physiologischen und anderen Prozessen, unter denen der Erwerb der Rede eine besonders große Rolle spielte. Als der Mensch noch kein artikulierendes Sprechvermögen besaß, vermochte er die Laute der Natur zu verstehen. Dies war in der altatlantischen Epoche. Danach wurde die halbübersinnliche Wahrnehmung der Sprache der Natur immer schwächer. Der Mensch entwickelte die Sprachorgane, erwarb die Gabe der Rede und begann den *Sinn* der Worte zu verstehen, was im Grunde auch die „Asche“ „physisch-chemisch“ in die Elemente seines Leibes trieb. In letzterem begann sich das Knochenskelett herauszubilden, und zusammen mit diesem dämmerte nun auch der Intellekt. Doch schon vor all diesem, noch in der Lemurischen Epoche, bewirkte die Vergrößerung der Wahrnehmung nach der Öffnung der Sinnesorgane nach außen eine Degradierung der Prozesse im System des Blutkreislaufs. Auch das Nervensystem wurde mineralisch, „physisch-chemisch“, doch übernahm es dabei das ehemalige, spirituelle Atmen – das astrale Atmen.

Nur weil die sinnlichen Wahrnehmungen ungewöhnlich stark geworden waren, haben wir unter ihrem Einfluss die Fähigkeit eingebüsst, den Atemprozess bewusst zu erleben. Im Altertum nahm der Mensch, wenn er einatmete, in sich den *geistigen Inhalt* des Gegenstandes wahr und vollzog so seine Beobachtung; mit dem Ausatmen gab er die Empfindung des Geistigen ab und fühlte innerhalb seiner selbst ein Erstarren des *Willensimpulses* – er vollbrachte eine Tat. Heute erreicht der Impuls der äußeren Wahrnehmung, indem er den Nerv reizt, den Blutkreislauf und übt auf ihn eine Wirkung aus, die anschließend in den ganzen Organismus übergeht, darunter auch in den Stoffwechsel. Ein Teil der Materie fällt aus dem organischen Prozess heraus, und infolgedessen entsteht das Leben der Vorstellungen.

Ein Yogaschüler versucht dem Prozess des Atmens seine alte Funktion wiederzugeben, es bewusst zu machen, von der Bildung von Sinneseindrücken loszureißen und sich auf seinem Weg wieder mit der Weltenweisheit im Geist zu vereinen – „in Brahma einzugehen“. Doch der Mensch des Westens, bemerkt Rudolf Steiner, hat das alles „schon in seinen Begriffen und Ideen. Es ist wirklich wahr: noch würde Shankaracharya die Ideenwelt von Solowjew, Hegel und Fichte als den Anfang des Hinaufsteigens in Brahma vorführen seinen ihn verehrenden Schülern.“ (GA.146, 5.6.1913.)

Aus den Gedankenkräften des Weltalls bildet sich der Mensch, wenn er in die irdische Verkörperung niedersteigt. Auf Erden aber umringt das Weltall ihn sinnlich und spiegelt sich in seinem Denken wieder. Die Einwirkung der äußeren Welt auf den Menschen weist die Tendenz auf, ebenso bedingend, zwanghaft zu sein wie frü-

her das geistig-übersinnliche Wirken. Würde der Mensch lediglich die äußere Welt widerspiegeln, so unterwürfe ihn diese den Gesetzen ihres anorganischen Reichs, in dem die Gesetze des Weltengeistes auf die ideellste Weise zum Ausdruck kommen (sich widerspiegeln). In diesem Fall, sagt Rudolf Steiner, hätten unsere Lungen, Gehirnwindungen etc. kristallartige Form angenommen. Doch das Leben unseres Organismus stellt sich solchen Tendenzen entgegen. „Und in diesem Sich-dagegen-Stemmen liegt der Anlass dazu, dass wir, statt mit unseren Organen diese irdische Umgebung nachzuformen, sie bloß in Schattenbildern in unseren Gedanken nachbilden. Also die Gedankenkraft ist eigentlich immer auf dem Wege, von uns ein Abbild unserer physischen Erde, unserer physischen Erdenform zu machen. ... Aber das lässt unsere Organisation nicht zu... und so kommen die Bilder der irdischen Gestalten dann nur in der Geometrie, und was wir sonst uns an Gedanken bilden von unserer Erdenumgebung, zustande... Ein Tisch will in Ihnen Ihr Gehirn selber zum Tisch machen. Sie lassen das nicht zu. Dadurch entsteht das Bild des Tisches in Ihnen.“ (GA.210, 17.2.1922.)

* * *

Solcher Art ist die Wechselbeziehung der beiden Seiten der Realität sowie ihre Einwirkung auf den Menschen, der in seinem irdischen Leben zwischen sie gestellt ist. Aus ihrer Erkenntnis kann man das Verständnis der Natur des menschlichen Selbstbewusstseins sowie der menschlichen Selbstbedingung schöpfen. Hier stehen Makro- und Mikrostufe des Seins in unmittelbarster Wechselwirkung. Um ihre zeitlich gesehen letztes Wechselspiel zu begreifen, muss man sich ihrem Urquell zuwenden, was wir auch getan haben, indem wir den Erstakt der Erschaffung der Welt durch die drei Logoi betrachteten. Nachdem sich Gott damals in drei Hypostasen offenbart hatte, zeigte Er Sein Gegenbild in der Schöpfung. Es vollzog sich ein Prozess der „Verinnerlichung“ des Schöpfers in der Schöpfung, was auch zum Urgrund für die Entwicklung innerer Prozesse in der Schöpfung wurde. Im Grunde genommen „verinnerlichte“ sich der Kosmos in den Prozessen des Bluts und der Nerven des Menschen. Der göttliche Wille zum Opfer, zur Offenbarung, der alle sichtbaren Formen auf der Welt geschaffen hat, nachdem er im Subjekt zum absoluten Verlangen des Selbstseins geworden war, brachte auch jene Inversion hervor, welche den Menschen zum kleinen Abbild des Kosmos gemacht hat – zum Mikrokosmos.

Ohne radikale Entgegenstellung ist ein solcher Prozess unmöglich. Der göttliche Wille, der sich im Menschen, in seinem Willen und Gefühl, sich selbst entgegenstellt, wird zur Begierde und erwirbt egozentrischen Charakter. Bis zu einem gewissen Grad beraubt dies die Schöpfung ihres Sinns; sie beginnt zu sterben, von der Weltenwirklichkeit „abzublättern“. Es ist nicht leicht, sich vorzustellen, dass die egozentrischen Tendenzen der menschlichen Monaden zur Ursache der Entstehung des ganzen sinnlich sichtbaren Weltalls geworden sind, doch nichtsdestoweniger verhält es sich so. Ehe sie individuelles ich-Bewusstsein erwarb, war die menschl-

che Monade ein makrokosmisches Wesen; sie stellte eine Vereinigung verschiedener Bestrebungen hierarchischer Wesen dar, deren gemeinsames Ziel darin bestand, das Ich-Wesen in der Welt des Andersseins zu erzeugen. Von einem gewissen Moment der Entwicklung an (er ist durch den Sündenfall gekennzeichnet) trieb den Menschen die Begierde, die in ihm zum willensmäßigen luziferisierten Anreiz zur Tat wurde, ihn unbändig in die Welt des Andersseins (Nicht-Seins), wo schließlich der abstrakte Begriff geboren wurde – die Bewusstseinsform, welche die Beziehung mit ihrem geistigen Welten-Urbild ganz und gar verloren hatte. Das intellektuelle Denken stellt gewissermaßen „Löcher im Weltall“ dar. Und wenn ich denke, sagt Rudolf Steiner, so bedeutet dies, das ich nicht bin (vgl. GA.343, S. 434). In diesem Zustand kann freilich ein großer individueller Wille heranwachsen; die Begierde, die gereinigt, von der luziferischen Willkür befreit wird, wandelt sich in Willen des individuellen Geistes zur Erlangung der Freiheit. Und da wir, denken wir in Begriffen, im Nicht-Sein verweilen, entsteht dadurch im Weltall auch ein Ort für eine solche Freiheit, für die freien Motive der menschlichen Tätigkeit.

Mit seinen wesenslosen Begriffen wurde der Mensch an die Peripherie des Weltalls hinausgeschleudert. Dort, insbesondere ab dem 15. Jahrhundert (mit dem Anbruch der Epoche der Bewusstseinsseele), verloren die Begriffe die letzten Züge des wahrnehmungsmäßigen Charakters. Seit jener Zeit kann man ihnen diesen nur dann wieder verleihen, wenn man den Willen ins Denken und in den Prozess der Sinneswahrnehmung einbringt. Das passive Anschauen der imaginativen Welt der Gedankenwesen durch den alten Inder, das beim Ägypter das Stadium der vergeistigten Denk-Wahrnehmung des Makrokosmos, seiner Weltengesetze und ihrer Projektion auf das irdische Sein durchlief, wurde in der fünften Kulturepoche zur mathematisch-mechanistischen Vorstellung des Menschen von der Welt. (Doch jenseits dieser Vorstellungen kann sich dem Menschen die reale Welt des Weltendenkens erschließen.) Nachdem er selbst im Denken nicht-wirklich geworden ist, erhielt der Mensch dadurch *ein freies Verhältnis* zum Wirklichen als zum Objekt. Eines dieser Objekte ist er selbst – das tätige Objekt der Selbsterkenntnis. Und „sich als handelnde Persönlichkeit zu erkennen“, so Rudolf Steiner, „heißt somit: für sein Handeln die entsprechenden Gesetze, d. h. die sittlichen Begriffe und Ideale als *Wissen* zu besitzen. Wenn wir diese Gesetzmäßigkeiten erkannt haben, dann ist unser Handeln auch *unser Werk*. ... Das Objekt ist in diesem Falle unser eigenes Ich.“ Rudolf Steiner schließt daraus: „*Die Gesetze seines Handelns erkennen heißt sich seiner Freiheit bewusst sein*. Der Erkenntnisprozess ist, nach unseren Ausführungen, der Entwicklungsprozess zur Freiheit.“ (GA.3, S. 87 f.) So entsteht zwischen den Gesetzen des reinen Geistes und den natürlichen Gesetzen des sinnlichen Weltalls die Welt der Gesetze der selbstbedingten menschlichen Individualität.

Indem wir auf diese Weise das Wesen der Erkenntnis entdecken, wollen wir noch daran erinnern, dass die einheitliche Grundlage des Seins uns dreifach offenbart ist: Als Welt der Wahrnehmungen (der äußeren sowie der inneren), als absolutes Verlangen und als Welt des Denkens, in dem der Heilige Geist danach strebt,

dem Vater rein und im Ich das Prinzip Seines Allbewusstseins widerzuspiegeln. Deswegen zeigt sich im Denken, das sich von Wahrnehmungen befreit hat, in denen die sinnliche Welt uns ihre Formen aufdrängt, der gesamte Seinsgrund „in seiner vollendetsten Form, so wie er an und für sich selbst ist“ (GA.2, S. 84). Wenn wir denken, verschmilzt die Göttliche Grundlage der Welt immanent mit dem Prozess des Denkens. Sie wirkt in ihm nicht aus irgendeinem Jenseits heraus, sondern unmittelbar, wie in ihrem eigenen Inhalt. Diesem Inhalt der Göttlichen Grundlage steht die Welt der Erfahrung als Ihre eigene Erscheinung gegenüber, vermittelt durch den Prozess der Entwicklung. Daraus ergibt sich erstens: „Durch unser Denken erheben wir uns von der Anschauung der Wirklichkeit als einem *Produkte* zu der als einem *Produzierenden*“ (Ebenda). Zweitens folgt daraus, dass *im Menschen und durch den Menschen Gott sich im Akt der Schöpfung erkennt*.

Indem er die Gesetze des Denkens erkennt und sie in seiner Tätigkeit benutzt, überwindet der Mensch das Tote des isolierten Begriffs. Er bringt Dynamik in die Begriffe ein, führt den einen in den anderen über, metamorphosiert sie. So erweckt er ein – anfangs freilich noch illusorisches – *Leben* des begrifflich denkenden Bewusstseins. Als Ergebnis entsteht das reine Denken, das nicht nur frei von jeglicher Sinnlichkeit ist, sondern auch frei von der menschlichen Organisation selbst (siehe dazu Kapitel 9 der „Philosophie der Freiheit“). Es ist bereits nicht mehr dasselbe, das als seinen Inhalt die Summe der durch die Wahrnehmungen ausgelösten Begriffe hatte. Es befreit sich von jedweder Erfahrung, um sie dem Vater in der Hypostase des Heiligen Geistes widerzuspiegeln. – Da es eine Frucht der Evolution ist, ist in ihm die gesamte Evolution als aufgehoben gegenwärtig: sie bildet sein *Wesen*. Das Wesen jedoch ist stets das Ich.

* * *

So sind wir zu einer Art Kreislauf der Entwicklung von Welt und Mensch gelangt. Zu dessen Beginn gibt Gott, indem er sich dreieinig offenbart, als allumfassende Idee der Schöpfung Anstoß zu einen kosmischen Kult, in dessen Verlauf die höheren Hierarchien, welche den Willen, die Idee Gottes erfüllen, in der Liebe nacheinander die Opfertaten vollbringen. Deren Frucht ist eine Neuerscheinung im Weltall – der Mensch. Im folgenden verkörpert sich die Weltenidee im Menschen. Der Heilige Geist erzeugt, indem er sich durch die Schöpfung zum Schöpfer durcharbeitet, zu Beginn des irdischen Äons eine „Loslösung“ der sinnlichen Wirklichkeit vom Menschen. Später steht ihm diese in einer immer komplizierter werdenden Gestalt von innen und außen gegenüber. Deshalb steht, wie Rudolf Steiner sagt, alles von uns mit Recht als die innere Welt Bezeichnete uns auch in der äußeren Welt gegenüber. Alles von uns innerlich Erlebbares erleben wir zusammen (in Verbindung) mit der ganzen äußeren Welt (siehe GA.191, 18. 10.1919).

Wir reflektieren die Gedanken, doch die *gesamte* materielle Welt, die uns in den Empfindungen und Wahrnehmungen gegeben ist, *reflektiert unsere Wahrnehmungen*.

gen. Im Verhältnis zu uns ist sie ganz *dem Gehirn ähnlich*, und wir treten im Verhältnis zu ihr in der Rolle von *Gedankenwesen* auf, die sich auf es stützen und sich von ihm durch die Astralität unserer Wahrnehmungen widerspiegeln. Das „Denken“ dieser (uns äußeren) Art ist nicht abstrakt; es ist lebend und substantiell, doch nicht individualisiert wie unser begriffliches Denken. Mit fortlaufender Erstarkung seines ich-Bewusstseins löst sich der Mensch von einem solchen sozusagen gattungsmäßigen überindividuellen Denken ins Nicht-Sein der Abstraktionen los. Doch besitzt ihre Welt etwas, das für den Menschen zweifellos ausschlaggebend ist. Rudolf Steiner äußert sich dazu wie folgt: „Da wir nur im Denken eine wirkliche Gesetzmäßigkeit, eine ideelle Bestimmtheit erfahren, so muss die Gesetzmäßigkeit der übrigen Welt, die wir nicht an dieser selbst erfahren, auch schon im Denken eingeschlossen liegen. Mit anderen Worten: *Erscheinung für die Sinne* und *Denken* stehen einander in der Erfahrung gegenüber. Jene gibt uns aber über ihr eigenes Wesen keinen Aufschluss; dieses gibt uns denselben zugleich über *sich selbst* und über das Wesen jener *Erscheinung für die Sinne*.“ (GA.2, S. 48.)

Mit anderen Worten, das *Wesen* des Dinges lässt sich nur dadurch erkennen, dass das Ding in Beziehung zum denkenden Bewusstsein gebracht wird. Und das Wesen des Dinges ist die Verkörperung der Weltenidee. Die Vorstellung, die Ideen befänden sich im Kopf des Menschen selbst, ist eine reine Illusion. Nein, sie herrschen als Gesetze in den Dingen. Die anthroposophische Erkenntnistheorie steht auf dem Standpunkt, dass die Universalien dreier Arten lediglich verschiedene Erscheinungsformen einer Idee sind. Deshalb ist die Unterteilung der Welt in Objekt und Subjekt rein formeller Art. „Die Idee des Urwesens konnte nur eine solche sein, welche vermöge einer in ihr selbst liegenden Notwendigkeit einen Inhalt aus sich entwickelt, der dann in anderer Form – in Form der Anschauung – in der Erscheinungswelt auftritt.“ (GA.1, S. 108.) Im Menschen gelangen beide Formen der Erscheinung der Idee (als Begriff und Wahrnehmung) zu ihrer vollen Kongruenz.

3. „Die sinnliche Erscheinung“ und „das Denken“ in der Weltanschauung des Ideal-Realismus

Die Überzeugung, dass die Welt für das erkennende Subjekt hoffnungslos in Vorstellung und „Ding an sich“ unterteilt sei, ist uralten religiös-sittlichen Ursprungs. Sie wurzelt in jenem Verständnis der Entwicklung, das in der Bibel bildlich als die Geschichte von der Versuchung und der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies geschildert wird. Damals erfolgte im Grunde eine Konfrontation zwischen der Schöpfung und dem Schöpfer, und dadurch entstanden die Voraussetzungen für ein zwiespältiges Erleben der Welt durch die Schöpfung. Erheblich später, bereits in der zoroastrischen Religion der Perser, begann man den Dualismus der Welt als Gegensatz zwischen Licht und Dunkelheit, Gut und Böse zu erleben. Im Menschen reifte das Bewusstsein seiner Teilnahme am Weltenkampf der guten und bösen Götter heran. In der altgriechischen Kulturepoche erhalten die religiösen Vor-

stellungen einen philosophischen Ausdruck, wo der Welt der von oben kommenden Ideen das Dunkel des äußeren, sinnlichen Seins entgegensteht. Vom Erbe der Vergangenheit ist auch der Dualismus der christlichen Lebensanschauung gefärbt, in dem die Welt der sinnlichen, materiellen Realität mit dem Bild und der Idee der Dunkelheit sowie der Sünde in Verbindung gebracht wird, die Welt des durch das Gebet erleuchteten individuellen Geistes aber mit der Idee des Heils, der Erlösung von der Sünde.

Dieser ganze, in gewissem Sinne „erbliche“ Dualismus wird in der „Philosophie der Freiheit“ anfangs im philosophischen und dann im sittlichen Sinne überwunden. Der Mensch wird zum Erleben der einheitlichen Welt herangeführt, wenn er die begrifflichen, sittlichen Intuitionen erwirbt, d.h. seine Art der Beobachtung radikal ändert, vergeistigt. Es erfolgt in gewissem Maße eine Rückkehr zum Alten, doch auf anderer, individueller Grundlage. Der neue Mensch hat diese um den Preis seiner tatsächlichen und vollständigen Vertreibung aus dem Paradies erobert. Der alte Grieche aber, der von der intuitiven Natur des Denkens und der Sittlichkeit wusste, stand noch an der Grenze zwischen Paradies und Erde. Parmenides, Begründer der Schule der Eleaten, hat eine Dichtung geschrieben, in der es um einen Poeten geht, welcher längs der Grenze zweier Welten fährt und dabei der Stimme einer Göttin lauscht. Sie lehrt ihn, dass wahres Sein lediglich jenseits der Grenze existiert und dass das Sein diesseits der Grenze zwar notwendig, jedoch trügerisch ist.

Auf der Position der Eleaten stand auch Plato. Er teilte die Vorstellungen von der Welt in zwei Teile: Den wahren, der sich auf die Welt der Ideen stützt, und jenen, der seinem Charakter nach Schein ist, da er durch das den Sinnesorganen Gegebene bedingt ist. Die Bewusstmachung der Tatsache, dass sich die Welt dem Menschen von zwei Seiten her erschließt, besaß kolossale Bedeutung für die weitere Entwicklung des ich-Bewusstseins, doch in der westeuropäischen Geschichte der Gedankenentwicklung entsprang der Weltanschauung Platons ein dann universal gewordener Irrtum. Er lief auf die folgende Frage hinaus: Welcher Art ist die Beziehung zwischen der sinnlichen Welt und der Welt der Ideen *außerhalb* des Menschen?

In seinem Buch „Goethes Weltanschauung“ charakterisiert Rudolf Steiner die genannte Folge der Weltsicht Platons wie folgt: „Platonismus ist die Überzeugung, dass das Ziel alles Erkenntnistrebens die Aneignung der die Welt tragenden und deren Grund bildenden *Ideen* sein müsse.“ (GA.6, S. 28.) Eine nicht von der Welt der Ideen erhellte sinnliche Welt kann nicht als volle Realität gelten. In der Folge wurde dies in dem Sinne gedeutet, „als ob die Sinneswelt für sich, abgesehen von dem Menschen, eine Scheinwelt sei und nur in den Ideen wahre Wirklichkeit zu finden“ (Ebenda.)

Diese Position nahm mit aller Entschiedenheit auch Spinoza ein, der die Auffassung verfocht, echte Realität besäßen nur die Gedanken, die unabhängig von den Sinneswahrnehmungen entstünden. Diese Anschauung dehnte er auch auf die Ethik aus, auf die sittlichen Gefühle und Handlungen des Menschen; er behauptete, aus

den Wahrnehmungen empfangene Ideen würden einzig und allein durch Begierden hervorgerufen. Auf einen einseitig verstandenen Platonismus lief auch die asketische Ethik des religiösen christlichen Bewusstseins heraus, mit der jene Spinozas im Gleichklang steht. Übrigens fand Spinoza einen glänzenden Ausgang aus diesem tragischen Irrtum. Er kam auf die Idee, man könne die intellektuelle Entwicklung auf solche Höhe erheben, dass der Mensch im Denken die reelle Erscheinung des Geistes zu erleben beginne. In seinem im November 1675 verfassten Brief an H. Oldenburg kann man folgendes lesen: „... ich (sage), dass es zum Heile nicht schlechthin notwendig ist, Christus nach dem Fleische zu erkennen, dass es aber etwas ganz anderes ist mit jenem ewigen Sohn Gottes, d.h. mit Gottes ewiger Weisheit, die sich in allen Dingen und am meisten im menschlichen Geiste und vor allem am meisten in Christo Jesu kundgetan hat.“¹³²⁾ Hier haben wir es bereits mit der christianisierten Theosophie Platos zu tun. Einen ganz anderen Weg schlug freilich Kant ein, der die Hoffnung auf die Erkenntnis des Wesens der Dinge entgültig untergrub. Nicht von den Dingen der Welt wüssten wir, meinte Kant, sondern lediglich von den Eindrücken, welche sie auf rätselhafte Weise auf den Menschen erzeugten. Die Welt der Erfahrung existiert nicht objektiv. Wir selbst sind es nämlich, die in ihr Verbindungen herstellen. Es existieren Wahrheiten, welche für die Welt der Erfahrung von Bedeutung sind, jedoch nicht von ihr abhängen und nicht fähig sind, uns das Wesen der Dinge zu enthüllen.

Im Hinblick auf diese Weltanschauung des Königsberger Philosophen schrieb Rudolf Steiner über diesen, dass ihm „die natürliche Empfindung für das Verhältnis von Wahrnehmung und Idee“ fehle. Eines der Vorurteile, die Kant von seinen Vorgängern übernommen habe, bestehe in der Anerkennung dessen, „dass es notwendige Wahrheiten gebe, die durch reines, von aller Erfahrung freies Denken erzeugt werden“. Zur Bekräftigung seiner Behauptung, es gebe solche Wahrheiten, wies Kant auf die Mathematik und die reine Physik hin. „Ein anderes seiner Vorurteile besteht darin, dass er der Erfahrung die Fähigkeit abspricht, zu gleich notwendigen Wahrheiten zu gelangen. Das Misstrauen gegenüber der Wahrnehmungswelt ist auch in Kant vorhanden. Zu diesen seinen Denkgewohnheiten tritt bei Kant der Einfluss Humes hinzu.“ Dieser Einfluss zeige sich in Kants Sympathie für Humes These, „dass die Ideen, in die das Denken die einzelnen Wahrnehmungen zusammenfasst, nicht aus der Erfahrung stammen. Sondern dass das Denken sie zur Erfahrung hinzufügt. Diese drei Vorurteile sind die Wurzeln des Kantschen Gedankengebäudes.“ (GA.6, S. 40 ff.)

Rudolf Steiner vergleicht die fehlerhaften Vorstellungen Kants mit den Ansichten Platos und resümiert: „Plato hält sich an die Ideenwelt, weil er glaubt, dass das wahre Wesen der Welt ewig, unzerstörbar, unwandelbar sein muss, und er diese Eigenschaften nur den Ideen zusprechen kann. Kant ist zufrieden, wenn er nur diese Eigenschaften von den Ideen behaupten kann. Sie brauchen dann gar nicht mehr das Wesen der Welt auszusprechen.“ (Ebenda, S. 43.) Was aber Kants Lehrer Hume betrifft, so hielt dieser die menschlichen Ideen für nicht mehr als Denkgewohnheiten

(womit er zweifellos Mach vorwegnahm). Wirklichkeit besaßen für ihn bloß die Wahrnehmungen. Eine ähnliche Position nahmen auch die Sensualisten ein: Locke, John und Condillac, ja sogar offene Materialisten, angefangen bei Lamettrie und Holbach.

Den Vormarsch des Platonismus in der Neuzeit kann man in einer weltanschaulichen Linie erkennen, die von Spinoza bis zu Hegel reicht. Für Hegel ist die Denktätigkeit eine objektive Schöpfung der Seele. Rudolf Steiner vergleicht die Rolle Hegels in der Neuzeit mit jener Platons in der Epoche des alten Griechenlands. Plato, so schreibt er, „erhebt den betrachtenden Geistesblick zur Ideenwelt und lässt von diesem betrachtenden Blick das Geheimnis der Seele auffangen; Hegel lässt die Seele in den Weltgeist untertauchen und lässt sie dann, nachdem sie untergetaucht ist, ihr inneres Leben entfalten. So *lebt* sie als eigenes Leben mit, was der Weltgeist lebt, in den sie untergetaucht ist.“ (GA.18, Bd.I, S. 161. Ausg. 1924.)

Die ganze Welt, meint Hegel, sei mit dem Göttlichen, *d.h. mit Gedanken erfüllt*. Gott sei ein Organismus, der aus der Gesamtheit sämtlicher Ideen bestehe, doch jener „vor den Dingen“ und nicht derjenigen, die im menschlichen Kopf widergespiegelt würden. Aus den ersteren sei in Tat und Wahrheit auch die Natur geschaffen worden. Der Mensch habe sich auf ihrer Grundlage entwickelt und sei dazu berufen, dass sich der Gedanke in ihm in seiner höchsten Form offenbare – als *Wesen der Dinge*. Die Evolution der Welt, die Geschichte der Kultur sei im Grunde nichts anderes als die Entwicklung der Idee: Anfangs im „Sein-an-sich“, d.h. vor der geschaffenen Welt, dann im „Anderssein“, d.h. in der Natur, und schließlich im „Sein-für-sich“ – in der menschlichen Seele, in der Geschichte, im Staat. In ihrem höchsten Werden gelange die Idee in Kunst, Religion und Philosophie zu sich – in den beiden ersten mittelbar, durch das Bild, das Symbol; in der Philosophie aber unmittelbar. „Man kann in Hegel“, so meint Rudolf Steiner, „einen reinen Denker finden, der nur durch die mystikfreie Vernunft an die Lösung der Welträtsel herantreten will“ (GA.20, S. 49). Er verneine die Mystik als Quell der Metaphysik, doch lediglich darum, um sie in der Theosophie der Philosophie *) wieder auferstehen zu lassen. Wozu, fragt Rudolf Steiner, wird bei Hegel „das *Leben* in den Ideen der Vernunft? Zum Hingeben der Menschenseele an die in ihr waltenden übersinnlichen Weltenkräfte. Es wird zum wahren, mystischen Erleben. ... Es ist eine Mystik ... wenn sie aus dem persönlichen Seelendunkel sich in die lichte Klarheit der Ideenwelt hinaufringt.“ (Ebenda.) Ähnliches finden wir weder bei Fichte noch bei Schelling – zweien der ausgeprägtesten Vertreter des deutschen Idealismus. Doch was sie alle verbindet, ist das Bestreben, sich einzig und allein auf die Sphäre des Begrifflichen zu beschränken. Ja, es stimmt, dass Hegel die Logik gewissermaßen von der irdischen Schwerkraft losreißt, doch bleibt sie bei ihm dennoch Logik des rein begrifflichen Denkens und birgt in sich nichts, was zum Hinaustreten über die Gren-

*) Nicht aber in der Philosophie der Theosophie.

zen des Abstrakten beitrüge, in die übersinnliche Welt der Ideen, von der Plato sprach.

In seiner Apologie der Welt der Gedanken rief Hegel, wie Rudolf Steiner bemerkt, sogar „heillose Verwirrung“ hervor. Er bezeichnete „die Denknötigkeit zugleich als die Notwendigkeit der Tatsache... Damit hat er den Irrtum hervorgerufen, dass die Bestimmungen des Denkens nicht rein ideelle seien, sondern tatsächliche.“ Doch muss man betonen, fährt Rudolf Steiner fort, „dass *das Feld des Gedankens einzig das menschliche Bewusstsein ist*“, aber „durch diesen Umstand die Gedankenwelt nichts an Objektivität einbüßt. ... Wir müssen uns zweierlei vorstellen: einmal, dass wir die ideelle Welt *tätig* zur Erscheinung bringen, und zugleich, dass das, was wir *tätig* ins Dasein rufen, *auf seinen eigenen Gesetzen beruht*.“ (GA.2, S. 51 f.)

Die anthroposophische Philosophie teilt die Position des deutschen Idealismus, vermeidet aber dessen Fehler und bereichert ihn um zwei wesentliche Ergänzungen. Was seine Fehler angeht, so beschreibt Rudolf Steiner diese in einem seiner Notizbücher mit ungewöhnlicher Klarheit und Kürze: „*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. (Schelling behauptete, über die Natur zu philosophieren bedeute Natur zu schaffen; d.Verf.). *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*.“ (B. 30, S. 19.)

Bezüglich der Ergänzungen, welcher der mitteleuropäische philosophische Idealismus bedarf, sieht die Anthroposophie die erste davon in der Enthüllung seines eigenen Rätsels. Bis hart an die Grenze seiner Lösung stießen die Vertreter der – wie sie Rudolf Steiner nennt – „vergessenen“ Strömungen des Idealismus. Zu diesen gehörten Fichte der Jüngere, Immanuel Hermann (ein Schelling-Nachfolger), der schweizerische Arzt und Philosoph I.P.V. Troxler, Karl Christian Plank (1819-1880) u.a. Dieses Rätsel – oder Geheimnis –, schreibt Rudolf Steiner, besteht darin, dass der „deutsche Idealismus ... auf die Keimkraft zu einer wirklichen Entwicklung derjenigen Erkenntniskräfte des Menschen“ hindeute, die „Übersinnlich-Geistiges so schauen wie die Sinne Sinnlich-Stoffliches schauen“ (GA.20, S. 63).

Die andere Ergänzung, um welche die Anthroposophie den deutschen Idealismus bereicherte, besteht in der Lösung der Frage, wie man *das Verhältnis der Idee zur sinnlichen Wirklichkeit* denken muss. Ungeheuer viel Energie wurde, insbesondere in der Schule von Leibniz–Kant, auf die Suche danach vergeudet, wie man im

rein begrifflichen Denken unter Ausklammerung der Gegebenheiten der Erfahrung zur Erkenntnis des *Wesens* der Dinge gelangen kann. Auf dem entgegengesetzten Pol der Weltanschauungen wandte man sich derweilen der Entwicklung der experimentellen Wissenschaften – bei denen man den Menschen schlicht und einfach aus den Augen verlor – sowie der Philosophie des materiellen Immanentismus zu, wo letzten Endes alles auf die Überzeugung hinausläuft: „Hat der Mensch alle Eigenschaften der Stoffe erforscht, die auf seine entwickelten Sinne einen Eindruck zu machen vermögen, dann hat er auch das Wesen der Dinge erfasst. Damit erreicht er sein, das heißt: der Menschheit absolutes Wissen. Ein anderes Wissen hat für den Menschen keinen Bestand.“¹³³⁾

Im Grunde genommen kann man die ganze Philosophie der Welt in zwei große Richtungen einteilen, wobei man als Kriterium das Verhältnis zu Idee und Wahrnehmung nimmt. Die eine Richtung kann als eine Art *universeller Platonismus* charakterisiert werden, der sich von seinem Begründer über die mittelalterlichen Mystiker und den klassischen deutschen Idealismus bis hin zu den russischen Sophiologen (Wladimir Solowjew, Andrej Belyj, Pawel Florenskij etc.) erstreckt. Allen Denkern dieser Richtung ist das Streben gemeinsam, dem Gedanken zur Herrschaft zu verhelfen; für sie ist die Wissenschaft von der Idee die Wissenschaft vom wahrhaftig Seienden. Man darf zwar nicht sagen, diese Denker ignorierten die sinnliche Realität, doch sie unterschätzen sie und wissen oft nicht so recht, was sie mit ihr anfangen sollen.

Die andere globale Richtung in der Philosophie kann als *von Aristoteles ausgehend* betrachtet werden. Es ist dies die Richtung des Realismus. Um ihr Wesen zu veranschaulichen, kann man auf das zurückgreifen, was Rudolf Steiner in seinen „Rätseln der Philosophie“ über Aristoteles schreibt: „Aristoteles will in die Wesen und Vorgänge untertauchen, und was die Seele bei diesem Untertauchen findet, das ist ihm das Wesen des Dinges selbst. Die Seele fühlt, wie wenn sie dieses Wesen nur aus dem Dinge hinausgehoben und für sich in die Gedankenform gebracht hätte, damit sie es wie ein Andenken an das Ding mit sich tragen könne. So sind für Aristoteles die Ideen in den Dingen und Vorgängen; sie sind die *eine Seite* der Dinge, diejenige, welche die Seele mit ihren Mitteln aus ihnen herausheben kann; die andere Seite, welche die Seele nicht aus den Dingen herausheben kann, durch welche diese ihr auf sich gebautes Leben haben, ist der Stoff, die Materie.“ (GA.18, Bd. I, S. 31, Aufl. 1924.)

Aristoteles entwickelt die Lehre von der dreigliedrigen Seele. Darin erforscht er – im Gegensatz zu Plato, für den in der Seele nur das wichtig ist, was als an der Welt des Geistes teilhabend in ihr lebt –, wie der Seele ihre eigene Erkenntnis gegenübersteht, und zwar jedem ihrer Teile auf verschiedene Weise (damit befasst sich auch Rudolf Steiner). In seinem Abriss der Rätsel der altgriechischen Philosophie schreibt Rudolf Steiner hierzu: Die Seele müsse laut Aristoteles „auch in sich selbst untertauchen, um in sich dasjenige zu finden, was ihr Wesen ausmacht. ... Ihre Wirklichkeit hat die Idee nicht in der erkennenden Seele, sondern in dem Au-

ßendinge mit dem Stoffe (der Hyle) zusammen. Taucht die Seele aber in sich selbst unter, so findet sie die Idee als solche in Wirklichkeit. Die Seele ist in diesem Sinne Idee, aber tätige Idee, wirksame Wesenheit. Und sie verhält sich auch im Leben des Menschen als solche wirksame Wesenheit. Sie erfasst im Keimesleben des Menschen das Körperliche. Während bei einem außerseelischen Ding Idee und Stoff eine untrennbare Einheit bilden, ist dies bei der Menschenseele und ihrem Leibe nicht der Fall. Da erfasst die selbstständige Menschenseele das Leibliche, setzt die im Leibe schon tätige Idee außer Kraft, und setzt sich selbst an deren Stelle. ... Ein Leib, welcher das Seelische der Pflanze und des Tieres in sich trägt, wird durch die Menschenseele gleichsam befruchtet, und so verbindet sich für den Erdenmenschen ein Leiblich-Seelisches mit einem Geistig-Seelischen. ... Aristoteles findet die Idee in dem Dinge; und die Seele erlangt das, was sie in der Geisteswelt als Individualität sein soll, in dem Leibe.“ (Ebenda, S. 31 f.)

Ihre wahre Fortsetzung fand die Philosophie des Aristoteles in der Lehre Thomas von Aquinos von den Universalien; als sie zur Grundlage der im 20. Jahrhundert herrschenden Weltanschauungen wurde, nahm sie eine positivistische und rein materialistische Form an. Mit der Zeit ließ man das für Aristoteles kennzeichnende Verständnis der Materie nicht nur als Stoff, sondern auch als Substanz, die als Geistiges der Wirklichkeit zugrunde liegt, als nicht mehr brauchbar weg.

Die Weltanschauungen des Idealismus und des Realismus in ihrer globalen Phänomenologie besitzen entscheidende Bedeutung für die Entwicklung des individuellen Geistes zur Freiheit hin. In ihnen drückt sich seine Orientierung auf das höhere Ich sowie das niedrigere „ich“ hin aus (vgl. Abb. 35). In seiner Bewegung zum höheren Ich findet der individuelle Geist seine wahre Entwicklung, seine Wahrheit, die im Monismus des Ideal-Realismus enthalten ist. Doch um zum letzteren vorstoßen zu können, muss man zuerst beide seine Bestandteile erkennen: Die Natur der menschlichen Erfahrung, die in der Wahrnehmung der äußeren sowie der inneren, seelischen Welt gegeben ist, sowie die (für den Menschen) deduktive Vorwegnahme der Erfahrung in der Welt der intelligiblen Wesen.

4. Goethe, Hegel und Rudolf Steiner

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts waren die objektiven Bedingungen für die Vereinigung der beiden allgemeinen Richtungen in der Entwicklung der Weltanschauungen – Idealismus und Realismus – herangereift. Doch auf den Wegen der reinen Philosophie musste dazu die Fähigkeit des Bewusstseins, über die Grenzen des rein Begrifflichen hinauszugehen, begründet werden. Eduard Hartmann versuchte dies durch den Appell an das Unbewusste zu bewerkstelligen, Rudolf Steiner durch den Appell an das Überbewusste.

In gewissem Sinne ein Vorläufer der großen Synthese war bereits am Ende des 18. Jahrhunderts Goethe. Er begriff, dass die Frage, welches Verhältnis zwischen Idee und sinnlicher Welt besteht, wie die Idee und die sinnlichen Dinge einander

finden – eine Frage, welcher europäische Denker so viel Aufmerksamkeit gewidmet haben –, nicht außerhalb des Menschen gestellt werden kann, sondern dass ihre Synthese lediglich im Menschen möglich ist, und nicht auf den Wegen des Denkens allein oder der Beobachtung allein.

Das von Goethe entwickelte Erkenntnisprinzip verwirft jenen Teil der Lehre des Aristoteles, in dem von der Selbsterkenntnis durch Vertiefung in die eigene Seele die Rede ist. Goethe wollte sich auch nicht wie Hegel mit dem individuellen Geist in den Weltgeist versenken, sondern nur in die Welt der Erfahrung; dann, so meinte er, werde man auch die Idee erwerben. Die Welt der Erfahrung birgt für Goethe auch die Welt der Ideen in sich; deshalb, behauptete er, sei es falsch zu sagen: Erfahrung und Idee. Natürlich kann man die Idee nicht mit den gewöhnlichen Sinnesorganen wahrnehmen; sie ist in der geistigen Erfahrung zugänglich, der *geistigen Wahrnehmung*, aber doch der Wahrnehmung, und zwar ebenso real, wie die sinnlichen Objekte der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich sind.

Dies war Goethes Ansicht, welche die Grundlage seiner Gnoseologie bildete und so neu war, dass sie bis Ende des 19. Jahrhunderts von fast niemandem begriffen wurde, als Rudolf Steiner sie beschrieb und kommentierte, wonach ihr die wissenschaftliche Öffentlichkeit mit kaum verhohlener Feindseligkeit begegnete.^{*)}

In seinem Artikel „Über den Gewinn unserer Anschauung von Goethes naturwissenschaftlichen Arbeiten durch die Publikationen des Goethe-Archivs“, der 1891 im „Goethe-Jahrbuch“ veröffentlicht wurde, schrieb Rudolf Steiner: „Er (Goethe) wollte nicht nur *das* sorgfältig beobachten, was der Sinneswahrnehmung erreichbar ist, sondern er strebte zugleich nach einem geistigen Inhalt, der ihm gestattete, die Objekte derselben ihrer Wesenheit nach zu bestimmen. Diesen geistigen Inhalt nun, wodurch ihm ein Ding heraustrat aus der Dumpfheit des Sinnendaseins, aus der Unbestimmtheit der äußeren Anschauung und zu einem bestimmten wurde (Tier, Pflanze, Mineral), nannte er *Idee*.“ (GA.30, S. 270.)

Die Idee ist laut Goethe nicht mit der sinnlichen Erfahrung in ihrer unmittelbaren Gegebenheit identisch, und echte Erkenntnis besteht in der Entfernung von ihr. Andererseits schätzt Goethe, wie Rudolf Steiner in seinem Buch „Goethes Weltanschauung“ schreibt, „keine Theorie, die ein für allemal abgeschlossen sein will, und in dieser Gestalt eine ewige Wahrheit darstellen soll. Er will lebendige Begriffe, durch die der Geist des einzelnen nach seiner *individuellen Eigenart die Anschauungen zusammenfasst*. (Hervorh. d. Verf.).^{**)} Die Wahrheit *erkennen* heißt ihm *in der Wahrheit leben*. Und in der Wahrheit leben ist nichts anderes, als bei der Betrachtung jedes einzelnen Dinges hinzusehen, welches innere Erlebnis sich einstellt, wenn man diesem Dinge gegenübersteht. Eine solche Ansicht von dem menschl-

^{*)} In letzter Zeit wird in Deutschland darauf hingearbeitet, die naturwissenschaftlichen Werke Goethes neu aufzulegen und dabei die Kommentare Rudolf Steiners durch andere zu ersetzen, durch welche die Methode Goethes verdunkelt wird.

^{**)} Dies entspricht dem *sechsten* Element in unserer siebengliedrigen Lemniskate des Denkzyklus.

chen Erkennen kann nicht von Grenzen des Wissens, nicht von einer Eingeschränktheit desselben durch die Natur des Menschen sprechen.“ (GA.6, S. 66 f.)

Solcher Art war also die Antwort Goethes auf die von Kant prinzipiell gestellte Frage: Was ist Erkenntnis? Seine Antwort untermauerte Goethe mit seiner eigenen Erfahrung, da er in sich praktisch die Fähigkeit der ideellen Wahrnehmung entwickelt hatte, des Anschauens. Dies ist lediglich dann möglich, wenn man den Denkapparat in einen Apparat der ideellen Wahrnehmung metamorphosiert. Auf diese Weise legte Goethe, indem er sich in der Praxis selbst umwandelte, den Grundstein für jene gigantische Art-Metamorphose des menschlichen Wesens, dank der die Evolution der Welt in eine ganz neue Phase eintritt. Dieses Ereignis vom Standpunkt der neuzeitlichen Wissenschaft aus und für diese verständlich zu beschreiben, hat Rudolf Steiner vermocht.

Und er hat sich nicht damit begnügt, es zu beschreiben. Indem sie Goethes Lehre in ihre methodologische Grundlage einbaut, geht die Anthroposophie erheblich weiter als Goethe selbst. Dies ergibt sich aus ihrem gesamten Inhalt. In demselben Buch, „Goethes Weltanschauung“, äußert sich Rudolf Steiner selbst dazu, indem er Goethe mit Hegel vergleicht. Hegel empfand sich als Philosophen vollkommen Goetheschen Typs, was man mit aller Klarheit einem Brief entnehmen kann, den er am 20. Februar 1821 an Goethe schrieb ^{*)}. Die Verwandtschaft der Ideen beider Denker tritt in ihrem Hertenreten an das Prinzip der Metamorphose zutage. Goethe ging bei seinen Betrachtungen bis zu der Grenze, wo sich die sinnlich-übersinnlichen Phänomene der Pflanzenwelt offenbaren und dem Forscher die Idee entgegentritt. Doch: „In welchem Zusammenhange die Ideen untereinander stehen; wie innerhalb des Ideellen das eine aus dem anderen hervorgeht; das sind Aufgaben, die auf der empirischen Höhe erst beginnen, auf der Goethe stehen bleibt.“ (Ebenda, S. 205.)

Die Vielzahl der Erscheinungsformen der Idee lässt sich Goethe zufolge auf eine Art Grundform zurückführen, eine einheitliche Idee, da in ihrem echten Wesensgehalt sie alle identisch seien. So dachte Goethe, doch die Lösung dieses Problems überließ er den Philosophen. Und Hegel war eben ein solcher Philosoph, der die Metamorphose der Ideen erforschte: auf dem Weg von ihrem „reinen abstrakten Sein bis zu der Stufe, in der die Idee unmittelbar wirkliche Erscheinung wird. Er betrachtet als diese höchste Stufe die Erscheinung der Philosophie selbst. Denn in der Philosophie werden die in der Welt wirksamen Ideen in ihrer ureigenen Gestalt angeschaut.“ (Ebenda, S. 206.) Doch ebensowenig wie Goethe besaß Hegel Zugang zur *unmittelbaren*, imaginativen Wahrnehmung der Ideen; beide hatten das nicht einmal im Sinn. Rudolf Steiner folgert, gerade die Tatsache, „dass Hegel in der Philosophie die vollkommenste Metamorphose der Idee sieht, beweist, dass ihm die wahre Selbstbeobachtung ebenso ferne liegt wie Goethe. ...Die Philosophie aber enthält den Ideengehalt der Welt nicht in Form des Lebens, sondern in Form von

^{*)} Erinnern wir in diesem Zusammenhang auch an die Anm. 115.

Gedanken. *Die lebendige Idee, die Idee als Wahrnehmung ist allein der menschlichen Selbstbeobachtung gegeben*“ (Hervorh. d. Verf.). (Ebenda.)

Die Unzulänglichkeiten der Weltanschauungen Goethes und Hegels hat Rudolf Steiner behoben, indem er einen neuen Schritt in der Erkenntnistheorie unternahm, welchen er (neben vielem anderen) in der „Philosophie der Freiheit“ *illustriert* hat. Seine Begründung des voraussetzungslosen Prinzips der Erkenntnistheorie vereinigte er mit der Selbstbeobachtung, wobei er jenen, die dies wünschen, vorschlug, seine Erfahrung selber zu wiederholen und die weitreichenden Folgen zu verstehen, die sich daraus ergeben. Erstens setzt im Subjekt der Erkenntnis eine Metamorphose seines eigenen Bewusstseins ein, die zur Entwicklung eines solchen Gedankensinns führt, dass ihm die unmittelbare Wahrnehmung der Idee zugänglich wird. Zweitens wird auf diesem Wege die Frage nach der Ausstattung des Bewusstseins mit Sein gelöst, womit – und dies ist der dritte Punkt – die menschliche Freiheit beginnt.

Ohne Einblick in das innerste Wesen der Welt der Ideen konnten weder Goethe noch Hegel eine Anschauung über die menschliche Freiheit entwickeln. Aus diesem Grund hat Max Stirner ihnen eine „Glorifizierung“ der Abhängigkeit des Subjekts vom Objekt vorgeworfen. Rudolf Steiner hat gezeigt, wie der Inhalt der Welt seinen höchsten Ausdruck in der menschlichen Persönlichkeit finden kann. Doch um dies richtig zu verstehen, muss man einige Zeit auf der Höhe der Errungenschaften Goethes und Hegels verweilen und die Unvollendetheit ihres Suchens erleben. In einem seiner Vorträge spricht Rudolf Steiner die bezeichnenden Worte aus: „... wir finden uns am besten hinein in dieses moderne Geistesleben, wenn wir versuchen, durch das Instrument Hegels den großen Geist und die große Seele Goethes zu umfassen.“ (GA.113, 28.8.1909.) Unter den Bedingungen unserer Zeit gehen wir am besten so vor, dass wir Hegel und Goethe als Instrumente benutzen, um die Lehre Rudolf Steiners „zu umfassen“.

5. Die naturwissenschaftliche Methode Goethes und Rudolf Steiners

Über die naturwissenschaftlichen Forschungen Goethes lässt sich noch sagen, dass ihnen methodologische Unvoreingenommenheit eigen ist. Die Methode in ihnen ist im vollen Sinne des Wortes dem studierten Objekt immanent und frei von dogmatischen, nicht in der Erfahrung wurzelnden Vorstellungen und Vorschriften. In seinem Kommentar zu diesen Forschungen Goethes schält Rudolf Steiner in ihnen wenigstens drei Methoden heraus. Die erste davon nennt er den „allgemeinen Empirismus“. Laut diesem verbleibt Goethe in Verbindung mit der Erscheinung und verlässt die Grenzen des unmittelbar Gegebenen nicht. Zur Aufgabe dieser Methode gehört eine präzise Beschreibung der Einzelheiten des Phänomens. Im weiteren geht der Forscher Goethe, der die kausale Verbindung zwischen den Erscheinungen zu ermitteln wünscht, vom allgemeinen Empirismus zum Rationalismus

über. Beide Methoden hielt er für begrenzt, für einseitig. Der Forscher muss sich ihrer in gewissem Maße bedienen, sie dann aber überwinden und zur Methode des „rationalen Empirismus“ greifen, die mit reinen Phänomenen arbeitet, und letztere sind identisch mit den Naturgesetzen. Das Wesen dieser Methode ist durch folgendes gekennzeichnet: „Weil die Objekte der Natur in der Erscheinung gesondert sind, bedarf es der zusammenfassenden Kraft des Geistes, ihre *innere* Einheit zu zeigen. Weil die Einheit des Verstandes für sich leer ist, muss er sie mit den Objekten der Natur erfüllen. So kommen auf dieser *dritten Stufe* (der methodologischen; d.Verf.) Phänomen und Geistesvermögen einander entgegen und gehen in *eins* auf und der Geist kann jetzt erst vollbefriedigt sein.“ (GA.1, S. 190.)

Bei seinem Kommentar zu Goethe baute Rudolf Steiner gleichzeitig seine eigene Methodologie auf, in welcher der oben erwähnte rationale Empirismus sich mit für Goethe unerreichbarer Kraft entfalten konnte. Von Anfang an legt Rudolf Steiner das Hauptgewicht auf das unmittelbar Gegebene als das „was“ der Forschung und nicht auf die Einhaltung der formal-methodologischen Kriterien. Die wissenschaftliche Methode verrät sich selbst, wenn sie sich auf abstrakte Prinzipien stützt, sich unnötige Grenzen setzt, den weltanschaulichen Monismus fälschlicherweise auf die Sphäre der Methodologie ausweitet. Rudolf Steiner schreibt über seine eigene Methode: „Unser Standpunkt ist Idealismus, weil er in der Idee den Weltgrund sieht; er ist Realismus, weil er die Idee als das Reale anspricht; und er ist Positivismus oder Empirismus, weil er zu dem Inhalt der Idee nicht durch apriorische Konstruktion, sondern zu ihm als einem Gegebenen kommen will. Wir haben eine empirische Methode, die in das Reale dringt und sich im idealistischen Forschungsergebnis zuletzt befriedigt. ... In unserem Denken drängt uns schon das, was wir zu dem unmittelbar Gegebenen hinzufügen wollen. *Wir müssen daher jede Metaphysik abweisen.* Die Metaphysik will ja das Gegebene durch ein *Nicht-Gegebenes*, Er-schlossenes erklären (Wolf, Herbart).“ (Ebenda, S. 182 f.)

Nur ein begriffsstütziger Geist wird in einem solchen methodologischen Forschungsansatz etwas Eklektisches wittern, und nur einem unvoreingenommenen Bewusstsein werden dessen ungeheure Möglichkeiten klar. Ihn theoretisch zu begreifen, ist erst die halbe Arbeit. Die Methode offenbart ihre Kraft reell durch die Verwirklichung einer gewissen *Erfahrung* der Erkenntnis, was uns selbstverständlich in keiner Hinsicht von der Aufgabe entbindet, die Methode selbst zu begreifen.

Parallel zu seiner Kommentierung der naturwissenschaftlichen Werke Goethes schrieb Rudolf Steiner das Buch „Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung“. Zur „Philosophie der Freiheit“ steht dieses in einem Verhältnis, das man beispielsweise mit dem zwischen Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ und seiner großen „Logik“ vergleichen könnte. Hinsichtlich des von uns zu den methodologischen Prinzipien der Anthroposophie Gesagten liest man in dieser Schrift folgendes: „*Dem Denken ist jene Seite der Wirklichkeit zugänglich, von der ein bloßes Sinneswesen nie etwas erfahren würde.* ...Die Wahrnehmung der Sinne liefert nur *eine* Seite der Wirklichkeit. Die *andere*

Seite ist die denkende Erfassung der Welt“. “Wenn wir unser Denken wirken lassen, bekommt die Wirklichkeit erst wahrhafte Bestimmungen.“ (GA.2, S. 63, 66.)

Man darf dabei nicht denken, wir hätten es mit zwei Quellen der Erkenntnis zu tun. Es gibt nur eine solche Quelle, und zwar die Erfahrung in breitem Sinne, als Mittlerin zwischen dem Subjekt, welches das Bedürfnis empfindet, der sinnlichen Erfahrung im Denken entgegenzustehen, und dem Objekt, das den äußeren Sinnen offenbart ist; dabei kann sich das Subjekt im Prozess der geistigen, erkenntnistmäßigen Tätigkeit zur Erfahrung erheben, dass es *sich selbst offenbart*. *Und der Aufstieg auf den Stufen der Erkenntnis kann zum Aufstieg auf den Stufen des Bewusstseins werden.*

Den allgemeinen Empirismus als Methode verwenden wir bei der Bearbeitung der Erfahrung der direkten sinnlichen Wahrnehmungen – Klang, Geruch etc. Und in diesem Fall fühlen wir, dass wir mit unserem Denken der Erfahrung entgegenstehen. Genauer wäre hier freilich, zu sagen, dass das Subjekt in der Mitte zwischen der Erfahrung der Wahrnehmungen und dem Denken darüber steht. In dieser Lage greift es zur Methode des rationalen Empirismus und findet mit seiner Hilfe ideelle Verbindungen zwischen den Objekten der Wahrnehmung auf. Die Erkenntnis der Verbindungen ist stufenartig (wir erinnern an Abb. 2); sie führt uns zur Erkenntnis des Gesetzes empor, das in der Erscheinung herrscht. Darum ist der Begriff ein Element, das ebenso notwendig zur sinnlichen Welt gehört wie deren andere Teile, obgleich es nicht wie diese zur Erscheinung gelangt. „Die Sinneswahrnehmung ist also gar keine Totalität, sondern nur eine Seite einer solchen. Und zwar jene, die bloß angeschaut werden kann. Durch den Begriff erst wird uns das klar, *was wir anschauen*.“ (GA.1, S. 281.)

In der Bestrebung, das Wesen der Dinge zu erkennen, versetzt der Agnostiker dieses hinter die Dinge. So entstehen die Grenzen der Erkenntnis. Doch denken wir über die Dinge nach, verschmelzen wir mit ihrem Wesen; sie stehen nicht länger außerhalb von uns. In diesem Fall ist aber alles, was der Mensch über das Wesen der Dinge sagt, in der Welt seiner eigenen geistigen Erlebnisse offenbart. Der eine oder andere mag diese methodologischen Position des Anthropomorphismus zeichnen, doch könnte man sich hier auch auf Locke berufen, der die primären Eigenschaften der Dinge, welche man (im Gegensatz zu den sekundären wie Farbe, Geschmack etc.) zählen und messen kann, als *objektiv* bezeichnete: Sie alle sind ja anthropomorph. Der Mensch vermenschlicht die Vorstellungen von der Natur tatsächlich. Doch nur so erwirbt das innere Wesen der Dinge auch die Fähigkeit, sich auszudrücken. Andererseits muss man wissen, dass auch die subjektiven Eigenschaften „dennoch der Ausdruck des inneren Wesens der Dinge“ sind (Ebenda, S. 337). Deshalb gibt es keinen Grund zur Behauptung, dass eine objektive Wahrheit, das „An sich“ der Dinge, unerkennbar sei. Die Wahrheit, soweit sie der Mensch erkennt, kann keine andere sein als eine subjektive. Doch nun wird den Wahrnehmungen unserer Sinne das Objektive der Dinge offenbart; sie erscheinen uns nun so, wie sie wirklich sind. Deswegen sagte Goethe: „Die Sinne trügen nicht.“ Aber wir können

die Sinneserfahrungen falsch interpretieren. Um eine solche Inversion der allgemein akzeptierten Begriffe in der Anthroposophie zu begreifen, muss man, um es mit Rudolf Steiner zu sagen, die „Klippe“ der Sinneslehre vermeiden: die Absicht, „entweder alles im Bereiche der Wahrnehmung in die Seele“ oder „alles außer die Seele“ zu verlegen. (B. 34, S. 9.)

Die Schule Lockes brach die lebendige Verbindung zwischen Mensch und Natur ab. Sie beraubte letztere all jener ihrer Eigenschaften, mit deren Hilfe sie sich der menschlichen Seele unmittelbar kundtut, und verbarg sie in dieser; und mit der Zeit verfiel die Seele in tragische Unsicherheit, da sie keine Antwort auf die Frage fand: Worauf gingen nun eigentlich diese in ihr auftretenden sekundären Eigenschaften zurück?

In seinem Aufsatz „Goethe und der naturwissenschaftliche Illusionismus“, der im dritten Band der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes als Kommentar beigefügt ist, schreibt Rudolf Steiner: „Die Subjektivität kann natürlich durch nichts anderes als durch sich selbst bestimmt werden. Alles, was nicht durch das Subjekt bedingt nachgewiesen werden kann, darf nicht als ‘subjektiv’ bezeichnet werden. Nun müssen wir uns fragen: Was können wir als dem menschlichen Subjekte *eigen* bezeichnen? Das, was es an sich selbst durch äußere oder innere Wahrnehmung erfahren kann. ... Subjektiv ist also eigentlich nur der Weg, den die Empfindung durchzumachen hat, bevor sie *meine* Empfindung genannt werden kann. Unsere Organisation vermittelt die Empfindung und diese Vermittlungswege sind subjektiv; die Empfindung selbst aber ist es nicht.“ (GA.1, S. 255 f.) Und nichts verleiht uns das Recht zu behaupten, wir erzeugten Empfindungen.

Haben wir mit Hilfe des Auges oder des Ohrs irgendeinen Eindruck erhalten, so können wir verschiedenartige mechanische, chemische und andere Prozesse erforschen, welche diesen Eindruck außerhalb und auch innerhalb unserer selbst verfolgen. Sie alle verlaufen in Raum und Zeit. „Ich kann mich“, schreibt Rudolf Steiner, „nun ja wohl fragen: Welche räumlich-zeitliche Vorgänge spielen sich in diesem Dinge ab, während es mir als (sagen wir) mit der roten Farbe behaftet erscheint?“ Dieser Vorgänge tragen den Charakter einer Bewegung, elektrischer Ströme etc.; etwas Analoges geschieht in den Nerven, im Hirn. „Was auf diesem ganzen Wege vermittelt wird, das ist die in Rede stehende Wahrnehmung des Rot. Wie sich diese Wahrnehmung in einem bestimmten Dinge, das auf dem Weg von der Erregung bis zur Wahrnehmung liegt, darstellt, das hängt lediglich von der Natur dieses Dinges ab. Die Empfindung ist an jedem Orte vorhanden, vom Erreger bis zum Gehirne, aber nicht als solche, nicht expliziert, sondern *so*, wie es der Natur des Gegenstandes entspricht, der an jenem Orte sich befindet.“ Somit erfahre ich „nicht mehr als die *Art und Weise, wie jenes Ding auf die Aktion, die von der Empfindung ausgeht, antwortet*, oder mit anderen Worten: *wie sich eine Empfindung in irgendeinem Gegenstande der räumlich-zeitlichen Welt auslebt* (Hervorh. d. Verf.). Weit entfernt, dass ein solcher räumlich-zeitlicher Vorgang die *Ursache* ist, der *in* mir die Empfindungen auslöst...“ Er selbst „ist die *Wirkung* der Empfindung in einem räumlich-

zeitlich ausgedehnten Dinge.“ Bei allen Vorgängen der sinnlichen Welt lebt sich die Empfindung gewissermaßen aus; als solche existiert sie in dieser Welt nicht, „*weil sie einfach nicht da sein kann*. In jenen Vorgängen habe ich aber durchaus nicht das Objektive der Empfindungsvorgänge gegeben, sondern eine Form ihres Auftretens.“ Und die Vorgänge selbst, welche die Empfindungen vermitteln, sind uns auch als Empfindungen gegeben – in der Wahrnehmung. Deshalb ist „*die wahrgenommene Welt ... also nichts anderes als eine Summe von metamorphosierten Wahrnehmungen*.“ Das wahrgenommene Ding selbst bringt eine Empfindung in der Weise zum Ausdruck, „wie es seiner Natur gemäß ist. Streng genommen ist ja das Ding nichts weiter als die Summe jener Vorgänge, als welche es auftritt.“ (Ebenda, S. 267 ff..)

Ein solches Grundbild zeichnet die Anthroposophie also von der Natur der Sinneswahrnehmungen, und dieses ist der „Philosophie der Freiheit“ zugrunde gelegt. In vollem Übereinklang damit stehen jene Sätze aus dem philosophischen System Nikolaj Losskijs, in denen er sich mit den Sinneseindrücken befasst. Er schreibt: „Laut dem Intuitivismus ist der einem Beobachter sichtbare Gegenstand (eine Wolke) ein Ausschnitt aus der transsubjektiven Welt selbst (die Wolke selbst im Original), der selbst in den Bewusstseinshorizont des Subjekts eingetreten ist; die Farbe der Wolke ist *kein psychischer Zustand* des Beobachters, sondern eine Eigenschaft der Wolke selbst, das Transsubjektive. Ein Ersatz des materiellen Gegenstandes durch sein psychisches Bild im Geist des Beobachters gibt es überhaupt nicht, und deswegen gibt es auch kein rätselhaftes Problem der Umwandlung materieller Prozesse in psychische.“¹³⁴⁾

In einem anderen Aufsatz zum dritten Band der naturwissenschaftlichen Werke Goethes erweitert Rudolf Steiner seinen Blick auf das Wesen der Wahrnehmung noch. Zur Entkräftung des allfälligen Vorwurfs, er habe sich auf die Seite Heraklits gestellt und dabei die „Dauer im Wechsel“, das „Ding an sich“, das hinter der Welt der Wahrnehmungen bleibt, „die dauernde Materie“ vergessen, schreibt er dort, wir müssten notwendigerweise die Kategorie der Zeit in unsere Betrachtungen einführen und dabei in der Wahrnehmung den Inhalt von der Form seiner Erscheinung trennen. In der dem Subjekt gegebenen Empfindung sind sie zu einem verschmolzen, da es keine Empfindung ohne Inhalt gibt. Und die Empfindungen verlaufen in der Zeit, jedoch so, dass ihr Inhalt, d.h. das Dauernde, Objektive, nichts mit der Zeit zu tun hat. Das Wichtige an der Wahrnehmung ist nicht der Umstand, dass etwas zu irgendeinem Zeitpunkt entritt, sondern *was* eintritt. Die Summe sämtlicher in all diesen „was“ ausgedrückten Bestimmungen bildet den Inhalt der Welt. Die verschiedenen „was“ lassen in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen verschiedenartige Zusammenhänge erkennen und bedingen einander in Zeit und Raum gegenseitig. Diese Tatsache erzeugt den Wunsch, hinter der Summe der Geschehnisse etwas Unveränderliches zu denken – die unendliche, unzerstörbare Materie. „Aber die Zeit ist ja nicht ein Gefäß, in dem die Veränderungen sich abspielen; sie ist nicht *vor* den Dingen und *außerhalb* derselben da. Die *Zeit* ist der sinnenfällige

Ausdruck für den Umstand, dass die Tatsachen ihrem Inhalte nach voneinander in einer Folge abhängig sind.“ (GA.1, S. 272 f.)

Die Zeit lässt sich dank dem Umstand entdecken, dass das Wesen einer Sache in Erscheinung tritt. „Die Zeit gehört der Erscheinungswelt an.“ Doch mit dem Wesen selbst hat sie „noch nichts zu tun. Dieses Wesen ist nur ideell zu erfassen.“ (Ebenda, S. 273.) Wenn wir dies nicht begriffen haben, empfinden wir das Bedürfnis, die Zeit als Faktor des Verlaufs der Prozesse zu hypostasieren, und dann erscheint ein Dasein, das sämtliche Veränderungen zu überdauern fähig ist: *die unzerstörbare Materie*. Doch in Wirklichkeit ist einzig und allein das *Wesen* der Erscheinung unzerstörbar (dieses bedingt auch die Zeit selbst).*) Deshalb gelangt Rudolf Steiner in anderen Werk – „Goethes Weltanschauung“ – zum Schluss, dass die „Wahrheit (und folglich auch Wesen der Dinge; d. Verf.) eben dadurch zustande kommt, dass Wahrnehmung und Idee sich im menschlichen Erkenntnisprozess durchdringen ...in dem Subjektiven das eigentlichste und tiefste Objektive lebt (Hervorhebung von uns, d.Verf.) (GA.6, S. 64.) Im weiteren führt Rudolf Steiner folgendes Zitat Goethes an: „Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als in einem großen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt, dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Werdens und Wesens bewundern.“¹³⁶⁾

6. Das Subjekt der Erkenntnis

Der Wunsch nach Erkenntnis reift im Menschen und nicht aus den Dingen heraus. Wenn der Mensch aber erkennt, so strebt er nicht nach dem ihm für immer verborgenen „an sich“ der Dinge, sondern nach einem *Ausgleich* zweier Kräfte, die von zwei Seiten an ihn herantreten: Durch die Wahrnehmungen und die Begriffe. Ohne den Menschen ist ein solcher Prozess unmöglich. Wie der Mensch ihn richtig vollziehen soll, ist eine Frage, mit der sich die goetheanistische Erkenntnistheorie beschäftigt, da sie in diesem Prozess das höchste Stadium und die Vollendung des Naturprozesses sieht, der zur Bildung des individuellen Prinzips in der Welt des Andersseins geführt hat.

Die Erkenntnis wäre überflüssig, erhielte der Mensch durch die Wahrnehmung und die Beobachtung etwas Fertiges. Wir beobachten irgendeine Reihe von Fakten

*) In diesem Zusammenhang ist der Hinweis darauf interessant, dass Kant bei seiner Suche nach den apriorischen Prinzipien des Sinnlichen meinte, die Zeit sei „die Form des inneren Sinnes, d.i. des Anschauens unser selbst und unseres inneren Zustandes.“¹³⁵⁾ Sie ist subjektiv, doch aus der Erfahrung herleitbar, und stellt die apriorische formelle Bedingung sämtlicher Erscheinungen dar. So beraubt uns Kant gewissermaßen auf doppelte Weise der Möglichkeit, von der Erscheinung zum Wesen emporzusteigen, wobei er außerdem zur Metaphysik Zuflucht nimmt. Und wenn wir vom Phänomen nicht zum Urphänomen emporsteigen, lässt sich dieses Problem nicht lösen.

als etwas Gegebenes; des weiteren erkennen wir sie in dieser ihrer Gegebenheit. Doch muss sich noch eine andere, höhere Kraft unseres Geistes offenbaren, damit sich die unendliche Reihe von Fakten in ihrer höchsten Gesetzmäßigkeit enthüllen kann. Und das, was sich in diesem Fall in uns offenbart, ist *ein Teil der Natur, nur schaffen ihn wir selbst*. Wir erzeugen also nicht den Ton, nicht die Farbe – sie gehören der äußeren Natur an und sind objektiv – , sondern einen höheren, ideellen Teil der Natur.

Die Behauptung, die Welt sei nichts weiter als meine Vorstellung, gründet sich auf die dominierende Rolle der sekundären Eigenschaften im Seelenleben, auf die Unterschätzung der Rolle des Denkens in ihm. Diese Behauptung könnte man durch eine andere ergänzen, nämlich dass *der Mensch eine Vorstellung der Welt* (des Weltenindividuums) *in bezug auf die primären Eigenschaften dieser letzteren sei*. Dem Weltensubjekt sind nämlich die sinnlichen Wahrnehmungen des Menschen nicht gegeben. Doch ist der Mensch fähig, beide Arten von Vorstellungen zu besitzen und auf diese Weise zu einer einheitlichen Realität zu gelangen, die im Denken und in der Wahrnehmung gegeben ist. Geometrische (räumliche) sowie sonstige mathematische Vorstellungen, die Ideen der Kraft, der Schwere – all dies beobachtet der menschliche Geist, der die ideellen Beziehungen zwischen den Wahrnehmungen anschaut. Sie sind, wie der mittelalterliche Scholastiker gesagt hätte, „die wesenhaften Formen in den Dingen“, aus denen sie sich dank dem menschlichen Geist befreien. In diesem Fall aber besteht kein Zweifel daran, dass *der Mensch als Vorstellung der Welt auch das „Ding an sich“ dieser Welt ist*, wenn die Welt sich selbst zu erkennen vermag (und sie vermag es).

Was die dem Menschen in den Wahrnehmungen gegebene Welt betrifft, so haben wir es hier mit den wesenhaften Formen als *Entelechien* *) zu tun. Wenn diese von den Dingen getrennt sind, treten sie in der Erkenntnis durch gegenseitigen Austausch zwischen der Seele und den Dingen als inneres Erleben (Anschauen) auf. Für Goethe war die Entelechie „die sich aus sich selbst in das Dasein rufende Kraft“ (GA.1, S. 83). In ihr bedingt das Ganze aus sich heraus sämtliche Einzelteile seinem Wesen entsprechend. Dies ist das *systembildende Prinzip*, das Prinzip des Lebens. Es ist auch *die Idee* des Organismus (der Typ, im Goetheschen Sinne, die Entelechie, die im Organismus wirkt). „Die Idee des Organismus aber“, so schreibt Rudolf Steiner, „ist als Entelechie im Organismus tätig, wirksam; sie ist in der von unserer Vernunft erfassten Form nur die Wesenheit der Entelechie selbst. Sie fasst die Erfahrung nicht zusammen; sie *bewirkt* das zu Erfahrende. Goethe drückt dies mit den Worten aus: ‘Begriff ist *Summe*, Idee *Resultat* der Erfahrung; jene zu ziehen, wird Verstand, diese zu erfassen, Vernunft erfordert’ (Sprüche in Prosa, 17, 2).“ (Ebenda, S. 85.) Zum Gesagten gilt es noch hinzuzufügen, dass die Scholastiker die in der Seele des Menschen gegenwärtigen Universalien – oder wesenhaften Formen – „in

*) Den „Dingen an sich“ der Welt bei deren Erkenntnis durch den Menschen.

den Dingen“ und „nach den Dingen“ für ein und dasselbe hielten und meinten, sie unterschieden sich nur dem Charakter der Erscheinung nach.

Wir „summieren“ die primären Qualitäten der Dinge, indem wir uns dazu der Methode des rationalen Empirismus bedienen. Doch diese erweist sich beim Erfassen der „wesenhaften Formen“, in denen sich das Lebendige kundtut, als unzureichend. In diesem Fall greift der Goetheanismus zur anschauenden Urteilskraft. Von ihr kann man dasselbe sagen, was Goethe über die Entelechie sagt, nämlich dass diese Kraft sich in das Dasein aus sich selbst hervorruft. Mit anderen Worten, im Anschauen eröffnen sich dem Menschen die „Dinge an sich“ der Welt, deren Entelechien, die intelligible Wesen sind. Im Denken über das Denken, durch Umwandlung seiner äußeren Beobachtungsweise in eine innere (intuitive), gelangt der Mensch in *unmittelbare* Berührung mit der Entelechie; er erkennt „auf einen Schlag“.

Die goetheanistische Erkenntnistheorie ordnet die Hierarchie der Objekte der Erkenntnis mit den diesen eigenen Erkenntnismethoden. Nur ganz oben auf der Spitze ihrer Pyramide gelangen Subjekt und Objekt der Erkenntnis zur vollen Einheit. Die (anders als Locke meint) subjektive Erkenntnis der primären Eigenschaften der Dinge verschmilzt mit der objektiven Erkenntnis der sekundären im einheitlichen Ich des Menschen. Dann erweist sich das Immanente des Subjekts und des Objekts als eins.

Rudolf Steiner hat sich den Standpunkt Goethes zu eigen gemacht. Er charakterisiert die erwähnte „Pyramide der Erkenntnis“ wie folgt: „Beim Unorganischen ist es als wesentlich zu betrachten, dass die Erscheinung in ihrer Mannigfaltigkeit mit der sie erklärenden Gesetzlichkeit nicht identisch ist, sondern auf letztere, als auf ein ihr Äußeres, bloß hinweist. Die Anschauung – das materielle Element der Erkenntnis (unter der Anschauung ist hier die gewöhnliche Beobachtung zu verstehen, d.Verf.) – die uns durch die äußeren Sinne gegeben ist, und der Begriff – das formelle – durch den wir die Anschauung als notwendig erkennen, stehen einander gegenüber als zwei einander zwar objektiv fordernde Elemente, aber so, dass der Begriff nicht in den einzelnen Gliedern einer Erscheinungsreihe selbst liegt, sondern in einem Verhältnisse derselben zueinander. Dieses Verhältnis, welches die Mannigfaltigkeit in ein einheitliches Ganzes zusammenfasst, ist *in den einzelnen Teilen* des Gegebenen begründet, aber als *Ganzes* (als Einheit) kommt es nicht zur realen, konkreten Erscheinung. Zur äußeren Existenz – im Objekte – kommen nur die *Glieder* (d.h. die Elemente des Systems, d.Verf.) dieses Verhältnisses. Die Einheit, der Begriff kommt *als solcher* erst in unserem Verstande zur Erscheinung. ... Wir haben es hier mit einer Zweiheit zu tun, mit der mannigfaltigen Sache, die wir *anschauen*, und mit der Einheit, die wir *denken*.“ In der organischen Natur kommt „die Einheit ... mit der Mannigfaltigkeit zugleich, als mit ihr identisch in dem Angeschauten zur Realität. Das Verhältnis der einzelnen Glieder eines Erscheinungsganzen (Organismus) ist ein reales geworden. Es kommt nicht mehr bloß in unserem Verstande zur konkreten Erscheinung, sondern im Objekte selbst, in welch letz-

terem es die Mannigfaltigkeit aus sich selbst hervorbringt. Der Begriff hat nicht bloß die Rolle einer Summe, eines Zusammenfassenden, welches sein Objekt *außer* sich hat; er ist mit demselben vollkommen *eins* geworden. Was wir anschauen, ist nicht mehr verschieden von dem, wodurch wir das Angesehene denken; wir schauen den Begriff als Idee selbst an. Daher nennt Goethe das Vermögen, wodurch wir die organische Natur begreifen, *anschauende Urteilskraft*. Das Erklärende – das Formelle der Erkenntnis, der Begriff – und das Erklärte – das Materielle, die Anschauung – sind identisch.“ (GA.1, S. 85 ff.)

Der Begriff, wenn er mit dem Unorganischen arbeitet, bringt als Resultat das Naturgesetz hervor, das über die Wahrnehmungen herrscht. Der anschauenden Urteilskraft eröffnet sich die Entelechie: Das Urphänomen, der Typ, die Urpflanze. In ihnen sind „Ideelles und Reales zur Einheit geworden“ (ebenda, S. 87). So erweist sich aufgrund des Übergangs vom Begriff zur Idee die sichtbare Vielfalt des sinnlichen Seins als *ideelle* Einheit. Deshalb darf sich echte Wissenschaft lediglich mit ideellen Objekten befassen; sie kann nur Idealismus sein, und jeder Empirismus der Welt der Erscheinungen muss auf dessen Höhe emporgeführt werden. Die Natur erweckt im Menschen Fragen, und indem er auf sie Antworten findet, gebietet er in sich die höhere Natur. Diese stellt ihrerseits noch höhere Fragen. Also ist „der Idealismus... eben nichts anderes als die *ganze* Erfahrung, die Summe alles dessen, was von den Dingen kennenzulernen uns möglich ist, während das, was die Empiriker gewöhnlich zum Gegenstande ihrer Wissenschaft machen, nur die *halbe* Erfahrung ist, die Summanden ohne die Summe“ (GA.30, S. 307). Um diese Schlussfolgerung der anthroposophischen Wissenschaftslehre zu begreifen und aus freiem Willen zu akzeptieren, muss man, Goethe und Hegel gleich, die Fähigkeit unseres denkenden Geistes, das Organ der ideellen Wahrnehmung zu sein, in gewissem Grad erleben.

Zu Beginn des dritten Kapitels haben wir versucht, mit Hilfe von Abb. 7 das Prinzip des Werdens der Welt auszudrücken, bei dem das Ewige, Allerhöchste selbst seinen Charakter ändert. Nun bietet sich uns die Möglichkeit, das Wirken dieses Prinzips im Menschen bildhaft auszudrücken. Wir tun dies, wobei wir das auf den Abbildungen 55 und 56 (zu Beginn des Kapitels) Gezeigte vollenden, und wir wollen nun beide Aspekte einander gegenüberstellen (Abb. 57).

Wie aus den Abbildungen hervorgeht, vollbringt der Mensch, indem er in sich die für ihn in Begriff und Wahrnehmung unterteilte ganzheitliche Realität wieder zu einer Einheit zurückführt, wahrlich ein göttliches Werk, das zwar ohne ihn begonnen wurde, doch nur mit seiner Mitwirkung vollendet werden kann. Darin besteht das Wesen *der Erkenntnis als Weihehandlung*. Diese gilt es mit vollem Verständnis der Tatsache zu beginnen, dass unser Denken für die eine und ewige Idee dieselbe Bedeutung besitzt wie das Auge für die Farbe oder das Ohr für den Klang. Es ist das Organ des Begreifens-Wahrnehmens. Wenn wir so denken, vereinigen wir Dinge, die nach landläufigem Denken unvereinbar sind: „empirische Methode mit idealistischem Forschungsergebnisse“ (GA.1, S. 127).

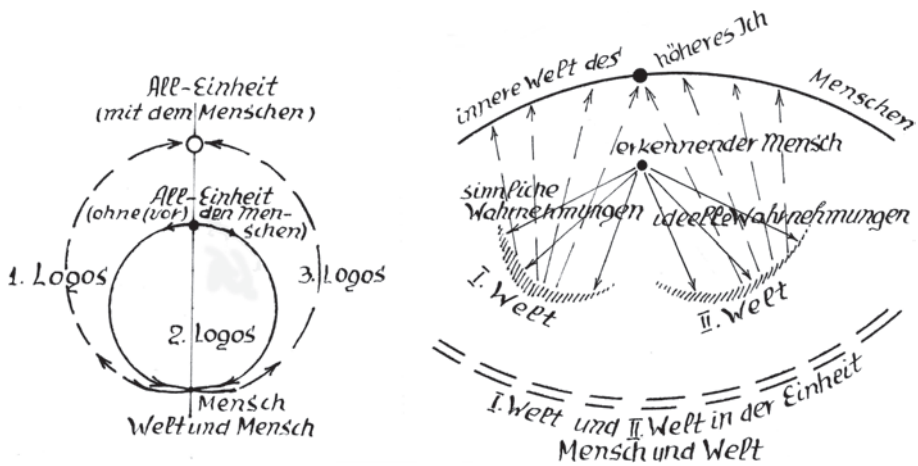


Abbildung 57

Die Natur ist letzten Endes auch Geist, und in der subjektiven Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis schuf die Natur ein Organ, durch das der Geist, der zur höheren Natur des Menschen geworden ist, sich ausdrücken kann. Rudolf Steiner bezeichnete die anschauende Urteilskraft als *intellectus archetypus* (siehe B. 10, S. 14).

Nun verbleibt uns noch die Aufgabe, die dritte jener Welten zu betrachten, welche den Menschen ausmachen, jene, die im „ich“ durch die Erinnerung repräsentiert wird. Dieser Frage wird das neunte Kapitel gewidmet sein, und mit dem im vorliegenden Kapitel Erarbeiteten haben wir uns auf ein vertieftes Verständnis des vierten sowie des fünften Kapitels der „Philosophie der Freiheit“ vorbereitet.

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 4. Die Welt als Wahrnehmung

Macht man sich an das Studium dieses Kapitels, so gilt es in erster Linie festzuhalten, dass es in der Struktur des ersten Teils des Buchs dieselbe Rolle spielt wie das vierte Element in der Struktur des Denkzyklus. Im Kapitel herrscht der anschauende Typ des Denkens vor. Seine Schlussfolgerungen spielen keine unmittelbar entscheidende Rolle, sondern bereiten lediglich das Kommende vor. Die Entwicklung des Gedankens appelliert hauptsächlich an gewisse, bereits durch den vorhergehenden Inhalt gegebene Offenkundigkeiten. Wir bemerken gleich zu Beginn, dass bei der Lektüre dieses Kapitels keine verstärkte intellektuelle Anstrengung erforderlich ist. Eine solche würde das Verständnis nur stören. Doch in um so größerem Maße heißt es hier ins eigene Innere hineinblicken, wo uns gewissermaßen „von anderer Seite her“, indirekt – auf ähnlichem Wege, wie Entdeckungen entstehen – das Wesen der Sache offenbar werden muss.

Der Inhalt des Kapitels lässt sich am besten mit unserer Seele vereinen, wenn wir ihn als *Denk-Erleben* auffassen. Es muss uns offenbar werden, dass unser Denken nicht so sehr durch die Entwicklung der Ideen als durch jenen tiefen, halbunbewussten Willensimpuls bewegt wird, von dem im Zusatz zu Kapitel 3 die Rede war. Das Willenselement offenbart sich hier zugleich im Denken, welches hier äußerlich um einiges abgeschwächt ist, und im Sinn, mit dem wir beobachten. Von uns wird hier aufgrund des Stils und Charakters des Kapitels erstmals verlangt, dass wir die sonst unbewusste Natur des Willens bewusst zu erleben beginnen. Dann werden wir die sich im Kampf der Weltanschauungen widerspiegelnde Welten-Metamorphose der realen Formen des Weltenseins miterleben – von ihrer subjektiven Vertretung in uns in Gestalt der primären Eigenschaften der Dinge bis zu ihrem objektiven Wesen, das rein ideeller Natur ist.

Die subjektiven primären Eigenschaften der Dinge sind Erzeugnisse unseres Verstandes. Wir haben uns ihrer bedient, als wir die drei ersten Kapitel der „Philosophie der Freiheit“ studierten. Damals stellte sich uns die Kardinalfrage: Was soll man mit den Sinneswahrnehmungen anstellen, den sekundären Eigenschaften der Dinge? Die Antwort darauf erteilen das fünfte, sechste und siebte Kapitel des ersten Buchteils. Diese Kapitel entstehen als Resultat einer tiefen Metamorphose der ersten drei Kapitel. Als ihr Schlüsselpunkt erweist sich dabei Kapitel 4. Seine Position entspricht jener des Äons der Erde im Evolutionszyklus. Die drei ersten Kapitel finden sich, nachdem sie durch das vierte gegangen sind – oder genauer gesagt, durch die Tätigkeit unseres Ich, denn das Ganze dreht sich um die Fähigkeit des Subjekts, sich hier im niedrigeren „ich“ aufzuheben und dem höheren Ich in sich die Möglichkeit der Erscheinung zu bieten –, in der zweiten Triade des Denkzyklus des ers-

ten Buchteils wieder – im *a posteriori* der zur Auswirkung gelangten Tätigkeit des Ich. Schematisch dargestellt, sieht dies wie folgt aus (Abb. 58).

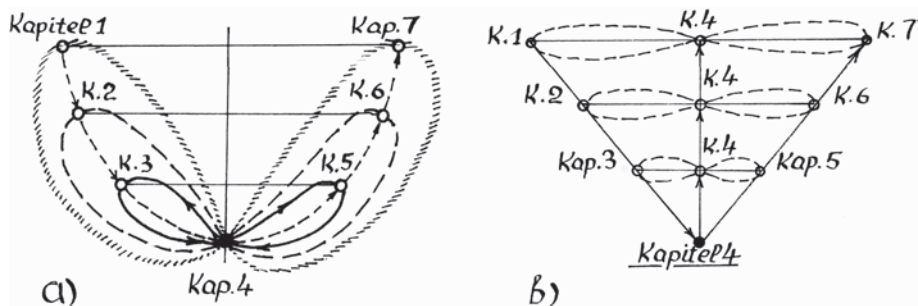


Abbildung 58

Der Inhalt des ganzen ersten Teils besitzt gewissermaßen zwei Dimensionen. Eine davon ist die fortlaufende, vom Anfang bis zum Ende des Teils gehende Entwicklung des Themas (auf der Abbildung als punktierte Linie dargestellt); die zweite ist symmetrisch aufgebaut, und die Kapitel darin sind gewissermaßen ineinander eingeschlossen, so dass ihre, bildlich ausgedrückt, „Überlagerung“ unmittelbar vor und nach Zyklus IV des Kapitels 4 besonders „dicht“ erscheint und zu Beginn und Ende dieses Teils „dünn“. Diese strukturelle Besonderheit des Textes ist durch die Vielschichtigkeit der Natur des Denkens bedingt, das sich nach den Gesetzen der siebengliedrigen Metamorphose bewegt. Sozusagen an der „Peripherie“ des Teils, d.h. an seinem Anfang und seinem Ende, ist es intellektuellerer Art. Im Zentrum überlagern die „Schichten“ des Anschauenden jene des Intellektuellen.

In Übereinstimmung mit dem Charakter der Struktur dieses Teils muss auch unser erkennender Geist wirken, unser Ich als Willenszentrum der Umwandlungen. Hier gilt es den Willen ins Denken einzubringen, sonst bleiben wir auf leeren verstandesmäßigen Vorstellungen sitzen und können kein Verhältnis zum Buch finden. Das intellektuelle Anschauen schwächt die abstrakte Kraft des Denkens, doch um so mehr wird die Entwicklung einer besonderen inneren Willensaktivität verlangt, das Zurückdrängen der instinktiven Sphäre des Wirkens des Willens im Blutkreislauf- und Nervensystem, damit das Denkgorgan durch den Willen im Ich in ein Organ der ideellen Wahrnehmung umgewandelt wird.

Der willensmäßige Charakter des anschauenden Denkens tritt mit größter Kraft in Element 4 zutage, ist jedoch auch in den Elementen 2 und 6 zugegen. Diese gesamte Dreierheit besitzt eine besondere Verbindung mit dem „ich“. Doch kann man nicht zum Anschauen gelangen, wenn man den erhöhten Willenscharakter des Denkens im gesamten Inhalt der „Philosophie der Freiheit“ nicht erlebt. Diesen ihren Charakter veranschaulichen auch die in ihm angeführten Zitate. Gut begriffen hat dies Otto Palmer, der in seinem von uns bereits erwähnten Buch schreibt: „Die Zi-

tate, mit denen man es in der 'Philosophie der Freiheit' zu tun hat, verfolgen einen anderen Zweck (als in gewöhnlichen philosophischen Schriften; d.Verf.), der dann deutlich wird, wenn man etwa die Namen der zitierten Philosophen wegließe und ihre Gedanken für sich, ohne Bezug auf deren Urheber brächte. An der Struktur des Buches änderte das nichts. Sie dienen zum Teil als Widerstände, durch deren Überwindung die Gedankenkraft gestählt wird, oder als Widerleger, an denen sich ein neuer Gedanke entzündet, oder als Hemmnis, das den Ausbruch des Gedankens in eine falsche Richtung verhindern soll. Diese Zwecke erfüllen sie ganz und gar in dem von Steiner zitierten Umfang. Aus diesem Grunde hält es Steiner auch nicht für notwendig, sich im Rahmen dieses Buches unbedingt mit der neueren Philosophie auseinanderzusetzen... Lässt man sich aber durch die Zitate in der angedeuteten Weise lenken und leiten, dann bemerkt man, wie die Gedankenführung dieser Schrift nicht eine abstrakt-logische ist, sondern zu einer Gedankendynamik, fast möchte man sagen, einer Gedanken-Eurythmie, drängt. Man hat es mit Philosophie als Gedankenkunst zu tun. Wer sich in diese Gedankendynamik einarbeitet, muss dabei seinen Willen betätigen. So entsteht... Denk-Wille...“¹³⁷⁾

In dem von Rudolf Steiner stammenden Text des „Philosophie der Freiheit“ entsteht dieser Denk-Wille natürlich mit unvergleichlich größerer Kraft als dank den zitierten Passagen. Doch um sich davon zu überzeugen, reicht es nicht, lediglich davon zu wissen – es gilt mit Hilfe der entsprechenden Übungen das im denkenden Geist Ablaufende zu erleben.

Das vierte Kapitel besteht aus sieben deutlich, klar gebildeten Zyklen. Da es in der Struktur des ganzen ersten Teils des Buchs dem Element des Anschauens entspricht, wurzelt die hauptsächliche Besonderheit des siebengliedrigen Denkzyklus, der aus sieben Kapiteln besteht, in ihm. Es bildet in gewissem Sinn den *Gedankensamen* des ganzen ersten Teils, der, allerdings nicht in zeitlicher Entwicklung der Erkenntnis, in beide Richtungen wächst: sowohl in Richtung auf den Anfang als auch in Richtung auf den Schluss des Teils. Und in diesem Fall sind der Anfang und der Schluss in gewissem Grade durch die Mitte des Buchteils *morphologisch vorausbestimmt*. Auf Ähnliches werden wir auch im zweiten Teil der „Philosophie der Freiheit“ stoßen.

Kraft dieser Tatsache wurzelt auch das Prinzip der *Symmetrie* in Kapitel 4; die drei ersten Kapitel metamorphosiert es in die drei folgenden. Diese seine Aufgabe vermag es dank der Tatsache, dass es selbst siebengliedrig ist, aus sieben Zyklen besteht, voll und ganz zu erfüllen.

Die abstrakt-dialektische Spannung des Denkens ist in diesem Kapitel abgeschwächt, wovon bereits sein Titel kündigt. Das Denken verläuft hier näher dem organischen Prozess; der Gedanke wächst gewissermaßen wie von selbst. Die These von Zyklus I ist komplex. Sie ist ebenfalls siebengliedrig strukturiert.

ZYKLUS I

1. Durch das Denken entstehen *Begriffe* und *Ideen*. ‡ Was ein Begriff ist, kann (1.-2.) nicht mit Worten gesagt werden. Worte können nur den Menschen darauf (3.) aufmerksam machen, dass er Begriffe habe. ‡ Wenn jemand einen Baum sieht, (4.) so reagiert sein Denken auf seine Beobachtung; zu dem Gegenstand tritt ein ideelles Gegenstück hinzu, und er betrachtet den Gegenstand und das ideelle Gegenstück als zusammengehörig. ‡ Wenn der Gegenstand aus seinem Beob- (5.) achtungsfelde verschwindet, so bleibt nur das ideelle Gegenstück davon zurück. ‡ Das letztere ist der Begriff des Gegenstandes. ‡ Je mehr sich unsere (6.) Erfahrung erweitert, desto größer wird die Summe unserer Begriffe. (7.)

Mag das, was wir beim Lesen der These erleben, auch nur gedacht sein, so ist es vor uns nichtsdestoweniger wie eine kleine Pflanze gewachsen. *) Auf ähnliche Weise entsteht auch die Antithese, obwohl sie ebenfalls lediglich aus dem Material der Begriffe aufgebaut ist. Alles, was zum Organischen drängt, ist innerlich strukturiert. Deswegen besitzen alle Teile der Triade eine eigene Struktur. Was die Synthese betrifft, so wachsen in ihr die Siebengliedrigkeiten der These und Antithese, die eine Metamorphose durchlaufen, zu einem weiteren, noch höheren Ganzen heran. Als Ergebnis erweist sich die dialektische Triade des Zyklus als intellektuell-anschauend. So tritt schon von Beginn des Kapitels 4 an ihr Charakter zutage, der dem vierten Element des Denkzyklus entspricht.

2. Die Begriffe stehen aber durchaus nicht vereinzelt da. ‡ Sie schließen sich zu (1.-2.) einem gesetzmäßigen Ganzen zusammen. ‡ Der Begriff «Organismus» (3.) (4.) schließt sich zum Beispiel an die andern: «gesetzmäßige Entwicklung, Wachstum» an. ‡ Andere an Einzeldingen gebildete Begriffe fallen völlig in (5.) eins zusammen. ‡ Alle Begriffe, die ich mir von Löwen bilde, fallen in den (6.-7.) Gesamtbegriff «Löwe» zusammen.
3. Auf diese Weise verbinden sich die einzelnen Begriffe zu einem geschlos- (1.) senen Begriffssystem, in dem jeder seine besondere Stelle hat. ‡ Ideen sind (2.) qualitativ von Begriffen nicht verschieden. Sie sind nur inhaltvollere, gesättigtere und umfangreichere Begriffe. ‡ Ich muss einen besonderen Wert darauf (3.) legen, dass hier an dieser Stelle beachtet werde, dass ich als meinen Ausgangspunkt das *Denken* bezeichnet habe und nicht *Begriffe* und *Ideen*, die erst durch das Denken gewonnen werden. Diese setzen das Denken bereits (4.) voraus. ‡ Es kann daher, was ich in bezug auf die in sich selbst ruhende, durch nichts bestimmte Natur des Denkens gesagt habe, nicht einfach auf die Begriffe übertragen werden. (Ich bemerke das hier ausdrücklich, weil hier meine Differenz mit *Hegel* liegt. Dieser setzt den Begriff als Erstes und Ursprüngliches.)

*) Der Leser mag sich die Frage stellen: Worin besteht der Widerspruch im „bipolaren“ Element (1-2)? Die Antwort wird er im Unterelement (3) des Elements 3 finden.

Der Begriff kann nicht aus der Beobachtung gewonnen werden. ‡ Das geht (5.)
 schon aus dem Umstande hervor, dass der heranwachsende Mensch sich (6.)
 langsam und allmählich erst die Begriffe zu den Gegenständen bildet, die ihn
 umgeben. ‡ Die Begriffe werden zu der Beobachtung hinzugefügt. (7.)

Der Inhalt der Triade hat uns überzeugend und anschaulich auf den Weg der Entwicklung jenes Monismus geführt, in dem die Geburt des freien Motivs der Tätigkeit möglich ist. Doch sind wir weiterhin von der Welt der Einseitigkeiten und Verirrungen umgeben, die uns nicht einmal auf jenem Wege schreiten lässt, wo wir nicht abstrakt-logisch, sondern durch eine Analyse der Beobachtungen die Natur des Denkens enträtseln wollen. Das Anschauen gerät in Widerspruch zur dialektischen Triade des Zyklus. Die Auflösung des Widerspruchs erfolgt im gegebenen Fall, in Element 5, ebenfalls durch das Anschauen: die fehlerhafte Beobachtung Spencers erzeugt in uns den Wunsch, sie – diesmal freilich ohne seine Fehler – zu wiederholen, und dann erscheint uns unsere Idee abermals, doch nun in richtigem Licht. Wir haben bereits erlebt, wie anschauend die dialektische Triade im Zyklus war. In der neuen, begrifflich-anschauenden Triade, die aus den Elementen 3, 4 und 5 besteht, entfaltet das dialektische Prinzip seine Wirkung weiter, doch jetzt bereits in der Sphäre der Logik des anschauenden Denkens, wo das Denken dem Anschauen gegenübersteht und wo die vorherrschende Stellung nicht die Verstandesmäßigkeit, sondern die ideelle Wahrnehmung einnimmt. So wird die Abstraktheit des Denkens Stufe um Stufe überwunden.

4. Ein vielgelesener Philosoph der Gegenwart (*Herbert Spencer*) schildert den geistigen Prozess, den wir gegenüber der Beobachtung vollziehen, folgendermaßen:
 «Wenn wir an einem Septembertag durch die Felder wandelnd, wenige Schritte vor uns ein Geräusch hören und an der Seite des Grabens, von dem es herzukommen schien, das Gras in Bewegung sehen, so werden wir wahrscheinlich auf die Stelle losgehen, um zu erfahren, was das Geräusch und die Bewegung hervorbrachte. Bei unserer Annäherung flattert ein Rebhuhn in den Graben, und damit ist unsere Neugierde befriedigt: wir haben, was wir eine Erklärung der Erscheinungen nennen. Diese Erklärung läuft, wohlgemerkt, auf folgendes hinaus: weil wir im Leben unendlich oft erfahren haben, dass eine Störung der ruhigen Lage kleiner Körper die Bewegung anderer zwischen ihnen befindlicher Körper begleitet, und weil wir deshalb die Beziehungen zwischen solchen Störungen und solchen Bewegungen verallgemeinert haben, so halten wir diese besondere Störung für erklärt, sobald wir finden, dass sie ein Beispiel eben dieser Beziehung darbietet.»
5. Genauer besehen stellt sich die Sache ganz anders dar, als sie hier beschrieben ist. Wenn ich ein Geräusch höre, so suche ich zunächst den Begriff für diese Beobachtung. Dieser Begriff erst weist mich über das Geräusch hinaus. Wer nicht weiter nachdenkt, der hört eben das Geräusch und gibt sich damit zufrieden. Durch mein Nachdenken aber ist mir klar, dass ich ein Geräusch als Wirkung aufzufassen habe. Also erst wenn ich den Begriff der *Wirkung* mit

der Wahrnehmung des Geräusches verbinde, werde ich veranlasst, über die Einzelbeobachtung hinauszugehen und nach der *Ursache* zu suchen.

Mit besonderer Anschaulichkeit wird im Zyklus auch der Prozess der Individualisierung der Ideen gezeigt. Vergleichen wir den Schluss von Element 5 mit Element 6. In beiden geht es um ein und dasselbe, doch die Richtung des Denkprozesses ist verschieden: im ersten Fall auf das Objekt, im zweiten auf das Subjekt zu. Nur aufgrund dieser Tatsache erfolgt die Individualisierung der Idee: Sie hat sich mit unserem „Ich“ vereint. Einem nicht genügend scharfen Gedankensinn mögen diese Unterschiede allzu fein und darum zweifelhaft erscheinen. Bedeutend leichter wird es sein, sie zu erfüllen und ihren Sinn zu begreifen, wenn wir zur allgemeinen und entscheidenden Schlussfolgerung im Zyklus übergehen, die in Element 7 enthalten ist; dessen Charakter haben wir als Streben nach einer höheren Allgemeinheit beschrieben. In diesem Element offenbaren diese Unterschiede ihre geradezu entscheidende Rolle.

6. Der Begriff der Wirkung ruft den der Ursache hervor, und ich suche dann nach dem verursachenden Gegenstande, den ich in der Gestalt des Rebhuhns finde. Diese Begriffe, Ursache und Wirkung, kann ich aber niemals durch bloße Beobachtung, und erstrecke sie sich auf noch so viele Fälle, gewinnen. Die Beobachtung fordert das Denken heraus, und erst dieses ist es, das mir den Weg weist, das einzelne Erlebnis an ein anderes anzuschließen.
7. Wenn man von einer «streng objektiven Wissenschaft» fordert, dass sie ihren Inhalt nur der Beobachtung entnehme, so muss man zugleich fordern, dass sie auf alles Denken verzichte. Denn dieses geht seiner Natur nach über das Beobachtete hinaus.

Weil Kapitel 4 die Rolle der Achse oder, wie man ebenfalls sagen könnte, des Punktes der Symmetrie in der Siebengliedrigkeit der Kapitel spielt, ist es in seinen ersten drei *Zyklen* eng mit den ersten drei *Kapiteln* verknüpft. Dies spiegelt sich unbedingt im Übergang von Kapitel 3 zu Kapitel 4 wider. Mit besonderer Anschaulichkeit kommt dieser Übergang dank dem Zusatz zu Kapitel 3 zum Ausdruck. Dies heißt nicht, dass ohne Zusatz überhaupt kein Übergang bestünde. Ein solcher existiert sehr wohl, doch für den unerfahrenen Leser wäre er (aufgrund des aphoristischen Charakters der Form etc.) wesentlich schwieriger zu erfassen.

Nehmen wir das letzte, siebte Element des Zusatzes zu Kapitel 3, und bringen wir es in Verbindung mit dem ersten sowie dem letzten Element von Zyklus I des Kapitels 4, so erhalten wir nichts anderes als eine dialektische Triade, doch eine, die sich in umgekehrter Richtung entwickelt: vom vierten zum dritten Kapitel. Dies bedeutet, dass wir es hier mit einer Art „Gegenbewegung“ des Inhalts zu tun haben. Solcher Art ist die komplexe Phänomenologie der Organik des nach der Methode des Anschauens denkenden Geistes (Subjekts).

Kapitel 4. Zyklus I

Element 7. Das Denken geht über das Beobachtete hinaus.

Element 1. „Durch das Denken entstehen Begriffe und Ideen.“

Zusatz zu Kapitel 3.

Element 7. Verlässt man den Bereich des Denkens, so findet man nichts, was es bewirkt.

Beim Übergang zu Zyklus II wollen wir beachten, mit welcher Deutlichkeit in Kapitel 4 die Zyklen voneinander getrennt sind. Hat man die Lektüre eines davon beendet, so ist es unmöglich, kein Bedürfnis nach einer Pause zu empfinden, bevor man den Anfang des nächsten in Angriff nimmt. Dies scheint auf den ersten Blick das Prinzip der Überführung des Zyklus in eine Oktave zu verletzen. Unsererseits können wir nur sagen, dass die Gesetze des Anschauens für uns vorderhand noch geheimnisvoll bleiben. Wir konstatieren, dass wir mit dem Übergang von Zyklus zu Zyklus in Kapitel 4 *die Aufmerksamkeit* von einem Objekt des Anschauens auf das andere *verlagern*. Doch bilden alle Zyklen (es gibt deren sieben) in der Struktur des Kapitels eine *Einheit*. Folglich besteht zwischen ihnen ein innerer Zusammenhang. Dieser existiert in unserem höheren Ich in dem Maße, in dem es uns gelingt, beim Übergang vom dritten zum vierten Kapitel unser niedrigeres „ich“ aufzuheben. Wir haben bereits davon gesprochen, dass die Elemente 2, 4 und 6 nicht so sehr aufgrund ihres Sinngehalts als vielmehr durch ihre Fähigkeit wichtig sind, die restlichen vier Elemente zu metamorphosieren. Alle Verbindungen zwischen den Elementen sind ihrem Wesen nach Gesetze ihrer Metamorphosen. Und diese Gesetze sind objektiv. Die Elemente 2, 4 und 6 wirken selbst als *Gesetze* der Metamorphosen, tragen aber zusätzlich voll *subjektiven* Charakter: was sie erzeugt, ist das denkende „ich“. Die Überführung der siebengliedrigen „Tonleiter“ – oder des Zyklus – des Denkens in eine Oktave vollzieht sich kraft des objektiven Gesetzes der Bewegung des Denkens. In Element 4 (sei es des Kapitels oder des Zyklus) gewinnt das Gesetz der subjektiven Bewegung des Geistes die Oberhand über das objektive Gesetz, und ersteres muss, ohne sich selbst untreu zu werden, den Charakter des zweiten (objektiven) annehmen. Dann werden sich das bedingende Prinzip in der Bewegung des Gedankens und deren systembildendes Prinzip über die Ebene des Andersseins erheben und in die Wesenswelt aufsteigen. Das Gesetz der Verneinung des denkenden Subjekts ruft den *Aufstieg zum Anschauen* hervor. Das vierte Element (oder die vierte Stufe) selbst ist die *Verwirklichung* des Anschauens nach den Gesetzen des Anschauens. Dies ist eine Art „*umgekehrtes*“ *Pralaya* in seinem höchsten Punkt, widergespiegelt im Mikrokosmos, der Anfang seiner Freiheit.

Der zweite Zyklus in Kapitel 4 ist kurz und energisch. Inhaltlich ist er dem Thema geweiht, das im letzten (siebten) Zyklus von Kapitel 3 erarbeitet wurde. So entspricht die Hauptantithese des Kapitels 4 dem Schluss-Zyklus von Kapitel 3. Darin drückt sich nochmals die Ausrichtung der *ersten Hälfte* von Kapitel 4 auf das ihm *Vorausgehende* aus, da dieses durch den Inhalt von Kapitel 4 zu den drei letzten

Kapiteln des ersten Teils metamorphosiert werden muss. Wir wollen nun Zyklus II in seiner Gesamtheit erleben.

ZYKLUS II

- 1.-2. Nun ist es am Platze, von dem Denken auf das denkende Wesen überzugehen. Denn durch dieses wird das Denken mit der Beobachtung verbunden. Das menschliche Bewusstsein ist der Schauplatz, wo Begriff und Beobachtung einander begegnen und wo sie miteinander verknüpft werden.
3. Dadurch ist aber dieses (menschliche) Bewusstsein zugleich charakterisiert. Es ist der Vermittler zwischen Denken und Beobachtung.
4. Insoferne der Mensch einen Gegenstand beobachtet, erscheint ihm dieser als gegeben, insoferne er denkt, erscheint er sich selbst als tätig. Er betrachtet den Gegenstand als *Objekt*, sich selbst als das denkende *Subjekt*. Weil er sein Denken auf die Beobachtung richtet, hat er Bewusstsein von den Objekten; weil er sein Denken auf sich richtet, hat er Bewusstsein seiner selbst oder *Selbstbewusstsein*.
5. Das menschliche Bewusstsein muss notwendig zugleich Selbstbewusstsein sein, weil es *denkendes* Bewusstsein ist. Denn wenn das Denken den Blick auf seine eigene Tätigkeit richtet, dann hat es seine ureigene Wesenheit, also sein Subjekt, als Objekt zum Gegenstande.
6. Nun darf aber nicht übersehen werden, dass wir uns nur mit Hilfe des Denkens als Subjekt bestimmen und uns den Objekten entgegensetzen können. Deshalb darf das Denken niemals als eine bloß subjektive Tätigkeit aufgefasst werden. Das Denken ist *jenseits* von Subjekt und Objekt. Es bildet diese beiden Begriffe ebenso wie alle anderen. Wenn wir als denkendes Subjekt also den Begriff auf ein Objekt beziehen, so dürfen wir diese Beziehung nicht als etwas bloß Subjektives auffassen. Nicht das Subjekt ist es, welches die Beziehung herbeiführt, sondern das Denken. Das Subjekt denkt nicht deshalb, weil es Subjekt ist; sondern es erscheint sich als ein Subjekt, weil es zu denken vermag. Die Tätigkeit, die der Mensch als *denkendes* Wesen ausübt, ist also keine bloß subjektive, sondern eine solche, die weder subjektiv noch objektiv ist, eine über diese beiden Begriffe hinausgehende. Ich darf niemals sagen, dass mein individuelles Subjekt denkt; dieses lebt vielmehr selbst von des Denkens Gnaden.
7. Das Denken ist somit ein Element, das mich über mein Selbst hinausführt und mit den Objekten verbindet. Aber es trennt mich zugleich von ihnen, indem es mich ihnen als Subjekt gegenüberstellt.
Darauf beruht die Doppelnatur des Menschen: er denkt und umschließt damit sich selbst und die übrige Welt; aber er muss sich mittels des Denkens zugleich als ein den Dingen gegenüberstehendes Individuum bestimmen.

Stellen wir den Inhalt dieses Zyklus nochmals demjenigen von Zyklus VII des dritten Kapitels gegenüber. Wir entdecken dann, dass im letzten, siebten Element von Zyklus II, der im Kapitel die Rolle der Antithese spielt, eine *Synthese* beider

einander gegenübergestellten Zyklen erfolgt. In diesem Fall kann man den folgenden, dritten Zyklus von Kapitel 4 als *Anschauen* dieser Synthese erleben. Seinem Inhalt nach entspricht er dieser Rolle auch vollkommen. So tritt das *lebendige* Gewebe des Textes der „Philosophie der Freiheit“ zutage. Von ihren Kapiteln *erwächst* das eine dem anderen, wobei sie dem allgemeinen Plan folgen, der Organisation der Struktur. Es werden die Prozesse der Entwicklung des Gedankens offenbar, von denen der eine den anderen überlagert und welche die Multifunktionalität ihrer Elemente zeigen. Und im Ganzen gesehen wächst ein widerspruchsfreies *System von Systemen* heran, ähnlich dem, wie im Universum die einen Iche in der Struktur der anderen Iche leben und in ihnen ihren höchsten Ausdruck finden. Dies ist ein weiteres Phänomen der personalistischen Organik des Denkens, welche der „Philosophie der Freiheit“ eigen ist. Ihre Gedankengänge „sprießen“ kraft von Gesetzmäßigkeiten auf, welche die Existenz nicht bloß der lebenden Wesenheit, sondern auch der Gedankenwesenheit bedingen.

In der Struktur von Kapitel 4 ist Zyklus III unzweifelhaft eine Synthese, ob schon Rudolf Steiner ihn mit folgenden Worten beginnen lässt: „Das nächste wird nun sein, uns zu fragen...“ Entscheidend ist hier, wiederholen wir es, der anschauende Charakter des Kapitels. Seine Entwicklung wird nicht durch einen äußeren, sondern einen inneren Kampf ihrer Teile vorangetrieben. Diese „nächste“ Frage ist die Hauptfrage des Kapitels: In welchem Verhältnis steht der Inhalt unserer Beobachtungen zu unserem Denken? Die Frage entsteht bei Vereinigung einer Reihe von Gegensätzen: Denken und Idee, Begriff und Wahrnehmung, Bewusstsein und Denken, Bewusstsein und Beobachten sowie schließlich Subjekt und Objekt. Nicht nur als Ergebnis der ersten drei Zyklen von Kapitel IV, sondern auch dank der Reihe von ihm vorausgehenden Betrachtungen werden wir an die Denk-Empfindung herangeführt, dass das Gemeinsame all dieser Gegensätze darin besteht, dass die sie bildenden Bestandteile uns als Beobachtungen erreichen.

ZYKLUS III

1. Das nächste wird nun sein, uns zu fragen: Wie kommt das andere Element, das wir bisher bloß als Beobachtungsobjekt bezeichnet haben, und das sich mit dem Denken im Bewusstsein begegnet, in das letztere?
2. Wir müssen, um diese Frage zu beantworten, aus unserem Beobachtungsfelde alles aussondern, was durch das Denken bereits in dasselbe hineingetragen worden ist. Denn unser jeweiliger Bewusstseinsinhalt ist immer schon mit Begriffen in der mannigfachsten Weise durchsetzt.

Wir müssen uns vorstellen, dass ein Wesen mit vollkommen entwickelter menschlicher Intelligenz aus dem Nichts entstehe und der Welt gegenüber-trete. Was es da gewahr würde, bevor es das Denken in Tätigkeit bringt, das ist der reine Beobachtungsinhalt. Die Welt zeigte dann diesem Wesen nur das bloße zusammenhanglose Aggregat von *Empfindungsobjekten*: Farben, Töne,

Druck-, Wärme-, Geschmacks- und Geruchsempfindungen; dann Lust- und Unlustgefühle.

3. Dieses Aggregat ist der Inhalt der reinen, gedankenlosen Beobachtung. Ihm gegenüber steht das Denken, das bereit ist, seine Tätigkeit zu entfalten, wenn sich ein Angriffspunkt dazu findet. Die Erfahrung lehrt bald, dass er sich findet. Das Denken ist imstande, Fäden zu ziehen von einem Beobachtungselement zum andern. Es verknüpft mit diesen Elementen bestimmte Begriffe und bringt sie dadurch in ein Verhältnis.

Als Objekt des Anschauens wird in Zyklus III Element 5 aus Zyklus I genommen, in dem der Verfasser seine eigene Meinung ausdrückt. Einen solchen Fall treffen wir im Buch zum ersten Mal an: *wenn die vom Verfasser erreichten positiven Resultate angeschaut werden*. Was aus dem Anschauen folgt, besitzt eine unmittelbare Beziehung zu Element 6 in Zyklus II. So erwirbt die Entwicklung der Ideen im Buch die Züge eines Selbstseins außerhalb der Berührung mit den Ideen der umgebenden Welt.

4. Wir haben oben bereits gesehen, wie ein uns beegendes Geräusch mit einer anderen Beobachtung dadurch verbunden wird, dass wir das erstere als Wirkung der letzteren bezeichnen.
5. Wenn wir uns nun daran erinnern, dass die Tätigkeit des Denkens durchaus nicht als eine subjektive aufzufassen ist, so werden wir auch nicht versucht sein zu glauben, dass solche Beziehungen, die durch das Denken hergestellt sind, bloß eine subjektive Geltung haben.

Das sechste Element in Zyklus III stellt uns eine individuelle Aufgabe, deren Lösung sich bis zum Ende des Kapitels erstreckt, ja sogar über dessen Grenzen hinausreicht. Dies kann in uns die Vorahnung aufkeimen lassen, dass mit Zyklus III im Buch eine große Forschungsetappe ihren Abschluss findet und wir uns für eine neue Aufgabe rüsten müssen. Somit verschmelzen die Individualisierung und das Resultat von Zyklus III zu einem. Da aber das Resultat die All-Einheit (im Zyklus) ist, die für den weiteren Verlauf des Buchs besondere Bedeutung besitzt, entsteht die Notwendigkeit, Element 7 so zu gestalten, dass es dem Übergang von Zyklus III zu Zyklus IV dient, ja sogar dem, was bis zum Ende des Kapitels folgen wird. Diese Aufgabe nimmt Element [7] auf sich.

- 6.-7. Es wird sich jetzt darum handeln, durch denkende Überlegung die Beziehung zu suchen, die der oben angegebene unmittelbar gegebene Beobachtungsinhalt zu unserem bewussten Subjekt hat.
- [7.] Bei dem Schwanken des Sprachgebrauches erscheint es mir geboten, dass ich mich mit meinem Leser über den Gebrauch eines Wortes verständige, das ich im folgenden anwenden muss. Ich werde die unmittelbaren Empfindungsobjekte, die ich oben genannt habe, insofern das bewusste Subjekt von ihnen durch Beobachtung Kenntnis nimmt, *Wahrnehmungen* nennen. Also nicht den

Vorgang der Beobachtung, sondern das *Objekt* dieser Beobachtung bezeichne ich mit diesem Namen.

Ich wähle den Ausdruck *Empfindung* nicht, weil dieser in der Physiologie eine bestimmte Bedeutung hat, die enger ist als die meines Begriffes von Wahrnehmung. Ein Gefühl in mir selbst kann ich wohl als Wahrnehmung, nicht aber als Empfindung im physiologischen Sinne bezeichnen. Auch von meinem Gefühle erhalte ich dadurch Kenntnis, dass es *Wahrnehmung* für mich wird. Und die Art, wie wir durch Beobachtung Kenntnis von unserem Denken erhalten, ist eine solche, dass wir auch das Denken in seinem ersten Auftreten für unser Bewusstsein Wahrnehmung nennen können.

Angesichts dessen, dass das Wahrnehmungsprinzip im individuell denkenden Geist fast schon das Hauptthema unserer Betrachtungen darstellt, trägt die Erarbeitung seines Verständnisses vielseitigen Charakter. Hier heißt es besonders unterstreichen, dass unser Bewusstsein, sofern es wach ist, es *mit zwei Objekten* zu tun hat: dem Denken und der Wahrnehmung. Und sie beide sind der Wahrnehmung gegeben, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise. Deshalb muss man, strebt man nach Einsicht in den Ursprung des Denkens, auch den Charakter der äußeren Wahrnehmungen dementsprechend begreifen. Genau dies tut Rudolf Steiner. Auf den ersten Blick ganz unkompliziert fasst er den Inhalt der drei ersten Kapitel zusammen, „präpariert“ sie auf besondere Weise in den drei ersten Zyklen von Kapitel 4, und jetzt sind sie bereit, den Prozess jener Umwandlung zu beginnen, der sie vom Formell-Logischen zum Anschauend-Denkerischen führt. Das Beobachtbare fordert seine Rechte ein.

* * *

Nun ist es unerlässlich, in unserer praktischen Auseinandersetzung mit dem Text der „Philosophie der Freiheit“ innezuhalten und uns nochmals der Betrachtung der Rolle von Kapitel 4 in der Struktur des ganzen ersten Teils des Buchs zuzuwenden. Mit seinen sieben Zyklen metamorphosiert dieses Kapitel die ersten drei Kapitel in die drei letzten. In diesem Sinn enthüllt es uns mit seinem Aufbau und Inhalt das Geheimnis des Wirkens des Gesetzes der Metamorphose. – Indem wir im Kapitel die *Zyklen* als Elemente erleben, lernen wir *Kapitel* als Elemente in ihrer großen Metamorphose erleben, die in sich ja die „Wissenschaft der Freiheit“ birgt. Die allgemeine Struktur des Kapitels in Verbindung mit jener des Teils kann man sich so vorstellen, wie es auf Abb. 59 dargestellt ist.

Der vierte Zyklus von Kapitel 4 stellt eine Art „Wasserscheide“ zwischen der ersten und der zweiten Hälfte des ersten Teils des Buches dar. Auf der vor dem Zyklus liegenden Seite sind die Kapitel, in denen das Spekulative (Dialektische) vorherrscht, inhaltlich und strukturell mit den drei ersten Zyklen von Kapitel 4 gegenseitig verbunden, die sie ins Anschaubare überführen. Dies vollzieht sich in zwei Stufen. Anfangs metamorphosieren sich die drei ersten Zyklen von Kapitel 4 in sei-

ne drei letzten Zyklen, woraus ihre Anschaulichkeit erwächst, und dann verändert sich alles nochmals, wobei es ein zusammenhängendes Ganzes bleibt, und tritt von

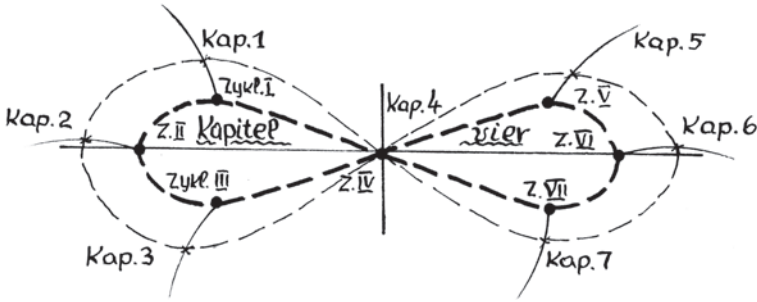


Abbildung 59

neuem in den Kapiteln 5, 6 und 7 zutage. So wird uns offenbar, dass die große Metamorphose, die alle sieben Kapitel umfasst, mit Hilfe dreier Ketten von Metamorphosen innerlich strukturiert ist, welche gewissermaßen durch einen einzigen Knoten zugeschnürt sind (Tabelle 5). Hinter dieser Konfiguration steht, ihre Gesetzmäßigkeit bildend, die Besonderheit des irdischen Äons.

Kapitel 4

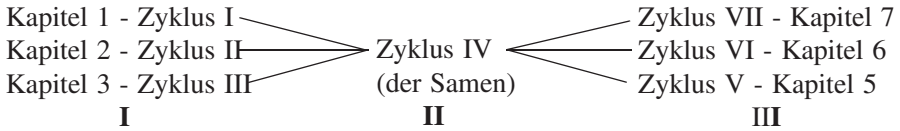


Tabelle 5. Die Dreigliedrigkeit des ersten Teils der „Philosophie der Freiheit“

Um die Realität der von uns gefundenen und tabellenförmig dargestellten Ketten von strukturellen Verbindungen zu beweisen, wäre es hilfreich, sie inhaltlich zu analysieren, was uns jedoch aus Platzgründen verwehrt ist. Doch wollen wir wenigstens die erste davon betrachten und die beiden anderen nur kurz berühren.

In unserem vierten Kapitel, wo wir eine Übersicht über die einschlägige Literatur geboten haben, erwähnten wir, dass F. Teichmann in seinem Buch den Versuch unternommen hat, die Struktur des ersten Teils der „Philosophie der Freiheit“ zu erastasten. Er schlägt vor, Kapitel 3 in sieben Teile zu untergliedern und in jedem davon die Widerspiegelung eines Kapitels zu sehen. Da diese Absicht aber bar jeder methodologischen Begründung ist ^{*)}, bleibt sie für uns ein reines Gedankenspiel. Will man sich der Zahlenmethode bedienen, so setzt dies die Erkenntnis der Gesetze vo-

^{*)} Ihr eine solche zu verleihen, ist schon darum nicht möglich, weil die Ausgangsidee an den Haaren herbeigezogen ist.

raus, nach denen „Gott mathematisiert“, wenn er organische Ganzheiten schafft. Im Falle der „Philosophie der Freiheit“ ist das Gesetz der Widerspiegelung eng mit dem Gesetz der *Symmetrie* sowie den Gesetzen der *siebengliedrigen Metamorphose*

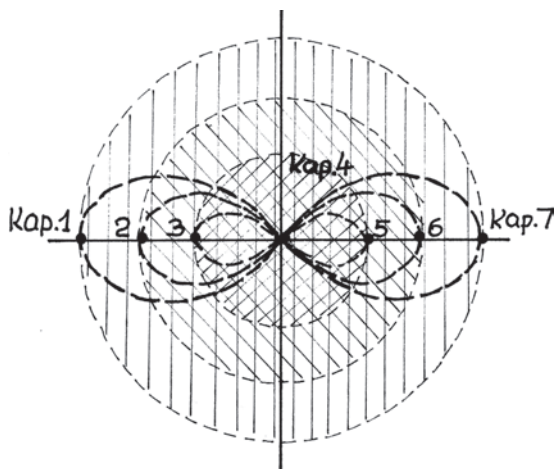


Abbildung 60

verknüpft. Diese wirken in einer Einheit. Erkennen wir letztere nicht, so bleibt uns das organische Ganze des Buchs verschlossen. Wird letzteres aber von uns erkannt, so erhellt es uns die Struktur der sieben Kapitel so, wie dies mittels Tabelle 5 gezeigt wurde. Hier kann man auch zu einem geometrischen Bild greifen. Wir erhalten dann drei einander überlagernde Kreise (drei Sphären), was an die Verbindung der drei Leiber des Menschen erinnert: physischer Leib, Ätherleib und Astralleib (Abb. 60).

Der vierte Zyklus von Kapitel 4 bildet das Zentrum des ganzen ersten Teils der „Philosophie der Freiheit“. Es ist dies sozusagen der Samen, dem dieser Teil entspringt, und er wächst vom Zentrum zur Peripherie, sowohl in Richtung auf sein Ende als auch in Richtung auf seinen Anfang zu. Deshalb erschließen wir wohl noch ein weiteres Geheimnis des Buchs, wenn wir den mittleren Zyklus seines vierten Kapitels als *seinen wahren Anfang* erleben: *als Anfang für das anschauende Denken wohlverstanden*, für die „Erkenntnis auf einen Schlag“. Für das begriffliche Denken beginnt das Buch mit dem ersten Kapitel. Es erwächst der gesamten vorhergehenden Erfahrung des Denkens und Lebens der Menschheit. Doch als *Neubildung* – der *Qualität des Denkens* nach – kann das Buch einzig und allein *aus sich selbst* entstehen und erst *anschließend* in Berührung mit der alten Welt gelangen. Tatsächlich ist die Frage, mit der Kapitel 1 beginnt, im Grunde die „Peripherie“ des Buchs, an der es sich *mit der von ihm aus gesehen äußerlichen Welt der Wissenschaft* berührt, mit ihren Resultaten, ihren Ansichten zur Freiheit. Ist der Mensch in seinem Denken und Handeln frei? Dieses Problem ist nicht bloß den Philosophen, sondern überhaupt den meisten gebildeten Menschen wohlvertraut.

Doch wiederholen wir es: In abstrakt-gedanklichem Sinne ist die erste Seite des Buchs ihr Anfang. Mit der Feststellung einer allgemein bekannten Tatsache zu beginnen, ist für das begriffliche Denken denn auch kennzeichnend. Rudolf Steiner macht keine Ausnahme von dieser Regel, doch will er auch nicht dem Intellektualismus zuliebe sich selbst untreu werden. Erinnern wir daran, was auf der Titelseite des Buchs steht: „Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode.“ Ein Buch, in dem absolut alles konkret und miteinander verbunden ist

und dem alles Formale fehlt, *beginnt* organisch dort, wo sich in ihm das lebendige Zentrum der Symmetrie (Same) befindet. Als solches erweist sich aber der Zyklus IV von Kapitel 4.

Wir müssen zwei Fakten in Betracht ziehen. Das denkende Bewusstsein stellt das letzte Produkt der zu Ende gegangenen Periode des Evolutionszyklus dar, und dieser Zyklus ist dem Gesetz der Symmetrie unterworfen. Die Symmetrie der Formen, der räumlichen Beziehungen bildet lediglich eine der Ausdrucksformen dieses universellen Gesetzes. Die Symmetrie des *gesamten Evolutionszyklus* ist das höchste Urphänomen für *all* seine inneren Zustände und Erscheinungen. Nun ist ein Urphänomen stets dynamisch; durch die Symmetrie des Denkens ist eine qualitativ neue Erscheinung des Urphänomens bedingt. Der Mensch beginnt mit seinem Verstand zu begreifen wie mit seinem Augenlicht: Räumlich, vom Zentrum zur Peripherie. Für die anschauende Urteilskraft ist charakteristisch, dass, wer sie besitzt, *selbst im begrifflichen Denken das Verständnis des Objekts in seiner ganzen Fülle und „auf einen Schlag“ erlebt*. Als Buch der Übungen lehrt uns die „Philosophie der Freiheit“ durch die Wirkung ihrer Struktur, wie wir diese Eigenschaft erarbeiten können. So lernen wir in der ersten Kette von Verbindungen (siehe Tabelle 5) den sozusagen äußersten „Kreis“ des ersten Teils zu erleben, mit dem dieser in Berührung mit dem historisch-philosophischen und naturwissenschaftlichen Umkreis, also seiner Umwelt, gelangt. Indem er diese Umwelt in sich aufnimmt, bewegt er sich bei der Lösung der Frage der Freiheit zum eigenen Zentrum hin. Dieser „Kreis“ des Denkens ist der geistigste, doch nur in abstraktem Sinne. Man kann ihn mit dem Astralleib des Menschen vergleichen. In der folgenden Etappe wird auf diesen großen Kreis (siehe Abb. 60) der Kreis der zweiten Kette geschichtet, und auf diese beide jener der dritten.

Solcher Art ist eine Bewegung des dialektisch anschauenden Denkens. Eine andere verläuft in entgegengesetzter Richtung – vom Zentrum zur Peripherie. Natürlich muss man, um auf diese Weise den Zyklus der sieben Kapitel des Buchs erleben zu können, dieses zuvor auf die übliche Art durcharbeiten, indem man es von Anfang bis Ende liest. Danach kann man versuchen, jeden Teil zu durchdenken, indem man sich vom Zentrum aus in beiden Richtungen – zum Anfang und zum Schluss – bewegt. Doch ehe wir ein solches Experiment durchführen, müssen wir die weiteren Zyklen des Kapitels 4 erforschen.

Versucht man, nicht linear, sondern gewissermaßen „sphärisch“ zu denken, so kann man die Gedankenform im Zentrum des Zyklus IV tatsächlich als Anfang des Buchs erleben. Lesen wir den Zyklus ganz.

ZYKLUS IV

1. Der naive Mensch betrachtet seine Wahrnehmungen in dem Sinne, wie sie ihm unmittelbar erscheinen, als Dinge, die ein von ihm ganz unabhängiges Dasein haben. Wenn er einen Baum sieht, so glaubt er zunächst, dass dieser in der Gestalt, die er sieht, mit den Farben, die seine Teile haben usw., dort an dem Orte stehe, wohin der Blick gerichtet ist. Wenn derselbe Mensch morgens die Sonne als eine Scheibe am Horizonte erscheinen sieht und den Lauf dieser Scheibe verfolgt, so ist er der Meinung, dass das alles in dieser Weise (an sich) bestehe und vorgehe, wie er es beobachtet.
2. Er hält so lange an diesem Glauben fest, bis er anderen Wahrnehmungen begegnet, die jenen widersprechen. Das Kind, das noch keine Erfahrungen über Entfernungen hat, greift nach dem Monde und stellt das, was es nach dem ersten Augenschein für wirklich gehalten hat, erst richtig, wenn eine zweite Wahrnehmung sich mit der ersten im Widerspruch befindet.
3. Jede Erweiterung des Kreises meiner Wahrnehmungen nötigt mich, mein Bild der Welt zu berichtigen. Das zeigt sich im täglichen Leben ebenso wie in der Geistesentwicklung der Menschheit.
4. Das Bild, das sich die Alten von der Beziehung der Erde zu der Sonne und den andern Himmelskörpern machten, musste von Kopernikus durch ein anderes ersetzt werden, weil es mit Wahrnehmungen, die früher unbekannt waren, nicht zusammenstimmt. Als Dr. Franz einen Blindgeborenen operierte, sagte dieser, dass er sich vor seiner Operation durch die Wahrnehmungen seines Tastsinnes ein ganz anderes Bild von der Größe der Gegenstände gemacht habe. Er musste seine Tastwahrnehmungen durch seine Gesichtswahrnehmungen berichtigen.
5. Woher kommt es, dass wir zu solchen fortwährenden Richtigstellungen unserer Beobachtungen gezwungen sind?
6. Eine einfache Überlegung bringt die Antwort auf diese Frage. Wenn ich an dem einen Ende einer Allee stehe, so erscheinen mir die Bäume an dem andern, von mir entfernten Ende kleiner und näher aneinandergedrückt als da, wo ich stehe. Mein Wahrnehmungsbild wird ein anderes, wenn ich den Ort ändere, von dem aus ich meine Beobachtungen mache. Es ist also in der Gestalt, in der es an mich herantritt, abhängig von einer Bestimmung, die nicht an dem Objekte hängt, sondern die mir, dem Wahrnehmenden, zukommt. Es ist für eine Allee ganz gleichgültig, wo ich stehe. Das Bild aber, das ich von ihr erhalte, ist wesentlich davon abhängig. Ebenso ist es für die Sonne und das Planetensystem gleichgültig, dass die Menschen sie gerade von der Erde aus ansehen. Das Wahrnehmungsbild aber, das sich diesen darbietet, ist durch diesen ihren Wohnsitz bestimmt. Diese Abhängigkeit des Wahrnehmungsbildes von unserem Beobachtungsorte ist diejenige, die am leichtesten zu durchschauen ist. Schwieriger wird die Sache schon, wenn wir die Abhängigkeit unserer Wahrnehmungswelt von unserer leiblichen und geistigen Organisation kennen lernen. Der Physiker zeigt uns, dass innerhalb des Raumes, in dem wir einen Schall hören, Schwingungen der Luft stattfinden, und dass auch

der Körper, in dem wir den Ursprung des Schalles suchen, eine schwingende Bewegung seiner Teile aufweist. Wir nehmen diese Bewegung nur als Schall wahr, wenn wir ein normal organisiertes Ohr haben. Ohne ein solches bliebe uns die ganze Welt ewig stumm. Die Physiologie belehrt uns darüber, dass es Menschen gibt, die nichts wahrnehmen von der herrlichen Farbenpracht, die uns umgibt. Ihr Wahrnehmungsbild weist nur Nuancen von Hell und Dunkel auf. Andere nehmen nur eine bestimmte Farbe, zum Beispiel das Rot, nicht wahr. Ihrem Weltbilde fehlt dieser Farbenton, und es ist daher tatsächlich ein anderes als das eines Durchschnittsmenschen.

7. Ich möchte die Abhängigkeit meines Wahrnehmungsbildes von meinem Beobachtungsorte eine mathematische, die von meiner Organisation eine qualitative nennen. Durch jene werden die Größenverhältnisse und gegenseitigen Entfernungen meiner Wahrnehmungen bestimmt, durch diese die Qualität derselben. Dass ich eine rote Fläche rot sehe – diese qualitative Bestimmung – hängt von der Organisation meines Auges ab.

Wir erinnern nun an den Beginn von Kapitel 1, wo die Frage aufgeworfen wurde, ob der Mensch in seinem Denken und Handeln frei sei. Es war dies tatsächlich die „Peripherie“ (die „Ableitung“ des Zentrums) in dem Sinne, dass diese Frage nur *als Ergebnis* großer Anstrengungen des Denkens und der Beobachtung entstehen kann. Deshalb gelangt man dort, am Anfang von Kapitel 1, leicht zum Schluss, dass diese Frage in Wissenschaft, Religion und Leben die wichtigste von allen ist. Was wir aber in der Mitte von Kapitel 4 haben, ist tatsächlich *der Anfang des Werdens dieser Frage*. Hier geht nämlich alles vom *naiven Menschen* aus, der die erste Erfahrung der Wahrnehmungen erworben hat. Diese Betrachtung erinnert an eine andere, die Condillac in seiner Analyse der Wahrnehmungen vornimmt, wobei er eine Statue zur Hilfe nimmt und ihr einen Sinn nach dem anderen verleiht.

Vollendet wird der Zyklus durch eine dem Kern der Frage nach der Beobachtung entsprechende Umorientierung der Lockeschen Begriffe der primären und sekundären Eigenschaften. Primäre Eigenschaften im breiteren Sinne des Wortes sind durch den „Ort der Beobachtung“ bestimmt, vor allem durch den „Ort“ des Verstandes. Sekundäre Eigenschaften appellieren an die übrige Organisation des Menschen. Die Schlussfolgerung, auf die wir am Ende des Zyklus zusteuern, nämlich dass „meine Wahrnehmungsbilder ... zunächst subjektiv sind“, entspricht jenem Weg, den der menschliche Gedanke von Locke und Condillac bis Kant und Schopenhauer gegangen ist, wobei er die Theorie der zwei Welten konstruierte und vergeblich versuchte, sie zu überwinden. Rudolf Steiner verschärft dieses Problem in seinem Kern – im Verhältnis zur menschlichen Freiheit.

Die ganze Struktur des Denkens im ersten Teil der „Philosophie der Freiheit“ kann man mit jenem Kreis vergleichen, dessen Bild wir früher zur Hilfe genommen haben, als wir uns bemühten, den allgemeinen Charakter der Evolution der Welt zu begreifen (siehe Abbildungen 23, 24 und 36). Er ist in Wahrheit das Urphänomen des denkenden Bewusstseins in seiner Genese von der sinnlichen zur ideellen

Wahrnehmung. Der Mensch als Mikrokosmos beginnt seinen Weg ins Bewusstsein mit den naiven Wahrnehmungen, und seine erste Etappe wird durch den naiven Glauben des Philosophen vollendet, dass die Wahrnehmungsbilder subjektiv seien. Wie man diese Etappe durchschreitet, wird in Zyklus V gezeigt. Wenn wir diesen studieren, ist es wichtig, das Ganze nicht aus den Augen zu verlieren: Die Sphäre. Deren Zentrum bilden die Sinneswahrnehmungen, die Peripherie das reine Denken. Um zu diesem zu gelangen, gilt es noch eine richtige Analyse der Wahrnehmungen zu vollziehen und sich schließlich davon zu überzeugen, dass das Denken ebenfalls Wahrnehmung sein kann; mit diesem Resultat soll man – nun aber in gewissem Maß bereits als freies Wesen – zum Zentrum zurückkehren und dort dann etwas in höchstem Grade Individualisierendes und Übersinnliches wahrzunehmen: die begrifflichen und sittlichen Intuitionen, von denen im zweiten Teil des Buches die Rede sein wird.

In Zyklus V formiert Rudolf Steiner die dialektische Triade rein anschauend und so, dass ihr Inhalt traditionell ist, mit einem ihm eigenen Fehler. Dadurch wird uns vorgeschlagen, ganz von Beginn an in aktive Opposition zu uns selbst zu treten, wenn wir die Schlussfolgerungen des vorhergehenden Inhalts bereits akzeptiert haben, nämlich uns als naive Realisten zu erleben, die nicht fähig sind, zur Freiheit zu gelangen. Diesen Widerstand auszuhalten fällt uns um so leichter, je stärker wir den unausgesprochenen Sinn des Zyklus IV erlebt haben, der Zweifel an der Wahrheit seines Inhalts erzeugt. Hier hilft uns alles zuvor Dargelegte. Wir sind ja zu dessen Zentrum vorgestoßen, nachdem wir an der Peripherie angefangen hatten, und nun bewegen wir uns von neuem zurück zu letzterer.

So ist Zyklus V der Anfang des aktiven Kampfes mit dem naiven Erleben der Wahrnehmungen; hierdurch „wird unsere Betrachtung von dem Objekt der Wahrnehmung auf das Subjekt derselben abgeleitet“. Diese Worte stehen in Element 3 von Zyklus V. Rücken wir nun Schritt für Schritt an dieses heran.

ZYKLUS V

1. Meine Wahrnehmungsbilder sind also zunächst subjektiv. ‡ Die Erkenntnis (1.) (2.) von dem subjektiven Charakter unserer Wahrnehmungen kann leicht zu Zweifeln darüber führen, ob überhaupt etwas Objektives denselben zum Grunde liegt. ‡ Wenn wir wissen, dass eine Wahrnehmung, zum Beispiel die der roten (3.) Farbe, oder eines bestimmten Tones nicht möglich ist ohne eine bestimmte Einrichtung unseres Organismus, so kann man zu dem Glauben kommen, dass dieselbe, abgesehen von unserem subjektiven Organismus, keinen Bestand habe, dass sie ohne den Akt des Wahrnehmens, dessen Objekt sie ist, keine Art des Daseins hat. Diese Ansicht hat in *George Berkeley* einen klassischen Vertreter gefunden, der der Meinung war, dass der Mensch von dem Augenblicke an, wo er sich der Bedeutung des Subjekts für die Wahrnehmung bewusst geworden ist, nicht mehr an eine ohne den bewussten Geist vorhan-

- dene Welt glauben könne. ‡ Er sagt «Einige Wahrheiten liegen so nahe und sind so einleuchtend, dass man nur die Augen zu öffnen braucht, um sie zu sehen. Für eine solche halte ich den wichtigen Satz, dass der ganze Chor am Himmel und alles, was zur Erde gehört, mit einem Worte alle die Körper, die den gewaltigen Bau der Welt zusammensetzen, keine Subsistenz außerhalb des Geistes haben, dass ihr Sein in ihrem Wahrgenommen- oder Erkanntwerden besteht, dass sie folglich, solange sie nicht wirklich von mir wahrgenommen werden oder in meinem Bewusstsein oder dem eines anderen geschaffenen Geistes existieren, entweder überhaupt keine Existenz haben oder in dem Bewusstsein eines ewigen Geistes existieren.» ‡ Für diese Ansicht bleibt von der Wahrnehmung nichts mehr übrig, wenn man von dem Wahrgenommenwerden absieht. Es gibt keine Farbe, wenn keine gesehen, keinen Ton, wenn keiner gehört wird. Ebenso wenig wie Farbe und Ton existieren Ausdehnung, Gestalt und Bewegung außerhalb des Wahrnehmungsaktes. Wir sehen nirgends bloße Ausdehnung oder Gestalt, sondern diese immer mit Farbe oder andern unbestreitbar von unserer Subjektivität abhängigen Eigenschaften verknüpft. Wenn die letzteren mit unserer Wahrnehmung verschwinden, so muss das auch bei den ersteren der Fall sein, die an sie gebunden sind. (4.)
- (5.)
- (2.) Dem Einwand, dass, wenn auch Figur, Farbe, Ton usw. keine andere Existenz als die innerhalb des Wahrnehmungsaktes haben, es doch Dinge geben müsse, die ohne das Bewusstsein da sind und denen die bewussten Wahrnehmungsbilder ähnlich seien, ‡ begegnet die geschilderte Ansicht damit, dass sie sagt: eine Farbe kann nur ähnlich einer Farbe, eine Figur ähnlich einer Figur sein. Unsere Wahrnehmungen können nur unseren Wahrnehmungen, aber keinerlei anderen Dingen ähnlich sein. Auch was wir einen Gegenstand nennen, ist nichts anderes als eine Gruppe von Wahrnehmungen, die in einer bestimmten Weise verbunden sind. Nehme ich von einem Tische Gestalt, Ausdehnung, Farbe usw., kurz alles, was nur meine Wahrnehmung ist, weg, so bleibt nichts mehr übrig. ‡ Diese Ansicht führt, konsequent verfolgt, zu der Behauptung: Die Objekte meiner Wahrnehmungen sind nur durch mich vorhanden, und zwar nur insoferne und solange ich sie wahrnehme; sie verschwinden mit dem Wahrnehmen und haben keinen Sinn ohne dieses. Außer meinen Wahrnehmungen weiß ich aber von keinen Gegenständen und kann von keinen wissen. (6.)
- (1.)
- (7.)
2. Gegen diese Behauptung ist so lange nichts einzuwenden, als ich bloß im allgemeinen den Umstand in Betracht ziehe, dass die Wahrnehmung von der Organisation meines Subjektes mitbestimmt wird. Wesentlich anders stellte sich die Sache aber, wenn wir imstande wären, anzugeben, welches die Funktion unseres Wahrnehmens beim Zustandekommen einer Wahrnehmung ist. Wir wüssten dann, was an der Wahrnehmung während des Wahrnehmens geschieht, und könnten auch bestimmen, was an ihr schon sein muss, bevor sie wahrgenommen wird.
3. Damit wird unsere Betrachtung von dem Objekt der Wahrnehmung auf das Subjekt derselben abgeleitet.

Da wir sozusagen das kostbarste Gut gefunden haben, um das sich der ganze Inhalt des Buchs dreht – das Subjekt, der Mensch als Selbst, das „ich“ –, fußt auch das Element des Anschauens im Zyklus sowie das, was wir dann ideell wahrnehmen, das Endergebnis des Zyklus, durchwegs auf der Grundlage des „ich“-Phänomens.

4. Ich nehme nicht nur andere Dinge wahr, sondern ich nehme mich selbst wahr. Die Wahrnehmung meiner selbst hat zunächst den Inhalt, dass ich das Bleibende bin gegenüber den immer kommenden und gehenden Wahrnehmungsbildern. Die Wahrnehmung des Ich kann in meinem Bewusstsein stets auftreten, während ich andere Wahrnehmungen habe. Wenn ich in die Wahrnehmung eines gegebenen Gegenstandes vertieft bin, so habe ich vorläufig nur von diesem ein Bewusstsein. Dazu kann dann die Wahrnehmung meines Selbst treten. Ich bin mir nunmehr nicht bloß des Gegenstandes bewusst, sondern auch meiner Persönlichkeit, die dem Gegenstand gegenüber steht und ihn beobachtet. Ich sehe nicht bloß einen Baum, sondern ich weiß auch, dass *ich es bin*, der ihn sieht. Ich erkenne auch, dass in mir etwas vorgeht, während ich den Baum beobachte. Wenn der Baum aus meinem Gesichtskreise verschwindet, bleibt für mein Bewusstsein ein Rückstand von diesem Vorgange: ein Bild des Baumes. Dieses Bild hat sich während meiner Beobachtung mit meinem Selbst verbunden. Mein Selbst hat sich bereichert; sein Inhalt hat ein neues Element in sich aufgenommen.
5. Dieses Element nenne ich meine *Vorstellung* von dem Baume. Ich käme nie in die Lage, von *Vorstellungen* zu sprechen, wenn ich diese nicht in der Wahrnehmung meines Selbst erlebte. Wahrnehmungen würden kommen und gehen; ich ließe sie vorüberziehen.
6. Nur dadurch, dass ich mein Selbst wahrnehme und merke, dass mit jeder Wahrnehmung sich auch *dessen* Inhalt ändert, sehe ich mich gezwungen, die Beobachtung des Gegenstandes mit meiner eigenen Zustandsveränderung in Zusammenhang zu bringen und von meiner Vorstellung zu sprechen.
Die Vorstellung nehme ich an meinem Selbst wahr, in dem Sinne, wie Farbe, Ton usw. an andern Gegenständen.
7. Ich kann jetzt auch den Unterschied machen, dass ich diese andern Gegenstände, die sich mir gegenüberstellen, *Außenwelt* nenne, während ich den Inhalt meiner Selbstwahrnehmung als *Innenwelt* bezeichne.

So ist – auf den ersten Blick bescheiden, fast unmerklich – das Wesentlichste im Buch aufgetreten: das „ich“. Dieses ist der Vermittler (die Beziehungsgrundlage) zwischen der im Sinne der Entstehung des Bewusstseins ursprünglichen, zentralen Wahrnehmung und dem „Kreis“ des Denkens. Die Beziehung zwischen ihnen ist in geringerem Grad dialektisch und in höherem Grad ontologisch. Hier konfrontiert das „ich“, das Subjekt, mit der Wahrnehmung, dem Objekt, ohne zu wissen, wie es dieses verstehen soll: als Teil seiner selbst oder als „Ding an sich“? Andererseits beraubt das abstrakte Denken das „ich“ seiner Substanz. Um sich in dieser Lage zu rechtzufinden, stellt das „ich“, nachdem es in Form der reinen Aktualität aktiv ge-

worden ist, seine Souveränität wieder her, welche durch die Tätigkeit von Wahrnehmung und Denken in Frage gestellt wurde. Mit dieser Problematik befassen wir uns besser in Zyklus VI, wo der Inhalt von Zyklus V individualisiert wird, doch für diesmal erhält Zyklus VI einen ganz besonderen, anschauenden „Einschlag“. Zum ersten Mal stellt sich dem „ich“ mit solcher Wucht die Aufgabe: „Stirb und werde.“

Im vorhergehenden Zyklus ertrank der naive Realismus der Wahrnehmung, und gleichzeitig wurde man sozusagen sich dessen im naiven Solipsismus Berkleys bewusst. Jetzt, in Zyklus VI, wird dies zur These. Als Antithese dazu tritt der Standpunkt Kants und anderer Agnostiker auf. Das Ganze endet mit dem Zusammenbruch der von ihnen allen verteidigten „Offenkundigkeit“ der Subjektivität der Vorstellungen.

ZYKLUS VI

1. Die Verkennung des Verhältnisses von Vorstellung und Gegenstand hat die größten Missverständnisse in der neueren Philosophie herbeigeführt. Die Wahrnehmung einer Veränderung in uns, die Modifikation, die mein Selbst erfährt, wurde in den Vordergrund gedrängt und das diese Modifikation veranlassende Objekt ganz aus dem Auge verloren. Man hat gesagt: wir nehmen nicht die Gegenstände wahr, sondern nur unsere Vorstellungen. Ich soll nichts wissen von dem Tische an sich, der Gegenstand meiner Beobachtung ist, sondern nur von der Veränderung, die mit mir selbst vorgeht, während ich den Tisch wahrnehme. Diese Anschauung darf nicht mit der vorhin erwähnten Berkeleyschen verwechselt werden. Berkeley behauptet die subjektive Natur meines Wahrnehmungsinhaltes, aber er sagt nicht, dass ich nur von meinen Vorstellungen wissen kann. Er schränkt mein Wissen auf deine Vorstellungen ein, weil er der Meinung ist, dass es keine Gegenstände außerhalb des Vorstellens gibt. Was ich als Tisch ansehe, das ist im Sinne Berkeleys nicht mehr vorhanden, sobald ich meinen Blick nicht mehr darauf richte. Deshalb lässt Berkeley meine Wahrnehmungen unmittelbar durch die Macht Gottes entstehen. Ich sehe einen Tisch, weil Gott diese Wahrnehmung in mir hervorruft. Berkeley kennt daher keine anderen realen Wesen als Gott und die menschlichen Geister. Was wir Welt nennen, ist nur innerhalb der meiste vorhanden. Was der naive Mensch Außenwelt, körperliche Natur nennt, ist für Berkeley nicht vorhanden.
2. Dieser Ansicht steht die jetzt herrschende Kantsche gegenüber, welche unsere Erkenntnis von der Welt nicht deshalb auf unsere Vorstellungen einschränkt, weil sie überzeugt ist, dass es außer diesen Vorstellungen keine Dinge geben kann, sondern weil sie uns so organisiert glaubt, dass wir nur von den Veränderungen unseres eigenen Selbst, nicht von den diese Veränderungen veranlassenden Dingen an sich erfahren können. Sie folgert aus dem Umstande, dass ich nur meine Vorstellungen kenne, nicht, dass es keine von diesen Vorstellungen unabhängige Existenz gibt, sondern nur, dass das Subjekt eine solche nicht unmittelbar in sich aufnehmen, die nicht anders als durch das «Medium seiner subjektiven Gedanken imaginieren, fingieren, denken, erkennen, vielleicht auch nicht erkennen kann» (*O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklich-*

keit, Seite 28). Diese Anschauung glaubt etwas unbedingt Gewisses zu sagen, etwas, was ohne alle Beweise unmittelbar einleuchtet. «Der erste Fundamentalsatz, den sich der Philosoph zu deutlichem Bewusstsein zu bringen hat, besteht in der Erkenntnis, dass unser Wissen sich *zunächst* auf nichts weiter als auf unsere Vorstellungen erstreckt. Unsere Vorstellungen sind das Einzige, was wir unmittelbar erfahren, unmittelbar erleben; und eben weil wir sie unmittelbar erfahren, deswegen vermag uns auch der radikalste Zweifel das Wissen von denselben nicht zu entreißen. Dagegen ist das Wissen, das über unser Vorstellen – ich nehme diesen Ausdruck hier überall im weitesten Sinne, so dass alles psychische Geschehen darunter fällt – hinausgeht, vor dem Zweifel nicht geschützt. Daher muss *zu Beginn des Philosophierens* alles über die Vorstellungen hinausgehende Wissen ausdrücklich als bezweifelbar hingestellt werden», so beginnt *Volke* sein Buch über «Immanuel Kants Erkenntnistheorie».

3. Was hiermit so hingestellt wird, als ob es eine unmittelbare und selbstverständliche Wahrheit sei, ist aber in Wirklichkeit das Resultat einer Gedankenoperation, die folgendermaßen verläuft:

Eine solche philosophische Diskussion noch weiter zu führen ist sinnlos, da eine Offenkundigkeit anderer Art aufgetreten ist – die Offenkundigkeit des *Intellectus Archetypus*. Hier ist es einfach notwendig, nochmals ganz von Anfang an zu beginnen – mit dem, was der naive Mensch hat; weiter gilt es den Standpunkt des kritischen Idealismus anzuschauen, ihn den Angaben der Physiologie der Wahrnehmungen entgegenzustellen. So wird sozusagen das hauptsächliche Anschauen des ersten Teils gebildet. Es mag nun die Frage auftauchen: Warum gerade hier, im sechsten Zyklus? Die Antwort müssen wir in dem Motto suchen, das auf der Titelseite des Buchs steht: „*Seelische* Beobachtungsergebnisse...“ Hier sind nicht die seelischen Beobachtungen gemeint, die der Intellekt in der Psychologie vollzieht. „*Seelische... Resultate*“ sind die Frucht *des anschauenden Denkens*, dieses selbst. Und als solches gelangt es in jedem sechsten Element zu seiner Individualisierung, sei es jenem des Zyklus, der Zyklusreihe oder der Kapitel. Dies heißt es ein für alle Male begreifen, wenn man mit der „Philosophie der Freiheit“ arbeitet. *In ihr beobachtet die individuelle Seele, das höhere Ich in der Seele, indem es zur ideellen Wahrnehmung der Ideen greift.* Dies ist eine absolut neue *Methode* und *Art* des Denkens, und es besteht die Gefahr, diese einfach *nicht zu bemerken*, denn das Neue beobachtet man nur mit Mühe. In diesem Fall wird die Arbeit mit dem Buch schlicht misslingen.

4. Der naive Mensch glaubt, dass die Gegenstände, so wie er sie wahrnimmt, auch außerhalb seines Bewusstseins vorhanden sind. Die Physik, Physiologie und Psychologie scheinen aber zu lehren, dass zu unseren Wahrnehmungen unsere Organisation notwendig ist, dass wir folglich von nichts wissen können, als von dem, was unsere Organisation uns von den Dingen überliefert. Unsere Wahrnehmungen sind somit Modifikationen unserer Organisation,

nicht Dinge an sich. Den hier angedeuteten Gedankengang hat *Eduard von Hartmann* in der Tat als denjenigen charakterisiert, der zur Überzeugung von dem Satze führen muss, dass wir ein direktes Wissen nur von unseren Vorstellungen haben können (vergleiche dessen «Grundproblem der Erkenntnistheorie», S. 16-40). Weil wir außerhalb unseres Organismus Schwingungen der Körper und der Luft finden, die sich uns als Schall darstellen, so wird gefolgert, dass das, was wir Schall nennen, nichts weiter sei als eine subjektive Reaktion unseres Organismus auf jene Bewegungen in der Außenwelt. In derselben Weise findet man, dass Farbe und Wärme nur Modifikationen unseres Organismus seien. Und zwar ist man der Ansicht, dass diese beiden Wahrnehmungsarten in uns hervorgerufen werden durch die Wirkung von Vorgängen in der Außenwelt, die von dem, was Wärmeelebnis oder Farbenerlebnis ist, durchaus verschieden sind. Wenn solche Vorgänge die Hautnerven meines Körpers erregen, so habe ich die subjektive Wahrnehmung der Wärme, wenn solche Vorgänge den Sehnerv treffen, nehme ich Licht und Farbe wahr. Licht, Farbe und Wärme sind also das, womit meine Sinnesnerven auf den Reiz von außen antworten. Auch der Tastsinn liefert mir nicht die Gegenstände der Außenwelt, sondern nur meine eigenen Zustände. Im Sinne der modernen Physik könnte man etwa denken, dass die Körper aus unendlich kleinen Teilen, den Molekülen bestehen, und dass diese Moleküle nicht unmittelbar aneinandergrenzen, sondern gewisse Entfernungen voneinander haben. Es ist also zwischen ihnen der leere Raum. Durch diese wirken sie aufeinander mittelst anziehender und abstoßender Kräfte. Wenn ich meine Hand einem Körper nähere, so berühren die Moleküle meiner Hand keineswegs unmittelbar diejenigen des Körpers, sondern es bleibt eine gewisse Entfernung zwischen Körper und Hand, und was ich als Widerstand des Körpers empfinde, das ist nichts weiter als die Wirkung der abstoßenden Kraft, die seine Moleküle auf meine Hand ausüben. Ich bin schlechthin außerhalb des Körpers und nehme nur seine Wirkung auf meinen Organismus wahr.

Ergänzend zu diesen Überlegungen tritt die Lehre von den sogenannten spezifischen Sinnesenergien, die *J. Müller* (1801-1858) aufgestellt hat. Sie besteht darin, dass jeder Sinn die Eigentümlichkeit hat, auf alle äußeren Reize nur in einer bestimmten Weise zu antworten. Wird auf den Sehnerv eine Wirkung ausgeübt, so entsteht Lichtwahrnehmung, gleichgültig ob die Erregung durch das geschieht, was wir Licht nennen, oder ob ein mechanischer Druck oder ein elektrischer Strom auf den Nerv einwirkt. Andererseits werden in verschiedenen Sinnen durch die gleichen äußeren Reize verschiedene Wahrnehmungen hervorgerufen. Daraus scheint hervorzugehen, dass unsere Sinne nur das überliefern können, was in ihnen selbst vorgeht, nichts aber von der Außenwelt. Sie bestimmen die Wahrnehmungen je nach ihrer Natur.

Die Physiologie zeigt, dass auch von einem direkten Wissen dessen keine Rede sein kann, was die Gegenstände in unseren Sinnesorganen bewirken. Indem der Physiologe die Vorgänge in unserem eigenen Leibe verfolgt, findet er, dass schon in den Sinnesorganen die Wirkungen der äußeren Bewegung in der mannigfaltigsten Weise umgeändert werden. Wir sehen das am deutlichsten an Auge und Ohr. Beide sind sehr komplizierte Organe, die den äus-

seren Reiz wesentlich verändern, ehe sie ihn zum entsprechenden Nerv bringen. Von dem peripherischen Ende des Nervs wird nun der schon veränderte Reiz weiter zum Gehirn geleitet. Hier erst müssen wieder die Zentralorgane erregt werden. Daraus wird geschlossen, dass der äußere Vorgang eine Reihe von Umwandlungen erfahren hat, ehe er zum Bewusstsein kommt. Was da im Gehirne sich abspielt, ist durch so viele Zwischenvorgänge mit dem äußeren Vorgang verbunden, dass an eine Ähnlichkeit mit demselben nicht mehr gedacht werden kann. Was das Gehirn der Seele zuletzt vermittelt, sind weder äußere Vorgänge, noch Vorgänge in den Sinnesorganen, sondern nur solche innerhalb des Gehirnes. Aber auch die letzteren nimmt die Seele noch nicht unmittelbar wahr. Was wir im Bewusstsein zuletzt haben, sind gar keine Gehirnvorgänge, sondern *Empfindungen*. Meine Empfindung des *Rot* hat gar keine Ähnlichkeit mit dem Vorgange, der sich im Gehirn abspielt, wenn ich das Rot empfinde. Das letztere tritt erst wieder als Wirkung in der Seele auf und wird nur verursacht durch den Hirnvorgang. Deshalb sagt *Hartmann* (Grundproblem der Erkenntnistheorie, 3. 37): «Was das Subjekt wahrnimmt, sind also immer nur Modifikationen seiner eigenen psychischen Zustände und nichts anderes.» Wenn ich die Empfindungen habe, dann sind diese aber noch lange nicht zu dem gruppiert, was ich als Dinge wahrnehme. Es können mir ja nur einzelne Empfindungen durch das Gehirn vermittelt werden. Die Empfindungen der Härte und Weichheit werden mir durch den Tast-, die Farben- und Lichtempfindungen durch den Gesichtssinn vermittelt. Doch finden sich dieselben an einem und demselben Gegenstande vereinigt. Diese Vereinigung muss also erst von der Seele selbst bewirkt werden. Das heißt, die Seele setzt die einzelnen durch das Gehirn vermittelten Empfindungen zu Körpern zusammen. Mein Gehirn überliefert mir einzeln die Gesicht-, Tast- und Gehörempfindungen, und zwar auf ganz verschiedenen Wegen, die dann die Seele zu der Vorstellung Trompete zusammensetzt. Dieses Endglied (Vorstellung der Trompete) eines Prozesses ist es, was für mein Bewusstsein zuallererst gegeben ist. Es ist in demselben nichts mehr von dem zu finden, was außer mir ist und ursprünglich einen Eindruck auf meine Sinne gemacht hat. Der äußere Gegenstand ist auf dem Wege zum Gehirn und durch das Gehirn zur Seele vollständig verlorengegangen.

Auf der Schwelle des Übersinnlichen erleidet – wie bereits erwähnt – die moderne Menschheit ein Fiasko, gerät in eine Krise. Element 4 hat uns den Grund dafür gezeigt, und wir müssen diesen nur noch bewusstmachen. Bei den Hellenen gab es eine Überlieferung, die wie folgt lautete: Wenn der Tempel des Serapis zerstört wird, wird der Himmel auf die Erde fallen; mit dem „Himmel“ war das alte Geistesleben gemeint. In der „Philosophie der Freiheit“ stürzt vor unseren Augen der „Tempel“ und auch der „Himmel“ des Agnostizismus ein, der durch Neokantianismus und Positivismus gestützt wurde. Dieser Sturz ist ein wahrer Segen, denn der einstürzende Tempel begräbt die menschliche Unfreiheit unter sich, und es öffnen sich neue Himmel, deren Bläue nach den Worten Goethes bereits Theorie ist. Betrachten wir, was uns bisher den Blick auf sie versperrt hat.

5. Es wird schwer sein, ein zweites Gedankengebäude in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens zu finden, das mit größerem Scharfsinn zusammengetragen ist, und das bei genauerer Prüfung doch in nichts zerfällt.
6. Sehen wir einmal näher zu, wie es zustande kommt. Man geht zunächst von dem aus, was dem naiven Bewusstsein gegeben ist, von dem wahrgenommenen Dinge. Dann zeigt man, dass alles, was an diesem Dinge sich findet, für uns nicht da wäre, wenn wir keine Sinne hätten. Kein Auge: keine Farbe. Also ist die Farbe in dem noch nicht vorhanden, was auf das Auge wirkt. Sie entsteht erst durch die Wechselwirkung des Auges mit dem Gegenstande. Dieser ist also farblos. Aber auch im Auge ist die Farbe nicht vorhanden; denn da ist ein chemischer oder physikalischer Vorgang vorhanden, der erst durch den Nerv zum Gehirn geleitet wird, und da einen andern auslöst. Dieser ist noch immer nicht die Farbe. Sie wird erst durch den Hirnprozess in der Seele hervorgerufen. Da tritt sie mir noch immer nicht ins Bewusstsein, sondern wird erst durch die Seele nach außen an einen Körper verlegt. An diesem glaube ich sie endlich wahrzunehmen. Wir haben einen vollständigen Kreisgang durchgemacht. Wir sind uns eines farbigen Körpers bewusst geworden. Das ist das Erste. Nun hebt die Gedankenoperation an. Wenn ich keine Augen hätte, wäre der Körper für mich farblos. Ich kann die Farbe also nicht in den Körper verlegen. Ich gehe auf die Suche nach ihr. Ich suche sie im Auge: vergebens; im Nerv: vergebens; im Gehirne: ebenso vergebens; in der Seele: hier finde ich sie zwar, aber nicht mit dem Körper verbunden. Den farbigen Körper finde ich erst wieder da, wo ich ausgegangen bin. Der Kreis ist geschlossen. Ich glaube das als Erzeugnis meiner Seele zu erkennen, was der naive Mensch sich als draußen im Raume vorhanden denkt.
7. So lange man dabei stehen bleibt, scheint alles in schönster Ordnung. Aber die Sache muss noch einmal von vorne angefangen werden. Ich habe ja bis jetzt mit einem Dinge gewirtschaftet: mit der äußeren Wahrnehmung, von dem ich früher, als naiver Mensch, eine ganz falsche Ansicht gehabt habe. Ich war der Meinung: sie hätte so, wie ich sie wahrnehme, einen objektiven Bestand. Nun merke ich, dass sie mit meinem Vorstellen verschwindet, dass sie nur eine Modifikation meiner seelischen Zustände ist. Habe ich nun überhaupt noch ein Recht, in meinen Betrachtungen von ihr auszugehen? Kann ich von ihr sagen, dass sie auf meine Seele wirkt? Ich muss von jetzt ab den Tisch, von dem ich früher geglaubt habe, dass er auf mich wirkt und in mir eine Vorstellung von sich hervorbringt, selbst als Vorstellung behandeln. Konsequenterweise sind dann aber auch meine Sinnesorgane und die Vorgänge in ihnen bloß subjektiv. Ich habe kein Recht, von einem wirklichen Auge zu sprechen, sondern nur von meiner Vorstellung des Auges. Ebenso ist es mit der Nervenleitung und dem Gehirnprozess und nicht weniger mit dem Vorgange in der Seele selbst, durch den aus dem Chaos der mannigfaltigen Empfindungen Dinge aufgebaut werden sollen. Durchlaufe ich unter Voraussetzung der Richtigkeit des ersten Gedankenkreisganges die Glieder meines Erkenntnisaktes nochmals, so zeigt sich der letztere als ein Gespinnst von Vorstellungen, die doch als solche nicht aufeinander wirken können. Ich kann nicht sagen: meine Vorstellung des Gegenstandes wirkt auf meine Vorstellung des Auges, und aus dieser Wechselwirkung geht die Vorstellung der Farbe hervor. Aber ich habe es auch nicht

nötig. Denn sobald mir klar ist, dass mir meine Sinnesorgane und deren Tätigkeiten, mein Nerven- und Seelenprozess auch nur durch die Wahrnehmung gegeben werden können, zeigt sich der geschilderte Gedankengang in seiner vollen Unmöglichkeit. Es ist richtig: für mich ist keine Wahrnehmung ohne das entsprechende Sinnesorgan gegeben. Aber ebensowenig ein Sinnesorgan ohne Wahrnehmung. Ich kann von meiner Wahrnehmung des Tisches auf das Auge übergehen, das ihn sieht, auf die Hautnerven, die ihn tasten; aber was in diesen vorgeht, kann ich wieder nur aus der Wahrnehmung erfahren. Und da bemerke ich denn bald, dass in dem Prozess, der sich im Auge vollzieht, nicht eine Spur von Ähnlichkeit ist mit dem, was ich als Farbe wahrnehme. Ich kann meine Farbenwahrnehmung nicht dadurch vernichten, dass ich den Prozess im Auge aufzeige, der sich während dieser Wahrnehmung darin abspielt. Ebenso wenig finde ich in den Nerven- und Gehirnprozessen die Farbe wieder; ich verbinde nur neue Wahrnehmungen innerhalb meines Organismus mit der ersten, die der naive Mensch außerhalb seines Organismus verlegt. Ich gehe nur von einer Wahrnehmung zur andern über.

Außerdem enthält die ganze Schlussfolgerung einen Sprung. Ich bin in der Lage, die Vorgänge in meinem Organismus bis zu den Prozessen in meinem Gehirne zu verfolgen, wenn auch meine Annahmen immer hypothetischer werden, je mehr ich mich den zentralen Vorgängen des Gehirnes nähere. Der Weg der *äußeren* Beobachtung hört mit dem Vorgange in meinem Gehirne auf, und zwar mit jenem, den ich wahrnehmen würde, wenn ich mit physikalischen, chemischen usw. Hilfsmitteln und Methoden das Gehirn behandeln könnte. Der Weg der *inneren* Beobachtung fängt mit der Empfindung an und reicht bis zum Aufbau der Dinge aus dem Empfindungsmaterial. Beim Übergang von dem Hirnprozess zur Empfindung ist der Beobachtungsweg unterbrochen.

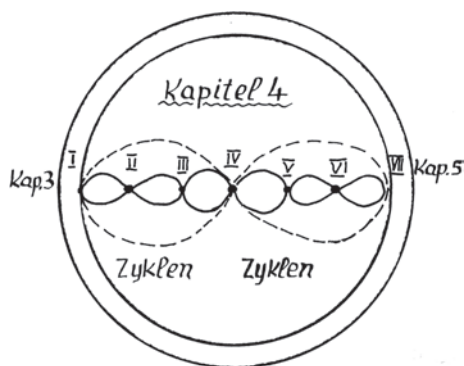


Abbildung. 61

In Zyklus VII erreichen wir die Peripherie des „Kreises“ der Gedankenform, die in Kapitel 4 (Abb. 61) enthalten ist, oder den Anfang der philosophischen Reflexion, deren Schlussfolgerungen in der Frage nach dem Charakter der Wahrnehmungen auf die Positionen des kritischen Idealismus sowie des naiven Realismus hinausliefen. Zweifellos gelangen wir in der fortlaufenden Lektüre zu Zyklus VII als dem Resultat der vorhergehenden Entwicklung von Denken und Anschauen. Doch bemerken

wir hier seine erhöhte Abstraktheit, seinen im Vergleich zu den anderen Zyklen anderen Stil. Man kann diesen Zyklus so erleben, dass durch ihn zugleich das durch das gesamte Kapitel hindurch dominierende Anschauen resümiert und der Anfang

der neuen Betrachtung postuliert wird, welche uns im folgenden (fünften) Kapitel erwartet.

Der siebte Zyklus entspricht völlig seiner Rolle und seinem Platz in der Struktur des ganzen Kapitels. Er hat uns tatsächlich zu einer Art All-Einheit geführt. Doch trägt diese negativen Charakter. Sie hat uns die Grenze der Erkenntnis verdeutlicht, und wenn wir versuchen, diese zu überschreiten, werden wir uns in einem geschlossenen Kreis bewegen. Dieser Kreis ist zugegebenermaßen groß. In einer Vortragsreihe beschreibt ihn Rudolf Steiner als aus zwölf Weltanschauungen bestehend, die durch die Kräfte der Tierkreisregionen bedingt seien (siehe weiter Abbildung 168). (Durch den Einfluss der Planetensphären erhält jede dieser Weltanschauungen jeweils sieben Schattierungen). Das Studium der Geschichte der Philosophie zeigt, dass ein wesentlicher Teil von diesen in dieser oder jener Form dem Vorurteil erlegen ist, die Welt sei unsere Vorstellung, und das Ding an sich der Wahrnehmung sei unerkennbar.

Um sich aus der Sackgasse der Erkenntnis zu befreien, muss man den Weg von der Peripherie des Weltalls, vom Kreis der zwölf Weltanschauungen – die in der Gegenwart allesamt abstrakt sind – zu dessen Zentrum hin beschreiten, doch nicht naiv-realistisch, nicht um dort das Sinnliche individuell wahrzunehmen zu beginnen, sondern um dort *ideell* wahrzunehmen. Zu einem solchen *Entschluss* hat uns auch Kapitel 4 geführt: *Die Metamorphose des Bewusstseins zu vollziehen*, ohne die man dieses Zentrum nicht mit dem individuellen Ich betreten kann.

Versuchen wir nun, Zyklus VII als ganzheitliche, abschließende Tonleiter zu erleben, die zum Akkord zusammengepresst ist. Durchqueren wir ihn, so gelangen wir zum „anderen Ufer“ in der Struktur des ersten Teils der „Philosophie der Freiheit“.

ZYKLUS VII

- 1-2. Die charakterisierte Denkart, die sich im Gegensatz zum Standpunkte des naiven Bewusstseins, den sie naiven Realismus nennt, als kritischen Idealismus bezeichnet, macht den Fehler, dass sie die *eine* Wahrnehmung als Vorstellung charakterisiert, aber die andere gerade in dem Sinne hinnimmt, wie es der von ihr scheinbar widerlegte naive Realismus tut. Sie will den Vorstellungscharakter der Wahrnehmungen beweisen, indem sie in naiver Weise die Wahrnehmungen am eigenen Organismus als objektiv gültige Tatsachen hinnimmt und zu alledem noch übersieht, dass sie zwei Beobachtungsgebiete durcheinander wirft, zwischen denen sie keine Vermittlung finden kann.

Der kritische Idealismus kann den naiven Realismus nur widerlegen, wenn er selbst in naiv-realistischer Weise seinen eigenen Organismus als objektiv existierend annimmt. In demselben Augenblicke, wo er sich der vollständigen Gleichartigkeit der Wahrnehmungen am eigenen Organismus mit den vom naiven Realismus als objektiv existierend angenommenen Wahrnehmungen bewusst wird, kann er sich nicht mehr auf die ersteren als auf eine sichere

Grundlage stützen. Er müsste auch seine subjektive Organisation als bloßen Vorstellungskomplex ansehen. Damit geht aber die Möglichkeit verloren, den Inhalt der wahrgenommenen Welt durch die geistige Organisation bewirkt zu denken. Man müsste annehmen, dass die Vorstellung «Farbe» nur eine Modifikation der Vorstellung «Auge» sei. Der sogenannte kritische Idealismus kann nicht bewiesen werden, ohne eine Anleihe beim naiven Realismus zu machen. Der letztere wird nur dadurch widerlegt, dass man dessen eigene Voraussetzungen auf einem anderen Gebiete ungeprüft gelten lässt.

3. Soviel ist hieraus gewiss durch Untersuchungen innerhalb des Wahrnehmungsgebietes kann der kritische Idealismus nicht bewiesen, somit die Wahrnehmung ihres objektiven Charakters nicht entkleidet werden.
Noch weniger aber darf der Satz: *«Die wahrgenommene Welt ist meine Vorstellung»* als durch sich selbst einleuchtend und keines Beweises bedürftig hingestellt werden.
4. *Schopenhauer* beginnt sein Hauptwerk *«Die Welt als Wille und Vorstellung»* mit den Worten: *«Die Welt ist meine Vorstellung; – dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektierte abstrakte Bewusstsein bringen kann: und tut er dies wirklich; so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiss, dass er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; dass die Welt, welche ihn umgibt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist. – Wenn irgend eine Wahrheit a priori ausgesprochen werden kann, so ist es diese: denn sie ist die Aussage derjenigen Form aller möglichen und erdenklichen Erfahrung, welche allgemeiner, als alle andern, als Zeit, Raum und Kausalität ist: denn alle diese setzen jene eben schon voraus ... »*
5. Der ganze Satz scheidet an dem oben bereits von mir angeführten Umstande, dass das Auge und die Hand nicht weniger Wahrnehmungen sind als die Sonne und die Erde.
6. Und man könnte im Sinne Schopenhauers und mit Anlehnung an seine Ausdrucksweise seinen Sätzen entgegenhalten: Mein Auge, das die Sonne sieht, und meine Hand, die die Erde fühlt, sind meine Vorstellungen gerade so wie die Sonne und die Erde selbst. Dass ich damit aber den Satz wieder aufhebe, ist ohne weiteres klar. Denn nur mein wirkliches Auge und meine wirkliche Hand könnten die Vorstellungen Sonne und Erde als ihre Modifikationen an sich haben, nicht aber meine Vorstellungen Auge und Hand. Nur von *diesen* aber darf der kritische Idealismus sprechen.
7. Der kritische Idealismus ist völlig ungeeignet, eine Ansicht über das Verhältnis von Wahrnehmung und Vorstellung zu gewinnen. Die auf Seite 67 angedeutete Scheidung dessen, was an der Wahrnehmung während des Wahrnehmens geschieht und was an ihr schon sein muss, bevor sie wahrgenommen wird, kann er nicht vornehmen. Dazu muss also ein anderer Weg eingeschlagen werden.

* * *

Kehren wir nun zurück, denn schließlich haben wir einige der vorher gestellten Aufgaben noch nicht gelöst. Betrachten wir Zyklus IV nochmals, doch unter Berücksichtigung all dessen, was nach ihm gesagt wurde. Er beginnt so, dass es allem Anschein nach gar nichts Einfacheres geben kann: mit einer Analyse der ersten kindlichen Wahrnehmungen, die mancher naive Realist auch mit fortschreitendem Alter unverändert bewahrt. Die Antithese des Zyklus zeigt uns, dass es unmöglich ist, sich den Wahrnehmungen einfach so hinzugeben. Sie geraten in Widerspruch zueinander. Und nun entsteht aus ganz einfachen, offenkundigen Beobachtungen das Urteil der Synthese: die Erfahrung der Wahrnehmungen gerät in einen Widerspruch zu den Begriffen. Außerdem stützen sich die in der Synthese erhaltenen Schlussfolgerung auf das Wirken des Gesetzes der Einheit der seelisch-geistigen Phylo- und Ontogenese: Jeder Mensch durchläuft, angefangen von der Geburt, die Schule der Sinneswahrnehmungen, welche die ganze Menschheit durchschritten hat –“Das zeigt sich im täglichen Leben ebenso wie in der Geistentwicklung der Menschheit.“

Im weiteren wird die erhaltene Schlussfolgerung in der Sphäre der Erfahrung der Menschheit angeschaut. Und hier geht es durchaus nicht um kindliche Wahrnehmungen. Wir mögen uns sogar die Frage stellen: Ob Goethe wirklich recht hatte, als er sagte: „Die Sinne trügen nicht“?

In Element 6 geraten die seelischen Beobachtungen in Beziehung zur naturwissenschaftlichen Methode. Dann folgt eine allgemeine Schlussfolgerung. Wenn wir nun von Zyklus IV in beiden Richtungen fortschreiten, finden wir – unter Zuhilfenahme der Physiologie und Psychologie – in Zyklus V eine fundamentale Betrachtung der Folgen, die hochbedeutsam für die Erkenntnis sind und sich aus der am Ende von Zyklus VII erhaltenen Schlussfolgerung ergeben. „Die Sinne trügen nicht“ gilt lediglich bei einer richtigen geistigen Einstellung. Ringt man sich jedoch nicht zu einer monistischen Einschätzung des Verhältnisses von Begriff und Wahrnehmung durch, so darf man sich durchaus nicht auf die Erfahrung der Beobachtung verlassen.

Bewegen wir uns von Zyklus IV rückwärts, so tun wir in Zyklus III ebenfalls einen Schritt auf die Sphäre der Begriffe zu. Mit der Erfahrung der Beobachtungsverfahren verfahren wir so wie in Zyklus IV – wir beginnen mit dem ganz unmittelbar den Sinnen Gegebenen. Weiter in Zyklus II beschäftigen wir uns mit dem denkenden Wesen und der Bildung der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt; und in Zyklus I schreiten wir „nach außen“: das Denken „geht... über das Beobachtete hinaus“. Von der anderen Seite her schreiten wir in Zyklus VII „nach außen“, wo das Denken die Form des kritischen Idealismus annimmt. Man darf dabei nicht denken, die evolutive Weltbewegung des Denkens vom Zentrum zur Peripherie ergebe in jeder Richtung ein und dieselben Ergebnisse. Universell wirkt hier lediglich das Prinzip der Verhältnisses des Zentrums zur Peripherie, zum Kreis, so wie zum Beispiel die Keimzelle Einwirkungen erfährt, die von den geistigen Zonen des gesamt-

ten Tierkreises ausgehen, im Verhältnis zu denen sie den Mittelpunkt darstellt, doch auf verschiedenen Seiten des letzteren entwickeln sich verschiedene Organe.

Nachdem wir die Grenzen (Anfang und Schluss) von Kapitel 4 erreicht haben, treten wir über diese Grenzen hinaus und verfolgen die ganze erste der in Tabelle 5 angeführten Ketten von Gedankenformen. In Kapitel 1 wurde, wie wir uns erinnern, die Grundfrage des ganzen Buchs gestellt: Kann der Mensch in seinem Denken und seiner Tätigkeit frei sein? Das Kapitel endet mit der Schlussfolgerung, dass man, um über die Tätigkeit urteilen zu können, zuerst den Ursprung des Denkens erhellen muss.

In Zyklus I von Kapitel 4 wird gezeigt, dass sich die Begriffe in unserem Bewusstsein auf gewisse Art von unseren Wahrnehmungen „loslösen“. Doch kommen sie nicht von den Wahrnehmungen, sondern vereinigen sich lediglich mit ihnen. Die Begriffe kommen aus der Sphäre des *Denkens*, die über das vom Menschen Beobachtete hinausgeht.

In Kapitel 1 wird die Entstehung der Beziehungen *zwischen Ursache und Wirkung* beim Prozess der menschlichen Tätigkeit erforscht, und es wird aufgezeigt, dass der Fehler vieler Philosophen, welche die Freiheit verneinen, durch ihre Unfähigkeit bedingt ist, das bewusste Motiv vom unbewussten zu trennen. Erhärtet wird diese Tatsache durch das Anschauen der Beweise Spinozas, die in Kapitel 1 dargelegt werden. Spinozas Standpunkt ist fehlerhaft, und in Element 5 (des Zyklus II) gilt es, vom Anschauen seiner falschen Beobachtung ausgehend, den wahren Stand der Dinge zu erkennen.

Ungefähr dasselbe tun wir auch in Zyklus I von Kapitel 4, nur wenden wir uns im Anschauen nicht Spinoza, sondern Spencer zu (von dem auch in Kapitel 1 die Rede war). Und weiter, in Element 5, gelangen wir, abermals vom Anschauen des Falschen ausgehend, zum Schluss, dass *der Begriff der Folge den Begriff der Ursache nach sich zieht*. Auf diese Weise erhalten wir in dieser Schlussfolgerung die Lösung der Frage, die Spinoza nicht verstand. Wir können nun sagen: Die äußeren Gründe für die Handlungen sind die Wahrnehmungen, doch bewirken diese in uns nicht Handlungen, sondern Begriffe; aus den Begriffen entsteht dann der Entschluss. Somit erfahren wir etwas darüber, wie ein Entschluss entsteht. Diese Frage wurde uns aber im ersten Kapitel gestellt.

In Zyklus I von Kapitel 4 werden wir mit einer Beobachtung Spencers konfrontiert, die sich analog zu der im ersten Kapitel dargelegten Beobachtung Spinozas verhält. Letzterer meinte, der Antrieb erreiche uns unbewusst und veranlasse uns zur Tat. Wie Spinoza will uns auch Spencer davon überzeugen, dass das Geräusch, nicht der Gedanke, uns zur Klärung der Ursache veranlasst, d.h. wiederum nicht das bewusste Motiv. Letzten Endes wird uns offenbar, dass der Gedanke sich zwischen die Wahrnehmung und die Tat stellt.

Der von uns erforschte Gang der Metamorphosen geht weiter in Zyklus VII von Kapitel 4 über. In ihm werden die Standpunkte des naiven und des kritischen Bewusstseins zum Problem der Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Begriff ver-

glichen. Die von neuem aufgeflammete Diskussion erinnert uns an die in Kapitel 1 geführte. Dem naiv-realistischen Standpunkt des Zyklus VII entspricht die Position Spinozas (Kapitel 1), dem kritischen Realismus Schopenhauers (Zyklus VII) jene Hartmanns (Kapitel 1). Der naive Realist hält seinen eigenen Organismus für eine objektiv bedeutende Tatsache ("von einerlei Art" sind die Handlungen des Kindes und des Diplomaten). Der kritische Idealist, der sich zu guter Letzt als metaphysischen Realisten entdeckt hat, stellt sich gleichfalls auf den Standpunkt des naiven Realisten, und zwar sowohl bezüglich der Wahrnehmung als auch hinsichtlich der Motive der Tätigkeit.

Stellen wir Kapitel 1 dem Zyklus VII von Kapitel 4 entgegen, beginnen wir zu verstehen, wie schwer lösbar die Frage nach der Freiheit unter Bedingungen ist, wo die Sphäre der Wahrnehmungen als Motive durch einen unüberbrückbaren Abgrund von jener der bewussten Motive getrennt ist. Vor dem erkennenden Subjekt ist hier alles davon abhängig, ob es fähig ist, die Theorie der zwei Welten zu überwinden. Dies ist denn auch die Frage, mit welcher wir uns bei der Erforschung von Kapitel 7 befassen werden. Dort werden der naive Realist und der metaphysische Realist bei ihrer Einstellung zum *Monismus* und zum wiederum aufeinanderprallen.

So sehen wir, wie organisch, zusammenhängend die Metamorphose des Denkprozesses auf dem ersten von drei Wegen in der Struktur der einheitlichen Metamorphose des gesamten ersten Teils der „Philosophie der Freiheit“ verläuft. Wenn man weiter ausholt, kann man dem Gesagten noch hinzufügen, dass die Frage nach der Freiheit der Handlung in die Frage nach der Möglichkeit der Existenz der freien Individualität überfließt und, indem sie sich im zweiten Teil metamorphosiert, ihre endgültige Lösung in Kapitel 14 findet, das den Titel „Individualität und Gattung“ trägt. Dort wird die letzte Befreiung des Menschen aufgezeigt: Die Befreiung vom *Menschenreich* (vom vierten Naturreich). Wir werden das Wesen jenes letzten Kapitels nicht begreifen können, wenn wir uns nicht in den komplizierten Metamorphosen des Gedankens und des Sinns üben, die in der einheitlichen (und schon darum monistischen) Struktur des Buchs entstehen.

Ohne auf Einzelheiten einzugehen, wollen wir bemerken, dass wir uns in der zweiten Kette der Metamorphosen (vgl. Tabelle 5) in Kapitel 2 gründlich mit den Positionen der *Monisten* und der *Dualisten* auseinandersetzen. Dies, als der Anfang eines neuen Zyklus von Metamorphosen, entspricht dem Aufstieg der ersten Kette zur Oktave. Wir werden an die Schlussfolgerung herangeführt, dass wir uns selbst der Welt gegenüberstellen, wenn wir über sie nachdenken. Deshalb ist es unabdingbar, unser eigenes Wesen zu erforschen, um in ihm etwas Größeres zu finden als das, was diese Gegenüberstellung in ihm erzeugt. Und in Zyklus II von Kapitel 4 wird uns vorgeschlagen, vom Denken zum *denkenden Subjekt* überzugehen, das die Welt bewusst als Objekt beobachtet und sich selbst als Subjekt. In Zyklus VI von Kapitel 4 haben wir uns grundlegend mit der Klärung der Frage befasst, wie dies in ihm abläuft. In Kapitel 6 kommen sämtliche aufgelisteten Fragen wieder hoch und werden dann im Sinne der menschlichen *Individualität* betrachtet.

In der dritten Metamorphosenkette haben wir in Kapitel 3 untersucht, wie im Subjekt, in der *menschlichen Individualität*, Beobachtung und Denken sich zueinander verhalten: die beiden „Ausgangspunkte“ einer jeden *bewussten Tat*. So vereinen sich in der dritten Kette die in den beiden ersten Ketten einzeln betrachteten Fragen, jene nach der Wahrnehmung und jene nach dem Begriff, zu einer einzigen. Das Denken wird dabei als eine besondere Art von Tätigkeit betrachtet, die man sowohl wahrnehmen als auch denken kann. So erwächst dem Monismus seine hauptsächlichliche Stütze. In Zyklus III des vierten Kapitels wird untersucht, wie das Objekt der Beobachtung mit dem Denken zusammentrifft, mit dem selbstbewussten Subjekt. Ganz wird diese Frage hier freilich nicht gelöst. Wir stellen sie und konstatieren, dass die Erscheinung des Gedachten für das Bewusstsein ebenfalls eine Wahrnehmung ist. Der Erforschung dieser Frage ist Zyklus V des vierten Kapitels gewidmet. Das Beständige, Dauernde (das Bewusstsein, das „ich“) wird dort aus dem Vergänglichen (der Wahrnehmung) herausgegliedert. Von neuem tritt der Standpunkt Spinozas in den Vordergrund, doch nun bereits in der Sphäre der *Tätigkeit der Erkenntnis*. „Ich sehe nicht bloß einen Baum, sondern ich weiß auch, dass *ich es bin, der ihn sieht*.“ In Kapitel 5 schließlich steigt alles bereits früher Betrachtete eine Stufe höher. Die Positionen der naiven Realisten, Transzendentalisten, Solipsisten, Physiologen, welche die Sinneswahrnehmungen erforschen, erleiden Schiffbruch, da sie nicht in der Lage sind zu beweisen, dass die Welt meine Vorstellung ist. Der erkennende Mensch ist jenes unentbehrliche Glied, dank dem die Erkenntnis die vom Subjekt selbst gespaltene Welt zu einer Einheit zusammenführt.

So haben wir, indem wir uns auf den drei Lemniskaten bewegten, die konsequente Entwicklung des Inhalts nicht nur links von Kapitel 4, in der direkten Reihenfolge der Darlegung, sondern auch rechts von ihm – in der entgegengesetzten Reihenfolge: von Kapitel 7 zu Kapitel 4 – entdeckt.

In einem seiner Vorträge aus dem Jahre 1923, d.h. bereits gegen das Ende seines Lebens, sagte Rudolf Steiner zu diesem rätselhaften Buch: „Kein Mensch kann das Buch verstehen, der nur unselbständig denkt. Er muss sich Seite für Seite, ganz von Anfang an, daran gewöhnen, zurückzugehen zu seinem Ätherleib, um solche Gedanken überhaupt haben zu können, wie sie in diesem Buche sind. Deshalb ist dieses Buch ein Erziehungsmittel.“ (GA.350, 28.6.1923.)

Die von uns durchgeführte strukturell-inhaltliche Analyse des ersten Teils der „Philosophie der Freiheit“ bezieht sich auf nichts anderes als eben das „ätherische“ Denken, in dem man sich *nicht linear*, sondern lediglich *auf einer Lemniskate* bewegen kann, von der Peripherie zum Zentrum hin, indem man auf den Entwicklungsstufen von der weniger vollkommenen zu der vollkommeneren aufsteigt etc. In diesem Fall muss man in Inversionen denken lernen, im Element des Willens, denn im Ätherleib sind die Gesetze des Denkens die Gesetze des Lebens. An die Stelle der formalen Logik tritt hier etwas, das man provisorisch als *logische Organologie* bezeichnen könnte.

Zum Abschluss nehmen wir eine Analyse der von uns erhellten Struktur des Kapitels vor, indem wir dessen einzelne Bestandteile einander gegenüberstellen.

	Element 1	Element 3	Element 5	Element 7
Z.I	Durch das Denken entstehen Begriffe und Ideen. Der Begriff ist die ideelle Entsprechung des Gegenstandes.	Der Begriff wird nicht aus der Beobachtung gewonnen, sondern wird zu dieser hinzugefügt; die Begriffe vereinen sich zu einem System.	Die Wahrnehmung erzeugt den Begriff der Folge, was dazu anregt, den Begriff der Ursache der Wahrnehmung zu suchen.	Das Denken geht über das Beobachtete hinaus.
Z. II	Das menschliche Bewusstsein ist der Schauplatz, wo sich Begriffe und Wahrnehmungen begegnen und vereinen.	Das Bewusstsein ist der Vermittler zwischen Denken und Beobachtung.	Das menschliche Bewusstsein ist Selbstbewusstsein. Indem wir über das Denken nachdenken, haben wir unser Subjekt als Objekt.	Das Denken führt den Menschen über sein Selbst hinaus, verbindet ihn mit den Objekten und stellt ihn diesen als Individuum gegenüber.
Z. III	Wie tritt das Objekt der Beobachtung ins Bewusstsein ein?	Das Denken findet begriffliche Verbindungen zwischen den Beobachtungen und bringt sie so in eine gegenseitige Beziehung.	Die vom Denken hergestellten Beziehungen zwischen den Beobachtungen sind objektiv.	Durch die Beobachtung erfahren wir vom Denken. Dieses ist ebenfalls eine Wahrnehmung.
Z. IV	Der naive Mensch wähnt, die Wahrnehmungen hingen nicht von ihm ab und seien so, wie er sie empfängt.	Die Erweiterung des Kreises der Wahrnehmungen verändert mein Weltbild.	Was bewegt uns dazu, die Beobachtungen zu korrigieren?	Zunächst scheinen mir meine Wahrnehmungsbilder subjektiv.
Z.V	Wenn die Wahrnehmungen subjektiv sind, liegt ihnen dann überhaupt etwas Objektives zugrunde?	Was ist die Rolle des Subjekts beim Prozess der Wahrnehmung?	Dies bewirken unsere Vorstellungen, die uns in der Wahrnehmung unseres „ich“ gegeben sind. Dieses bleibt im Wandel der Wahrnehmungen konstant.	In den Wahrnehmungen habe ich zwei Welten: Eine äußere und eine innere (die Welt meiner Selbstwahrnehmung).
Z.VI	In der Philosophie wird irrümlicherweise behauptet, wir nähmen nur unsere Vorstellungen wahr.	Dass wir nur Vorstellungen hätten und die Wahrnehmungen nicht kennen könnten, ist das Ergebnis eines Denkfehlers.	Die Ablehnung der Objektivität der Wahrnehmung durch die Physiologen ist ein großer Fehler bei der Analyse der Beobachtungen.	Doch wie sich die beiden Welten vereinen, bleibt unklar. Was wird wahrgenommen, und wie?
Z.VII	So ist der kritische Idealismus. Er hält die Wahrnehmung des Organismus durch den Menschen naiv für objektiv, d.h. er verhält sich wie der naive Realist.	Der kritische Idealismus ist unfähig, die Subjektivität der Wahrnehmungen zu beweisen. Und es ist kein Axiom, dass die Welt meine Vorstellung sei.	Solcher Art sind aber auch die Schlussfolgerungen mancher Philosophen, dass die Welt meine Vorstellung sei.	Was geschieht mit der Wahrnehmung während des Wahrnehmens, und was muss vorher in ihr sein? Man muss einen Weg suchen, auf dem man dies erkennen kann.

Tabelle 6

Eine Analyse der vertikalen Säulen dieser Tabelle beweist schlüssig, dass es sich hier um siebengliedrige Denzzyklen handelt.

Abschließendes Resümee

Durch das Denken entstehen Begriffe und Ideen. Das Denken führt das Subjekt über sich selbst hinaus und verbindet es mit den Objekten, stellt ihm diese aber auch gegenüber. Es bildet objektive Beziehungen zwischen den Beobachtungen und kann selbst zum Objekt der Beobachtung werden. Was geschieht mit der Wahrnehmung während des Wahrnehmens, wenn sie in einem Fall sinnliches Objekt und im anderen Fall gedachtes Objekt ist?

Die drei Aspekte der Symmetrie



Die Siebengliedrigkeit wird durch die Dreigliedrigkeit organisiert. Eine der Formen, in der sich dieser Sachverhalt ausdrückt, ist das Prinzip der Symmetrie in den siebengliedrigen Metamorphosen. Es ist der Quell der gegenseitigen Verwandlungen innerhalb ganzheitlicher Objekte. Das Prinzip der Symmetrie ist in dialektischen Triaden enthalten. Dank ihm erfolgt eine polare Inversion der spiegelbildlichen Gegensätze des Seins und des Nicht-Seins, und dann entsteht das *Werden*. So überzeugen wir uns davon, dass das Prinzip der Symmetrie *dynamisch* ist. Die geisteswissenschaftliche Lehre vom Werden spricht von wenigstens drei Prinzipien der Symmetrie. Sie alle sind in einer siebengliedrigen Metamorphosen-Lemniskate vereint und offenbart, unabhängig von deren Inhalt. Das erste Prinzip der Symmetrie drückt die Achse oder Fläche aus (eine Lemniskate kann

räumlich sein), welche die eine Schlaufe der Lemniskate von der anderen trennt. Diese Achse oder Fläche findet ihr urphänomenales Prinzip im allgemeinen Plan der Welt, gemäß welchem die Göttliche Erstoffenbarung im Anderssein der Evolution widergespiegelt wird. Dieses letztere ist das Spiegelbild der Dreieinigkeit. Sie werden ja durch die Symmetrie-Fläche (oder Linie, oder auch nur einen Punkt) getrennt, welche zur Grenze zweier Welten geworden ist: der übersinnlichen und der sinnlichen. Die Natur dieser Fläche ist der *Bewusstseinszustand* (Abb. 62).

Das Prinzip der Symmetrie in der Evolution der Welt ist also das Werden, und zwar das *Werden des Bewusstseins*, d.h. des *Ich* in seinem direkten oder indirekten Ausdruck.

Das von uns auf der Abb. erhaltene geometrische Bild der Welt wird auf den denkenden Geist des Menschen projiziert und verwirklicht sich in seinem Werden,

das vom Abstrakten zum Anschauenden geht. Die Dreieinigkeit der Erstoffbarung wird in der Widerspiegelung zur dialektischen Dreieinigkeit, in der sie ihr vollkommenes Nicht-Sein findet. Durch das Werden des Ich wird das höhere und universale Sein in dynamische Beziehung zum Nicht-Sein gebracht, und dann erhält die dialektische Triade ihr lebendiges Gegenbild in der Triade des Anschauens.

Das erste von uns gefundene Prinzip der Symmetrie enthüllt uns den Charakter seines Wirkens nicht sogleich. Es ist der Quell verschiedener Arten von Dualismus und bleibt für das begriffliche ich-Bewusstsein „das Ding an sich“. Der Dualismus wird mit Hilfe des zweiten Prinzips der Symmetrie überwunden. Als Achse (oder Fläche) verläuft dieses senkrecht zur Achse des

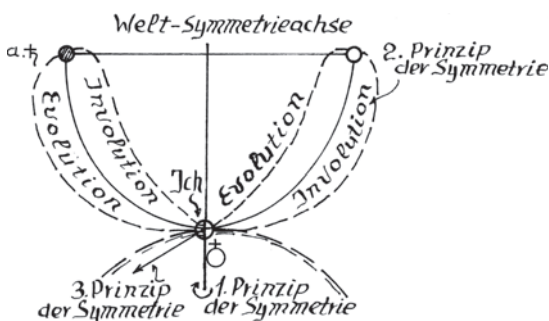


Abbildung 63

ersten Prinzips. In der Esoterik ist sein Ausdruck der Zauberstab des Merkur. Die Metamorphosen innerhalb des Zyklus verbleiben dank diesem Prinzip in einer Einheit. In der Evolution der Welt verläuft es als einheitliche Achse (Linie der Schale) durch alle sieben Äonen. (Dabei entspricht das erste Prinzip der Welten-Symmetrieachse.) *) Der irdische Äon stellt in diesem Fall die Kreuzung beider Prinzipien der Symmetrie dar, und deshalb entwickelt der Mensch gerade hier sein individuelles Ich (Abb. 63).

Dieses trägt „punktuellen“ Charakter – in dem Sinne, dass es lediglich *qualitative* Metamorphosen hervorruft: das Äußere macht es zum Inneren, der Evolution stellt es die Involution entgegen und umgekehrt, etc. So bildet das Ich das dritte Prinzip der Symmetrie und zugleich die Einheit aller drei. Es selbst ist außerräumlich, genauer gesagt, es gehört der Nulldimension (dem Punktuellen) der Welt der Intuition an. Doch wird es zum Prinzip des Werdens, so führt es die Zweidimensionalität der zwei anderen Prinzipien zur Einheit mit sich selbst, und dann tritt die Entwicklung in die Dreidimensionalität der materiellen Welt, und es entsteht das räumlich-zeitliche Kontinuum.

In den Lemniskaten der siebengliedrigen Zyklen des Denkens, mit denen die „Philosophie der Freiheit“ geschrieben ist, verweilen wir von Anfang an im zweidimensionalen Raum; das dritte Prinzip der Symmetrie trägt punktuellen Charakter. Es ist dies der Punkt der Umwandlung des niedrigeren „ich“ ins höhere, was lediglich als qualitativer Sprung erfolgen kann (Abb. 64); doch vorbereitet wird dieser durch die Arbeit in der Zeit.

*) In anderer Hinsicht kann man das erste Prinzip der Symmetrie als Achse der Evolution betrachten und das zweite als Achse des auf- und absteigenden Ich-Bewusstseins sowie als Welten-Symmetrieachse.

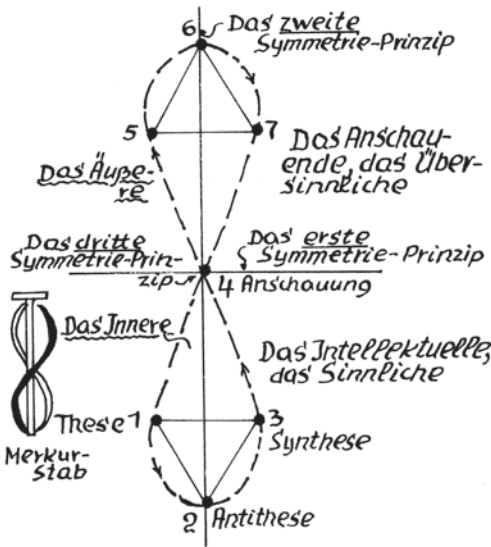


Abbildung 64

die Metamorphose des Denkzyklus zu unternehmen, wobei er an die Kraft des höheren Ich appelliert. Nach den Maßstäben des ganzen ersten Teils der „Philosophie der Freiheit“ entspricht diesem Punkt Kapitel 4. Hier befindet sich der Anfang des Werdens des Ich. Als Prinzip der Symmetrie ist dieses der Mittelpunkt des Kreises, dessen Peripherie sich in geistigen Höhen verliert. Begrifflich stellt es das Zentrum des Tierkreises der zwölf Weltanschauungen dar (siehe dazu weiter, Abb. 168).

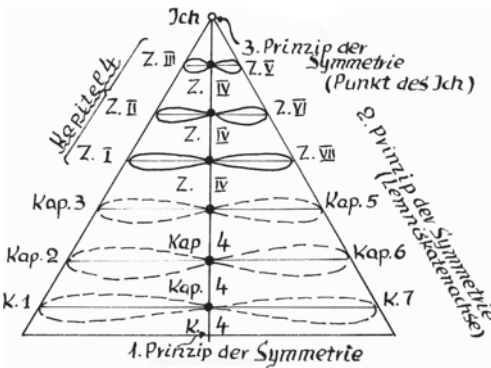


Abbildung 65

metamorphosen wird der Inhalt der Kapitel anfänglich immer komplizierter; er erreicht seinen Höhepunkt in Kapitel 4 und wird dann seinem Wesen nach zusehends einfacher. Er vereinfacht sich eigentlich auf beiden Seiten des zweiten Prinzips der Sym-

Das erste Prinzip der Symmetrie trennt das Verstandesmäßige vom Anschauenden und weist darauf hin, dass deren Verhältnis gewissermaßen spiegelbildlich ist. Das zweite Prinzip der Symmetrie vereint in sich das 2., 4. und 6. Element des siebengliedrigen Denkzyklus, jene Elemente also, in denen der Kräfte-Komplex „ich“-Ich besonders wirksam sein muss. Diese Achse organisiert die inhaltliche Symmetrie der Elemente 1 und 3 sowie 5 und 7, und auch ihre Kreuzsymmetrie 1-7 und 3-5.

Um das anschauende Denken verwirklichen zu können, obliegt es dem Menschen, mit seinem niedrigeren „ich“ in den Punkt 4 zu kommen und zu versuchen, alles Notwendige für

In der Struktur und im Text der „Philosophie der Freiheit“ ist das Wirken des höheren Ich enthalten. Schon allein das Begreifen ihrer Struktur vereinigt unser niedrigeres „ich“ mit dem höheren wieder. Deshalb versuchen wir, den Inhalt des ersten Teils des Buches in seiner Symmetrie zu erleben, die auf Abb. 65 gezeigt wird.

So verwirklicht sich die Dreieinigkeit in den siebengliedrigen Metamorphosen der Entwicklung. Bei einer solchen Bewegung der Meta-

metrie, wenn wir uns auf seiner Achsenach unten bewegen. Was das erkennende Ich betrifft, so befindet sich im Zentrum von Kapitel 4 *der Anfang* seiner Tätigkeit. Der Inhalt, die Struktur und die Dynamik des Gedankens, seine Intentionalität – all dies verbleibt dank den drei Prinzipien der Symmetrie in einer Einheit und kann in seiner Beziehung zu verschiedenen Symmetrieachsen erkannt werden. Dies ist noch ein Aspekt (Unterteil) der Logik des anschauenden Denkens.

VII Vom abstrakten zum bildlichen Denken

1. Primäre und sekundäre Qualitäten

Unter den verschiedenen philosophischen, goetheanistischen und geisteswissenschaftlichen Definitionen des menschlichen Wesens finden wir bei Rudolf Steiner keine universellere, in gewissem Sinne sogar radikalere Antwort auf die Frage: Warum wurde der Mensch zum denkenden Wesen? als in einem der Vorträge des Zyklus „Die tieferen Geheimnisse des Menschheitswerdens im Lichte der Evangelien“. Er sagt dort: „Warum haben die Götter überhaupt Menschen entstehen lassen? Aus dem Grunde, weil sie nur in Menschen Fähigkeiten entwickeln konnten... zu denken, in Gedanken sich etwas vorzustellen, so dass diese Gedanken an Unterscheidung gebunden sind. Diese Fähigkeit kann erst auf unserer Erde ausgebildet werden; sie war früher überhaupt nicht da, sie musste erst dadurch kommen, dass eben Menschen entstanden sind. ... Die Götter haben den Menschen entstehen lassen, um das, was sie gehabt haben, auch noch in der Form des Gedankens durch den Menschen zu erhalten. ... Und wer nicht denken will auf der Erde, der entzieht den Göttern das, worauf sie gerechnet haben, und kann also das, was eigentlich Menschenaufgabe und Menschenbestimmung ist, auf der Erde gar nicht erreichen.“ (GA.117, 13. 11.1909.)

Die hier zitierten Ausführungen Rudolf Steiners kann man mit einer Art straff eingewickelter Spirale vergleichen, deren Auswicklung, die sich in beide Richtungen erstreckt – zurück zur ursprünglichen, goetheanistisch-philosophischen Periode seines Schaffens, und vorwärts bis hin zu seiner letzten Stufe, auf der er die Ideen der Reinkarnation und des Michael-Impulses entwickelte –, die „Haupttonart“ seiner ganzen Lehre darstellt. Dieser Umstand wird leider nicht selten sogar von den Anhängern der Anthroposophie nur mit Mühe verstanden, was Rudolf Steiner selbst sehen und erleben musste, und deshalb spricht er auch davon. Im Selbstreferat seines im August 1908 gehaltenen Vortrags „Anthroposophie und Philosophie“ schreibt er: „Denn diese Bewegung (die anthroposophische; d. Verf.) wird in ihren tiefsten Teilen nicht durch diejenigen ihre Geltung in der Welt erlangen, die nur die Tatsachen der höheren Welt hören wollen, sondern durch solche, welche die Geduld besitzen, in eine Gedankentechnik einzudringen, die einen realen Grund für ein wirklich gediegenes Arbeiten schafft, die ein Skelett schafft für das Arbeiten in der höheren Welt.“ (GA.35, S. 94.)

Dies sind die Ausgangspositionen der Hauptprinzipien der Anthroposophie, die wir uns zu erforschen bemühen und die wir bei unseren Betrachtungen zu befolgen bestrebt sind.

Das Phänomen des denkenden Bewusstseins ist ungewöhnlich facettenreich. Will man erforschen, wie es in der Anthroposophie behandelt wird, so ist es besonders wichtig, seine grundlegenden Charakteristiken herauszukristallisieren, aus de-

nen dann alles weitere konsequent und organisch hervorgeht und beleuchtet wird. Zu diesen fundamentalen Charakteristiken gehört zweifellos auch folgende: „Der Glaube, dass die Welt durch Denken hervorgebracht worden ist und sich noch fortwährend so hervorbringt, der erst macht die eigentliche innere Denkpraxis fruchtbar.“ (GA.108, 18.1.1909.) Unter dem Glauben versteht man im vorliegenden Fall jenen komplizierten Zustand des Geistes, bei dem die individuelle Erkenntnis, nachdem sie das abstrakte Stadium der Reflexion überwunden hat, mit dem ideellen Wesen der Dinge verschmilzt. *Der Glaube wird dann eine Form des unmittelbaren, direkten Wissens.* Ein solcher geistiger Akt besitzt eine gedanklich-willensmäßige Natur; er ist seinem Wesen nach einzigartig; auf ihn ist das tausendjährige Suchen der Menschheit ausgerichtet.

Die Vorstellung, dass der Glaube gewissermaßen einen naiven Zustand des individuellen Geistes darstellt, welcher vor der denkenden Erkenntnis kapituliert und sie verwirft, ist die Frucht vergleichsweise später menschlicher Verirrungen, die alle ein und denselben Grund haben: Die zunehmende Spaltung der einheitlichen Wirklichkeit in die Welt des Denkens sowie die in der Wahrnehmung gegebene Welt. In diesem Zusammenhang wurde das Problem des Glaubens zum Problem sowohl des Bewusstseins als auch des Seins. Die entscheidende Rolle begann bei ihm die Frage zu spielen: Ist der Mensch in der Lage, sich selbst richtig zu verstehen, die Bedeutung des Denkens für sein Wesen zu erhellen? Diese Frage lässt sich beantworten, wenn man begriffen hat, dass der Gedanke das Ureigenste von allem darstellt, worüber der Mensch individuell verfügt, doch zugleich kosmischen Ursprungs ist.

Die anthroposophische Gnoseologie lehrt, dass das gesamte Bewusstsein der Welt auch im Menschen lebt, doch in abstrakter Form. Dank dem Denken *weiß* der Mensch, dass er auch ein geistiges Wesen ist. Doch der Geist, der als Wissen in uns lebt, ist derselbe, der auch in der Natur waltet. Und er ist in seinem Absoluten der Heilige Geist. „Alle Dinge sind“, so sagt Rudolf Steiner, „verdichtete Gedanken Gottes“ (GA.266/1, S. 60), verdichtete Geisteswesen. Sie sind auch Naturkräfte. Die Gedanken Gottes sind die Naturgesetze. Indem wir zu ihnen aufsteigen, begreifen wir die Gegenstände im Denken. Ein in der Wahrnehmung gegebener Gegenstand jedoch ist lediglich eine andere Form seines Geisteswesens oder Urphänomens. Wir bilden einen Gedanken, indem wir innerlich von der Sache, der sinnlichen Form, abstrahieren und uns bemühen, ihr geistiges Urbild zu begreifen: Das Naturgesetz, das Urphänomen, den Typ sowie schließlich das Ich-Subjekt, wenn es um die Erkenntnis geht.

Dies ist keine Metaphysik des Dualismus. „Der gesamte Seinsgrund“, betont Rudolf Steiner, „hat sich in die Welt ausgegossen, er ist in sie aufgegangen“ (GA.2, S. 84). Nicht in die Sonderwelt des Anderssein hat sie sich ausgegossen, sondern in die Welt, die einheitlich in ihrem Seienden ist, in der das sinnliche Sein lediglich eine der Erscheinungsformen des Universums darstellt. Dies ist das Universum der Offenbarung, und es ist zentrifugal. Die Gottheit verwandelt es in ein zentripetales,

um durch die Welt zu sich zurückzukehren; sie tut dies durch das Denken, das in abstrakter Form die Grenze der Welt bildet (siehe Abb. 37). Von ihr spiegelt sich das Grenzenlose, das Absolute, gewissermaßen wider; die Inversion nach außen weicht einer Inversion nach innen. Dadurch entsteht eine neue Qualität der Welt: Sie (die Welt) wird in den Gedanken des Menschen erkennbar. Deshalb offenbart sich die allgemeine Grundlage des Seins im menschlichen Denken in jener Form, die sie an sich und für sich besitzt. In der Erfahrung der Wahrnehmung erscheint sie in einer Vermittlung, welche jedoch ebenfalls echt ist. Wenn wir begriffliche Verbindungen zwischen den Dingen herstellen, denkt die Weltengrundlage selbst in uns, und zwar nicht als jenseitige Kraft, sondern als reale und immanente Basis der Dinge. Unser Urteil fällt den Entscheid über seinen eigenen Inhalt. Und deshalb ist unser Wissen wahr. Wenn man diesem seinem Wesen treu bleibt und es nicht mit künstlichen Konstruktionen verzerrt, dann „darf nicht nur der Offenbarung gegenüber nichts zugelassen werden, wofür nicht innerhalb des Denkens sachliche Gründe da sind; sondern auch die Erfahrung muss innerhalb des Denkens nicht nur nach der Seite ihrer Erscheinung, sondern als Wirkendes (‘im Original’, N. Losskij) erkannt werden.“ (Ebenda.) Indem wir denken, erblicken wir die schaffende Natur. Ja, wir sehen die Dinge in dem Licht, in dem unser Denken, unsere Erkenntnis sie beleuchtet. Ist das denkende Bewusstsein deswegen relativ oder anthropomorph? – Diese Frage muss korrekt gestellt werden; dann wird sich erweisen, dass wir die Dinge zwar durch die „Brille“ unserer Subjektivität betrachten, dass jedoch das Wesen der Dinge sich nur dann enthüllt, wenn das Ding in Verbindung mit dem Menschen gebracht wird. „Die Welt ist uns nicht allein so bekannt, wie sie uns erscheint, sondern sie erscheint so, allerdings nur der denkenden Betrachtung, wie sie ist. *Die Gestalt von der Wirklichkeit, welche der Mensch in der Wissenschaft entwirft, ist die letzte wahre Gestalt derselben.*“ (Ebenda, S. 85.) So schließt Rudolf Steiner in seinem Buch, in dem er die Erkenntnistheorie Goethes beschreibt.

Der innerhalb des Menschen erlebbare Gegensatz zwischen Natur und Geist bedarf zu seiner Aufhebung selbstverständlich eines vielschichtigen wissenschaftlichen Zugangs. In erster Linie heißt es in diesem Fall der Tatsache Rechnung tragen, dass wir in der Natur als dem unmittelbar Gegebenen etwas Bedingtes vor uns haben; das, was es bedingt, finden wir im Geist, zu dem wir mit der Erkenntnis aufsteigen. Vom erkennenden Geist Begreifbares ist auch die Ursache der Dinge in der Natur. Der Geist selbst kann jedoch nur als bedingend erkannt werden; hier ist das Besondere gesetzbildend, individuell. In der Naturwissenschaft haben wir das Allgemeine vor uns. Die tiefe Krise der Erkenntnis entsteht durch die Vermengung dieser Dinge. Die Vermengung jedoch wurde durch das Wachstum der Abstraktheit des Denkens hervorgerufen, seines mechanischen Charakters, seiner Formalisierung.

Was die Anthroposophie in dieser Situation anstrebt, tritt besonders anschaulich zutage, wenn wir die Natur der primären und sekundären Qualitäten detaillierter betrachten. In der traditionellen Wissenschaft blieb das Verhältnis zu ihnen fast das-

selbe, was es zur Zeit von John Locke gewesen war: Die Auffassung vom subjektiven Charakter der sinnlichen Wahrnehmungen (sekundären Qualitäten) – der Eckstein jeglicher Unerkennbarkeit – wurde durch nichts auch nur im geringsten erschüttert, und die Rolle der „objektiven“ Definitionen des Geistes nahm noch etwas zu. Die von Kant vorgenommene Versetzung der Zeit von der ideellen (gedachten) in die sinnliche Kategorie (die Form des sinnlichen Anschauens) führte lediglich zur Steigerung der Verwirrung in der Wissenschaft (Relativitätstheorie in der Physik).

Die Natur der primären und sekundären Qualitäten lässt sich nur dann erkennen, wenn man sich der Wirklichkeit in ihrer unmittelbaren ideell-reellen Einheit zuwendet. Als solche wird sie durch den Menschen auf zwei Wegen erreicht: durch die Wahrnehmung und den Begriff. Im ersten Fall gibt sie sich mittelbar zu erkennen, durch die Offenbarung der Form. Doch zu dieser Vermittlung heißt es den richtigen Zugang finden: Ihr Verständnis darf man nicht in den Formen selbst suchen – diese sind objektiv –, sondern in den Definitionen des Geistes, durch welche die Formen beschrieben und quantitativ charakterisiert werden. Die Form steht in der Einheit mit ihrem Inhalt vor uns, was jedoch nur durch den erkennenden Geist des Menschen offenbart wird. Und deshalb lässt sich sagen, dass das Wesen der Dinge in diesem Fall mit dem erkennenden Subjekt verschmilzt. Dadurch wird das Wesen nicht etwas zum Nicht-Wesen; es tritt lediglich in wesensloser, abstrakter Form zutage, ohne deswegen selbst eine Abstraktion zu sein.

So erweist sich *der Inhalt der Form ebenfalls als Form*: als Form des subjektiv denkenden Geistes. Sie ist ein Begriff, oder eine Gesamtheit von Begriffen, ein System von Definitionen. Und es ergibt sich, dass die Form, in der sich dem Denken der Inhalt der wahrnehmbaren Formen enthüllt, selbst eine Art Urform darstellt. In ihr werden dem denkenden Geist die ewigen Naturgesetze gegeben, die mit der göttlichen Offenbarung und dem göttlichen Wesen selbst identisch sind. Sie enthüllen sich der Erkenntnis, wenn diese die Welt der Erfahrung ideell durchdringt. „Mit dem Denken steht man *im Wesen...*“, bemerkt Rudolf Steiner in einem seiner Notizbücher (A.22, 1929). Die ideellen Definitionen der Form der Erscheinung sind die Vielfältigkeit der Begriffe. Das Wesen des Dinges ist die Einheit, die Idee. Indem wir denken, werden wir in unserem Inneren der formbildenden, schöpferischen Substanz teilhaftig, oder besser gesagt, wir kommunizieren. Deshalb entfremden wir uns in der Erkenntnis dem Sein nicht, sondern *bilden uns – im „ich“ – selbst* als Bestandteil des Seins.

Mit Hilfe der primären Qualitäten erkennen wir hauptsächlich das Nichtorganische. Das Ideelle in ihm geht nicht in die Form ein, sondern wirkt in ihr lenkend, herrscht über sie als Gesetz. Die Objekte der anorganischen Welt wirken mit der Hilfe der außerhalb ihrer stehenden Gesetze, von denen man die ursprünglichen als *Urphänomene* bezeichnen kann, aufeinander ein. Hier ist das Ideelle außerhalb der wahrnehmbaren Vielzahl vorhanden.

Dabei bleibt wohlverstanden auch das Zweite wahr: In der Wahrnehmung gibt es nichts, was nicht auch im Begriff vorhanden wäre. – Dies ist eines der Prinzipien der goetheanistischen Wissenschaft. In der anorganischen Natur besteht eine Trennung zwischen „existieren“ und „erscheinen“. „Existieren“ erscheint im menschlichen Geist von der in Wahrnehmungen gegebenen Wirklichkeit losgelöst, was auch in erster Linie der Dualismus konstatiert. Er verwirft die These, wonach die Form, in der sich das Phänomen unserer Wahrnehmung darbietet, und die Form unserer abstrakten Definitionen des Phänomens zwei Erscheinungen ein und derselben Naturkraft, des einheitlichen Geistes der Natur sind. Im denkenden Bewusstsein des Menschen erwirbt dieser Geist reines Sein, doch da das denkende Subjekt ihn von den wahrnehmbaren Dingen absondert, mit denen er (der Geist) in Wirklichkeit verknüpft ist, wird er seiner Wirklichkeit beraubt. Der Mensch aber wird dadurch in seinem schattenhaften Denken zum Subjekt: *zum Schöpfer der primären Qualitäten der Dinge*. Bei dieser *eigenen* Tätigkeit *gibt* er den Dingen *ihren* ideellen Gehalt *wieder*, und zusammen mit diesem *auch sich selbst*: Er gibt sich dem Universum als autonome Neuschöpfung wieder.

Der Darwinismus hat keinen Fehler begangen, als er bei der Beschäftigung mit den primären Qualitäten die Erkenntnis des Entstehens und der Veränderung der Pflanzen- und Tierformen im Daseinskampf in den Mittelpunkt rückte. Doch das einzige, was er dabei erreichte, war natürlich bloß ein System des *Wissens*, das er im wesentlichen nicht mit der *Wirklichkeit* zu vereinen vermochte; schließlich war die Wirklichkeit, mit der er sich befasste, das *Leben*, und dessen Geheimnisse erschlossen sich ihm nicht. Was verleiht der Form Leben, bringt sie zur Metamorphose und nicht nur zu quantitativen Veränderungen? Die Antwort auf diese Frage erteilt die goetheanistische Wissenschaft.

Dort, wo sich dem erkennenden Subjekt die organische Natur eröffnet, das Leben in seinen verschiedenen Formen, tritt das Ideelle der Natur mit Hilfe der *sekundären Qualitäten* unmittelbarzutage. In der organischen Welt, schreibt Rudolf Steiner, „bestimmt nicht ein Glied eines Wesens das andere, sondern das Ganze (die Idee) bedingt jedes Einzelne aus sich selbst, seinem eigenen Wesen gemäß“ (GA.1, S. 83). Somit ist das Gesamte die Entelechie, von der wir früher sprachen. Indem sich der Geist anschickt, das Organische zu erkennen, befreit er die Entelechie von allem, was in Gestalt zufälliger äußerer Einflüsse auf den Organismus an sie herantritt, und gelangt zu der ausschließlich dem Organischen im Organismus entsprechenden Idee, zur Idee des Urganismus, die Goethe als *Typus* bezeichnet hat. „Sie ist sogar reeller“, erklärt Rudolf Steiner, „als jeder einzelne wirkliche Organismus, weil sie sich in *jedem* Organismus offenbart. Sie drückt auch das Wesen eines Organismus *voller, reiner* aus als jeder einzelne, *besondere* Organismus.“ (Ebenda, S. 84.)

Auf dieser Stufe des Seins vermag die gesetzmäßig bedingte Form unserer Erkenntnis nur wenig zu bieten. In der Tat: Kann uns beispielsweise die Euklidische Geometrie, die in der Kristallographie so notwendig ist, beim Studium der Morpho-

logie der Pflanzen nennenswert weiterhelfen? *) Die Einheit der organischen Welt ist höher als jene der anorganischen – dem Entwicklungstyp nach höher. Die Formen der organischen Welt sind das *Mittel*, mit dessen Hilfe sich die Einheit manifestiert. Sie *entspringen* nicht so sehr irgendeiner Einheit, als dass sie zu einer solchen emporsteigen. Gerade zur Erforschung der Formen der organischen Welt wenden wir die Methode des *konkreten Monismus* an, die von Rudolf Steiner erarbeitet worden ist. Nach dieser Methode müssen die Formen erklärt werden, indem man nicht vom Gesetz, sondern vom Typ ausgeht. Um ein Beispiel anzuführen: Die Formen der Entstehung des Kristalls und des Apfels haben nichts gemeinsam. Das Organische bildet *sich selbst in der Form* und nicht die Form. Das Wesen des Organischen ist etwas anderes als die Art seiner Selbstrealisierung in der Form: Das Wesen bestimmt die Form voraus.

Selbstverständlich üben äußere Einwirkungen einen gewissen Einfluss auf die Formbildung aus; sie *veranlassen* die Form, sich zu wandeln, doch das Bestimmende bleibt die Selbstrealisierung des Typus, der Idee des Organismus, der Entelechie als wirkende Kraft. Ihr Wirken ist unmittelbar, der äußere Einfluss auf das Lebendige mittelbar und nichts weiter als ein Stimulus.

Beim Studium der organischen Formen ist der Begriff kein Gesetz außerhalb der sinnlichen Vielfalt, sondern in letzterer selbst ihr Prinzip. Hier weist die sinnliche Einheit (des Organismus) selbst über ihre Grenzen hinaus. Das Verhältnis ihrer einzelnen Glieder *als Ganzheit* wurde reell, und zur konkreten Erscheinung gelangt es nicht nur in unserem Verstand, sondern auch im Objekt selbst, indem es in ihm die Vielfalt aus sich selbst erzeugt. Die Idee hier „ist *Resultat* des Gegebenen (der Erfahrung), konkrete Erscheinung.“ (GA.1, S. 86.) Sie erschließt sich auch der anschauenden Urteilskraft. Diese erfasst den Begriff und das der Wahrnehmung Gegebene in der Einheit, erweist sich im Grunde als *Beobachtung*, die freilich anderer Art ist als die sinnliche Beobachtung. Rudolf Steiner nennt sie *intuitiv*. Nikolaj Losskij unterteilt die Intuition in sinnliche, intellektuelle und mystische. Ihre Gegebenheiten „unterscheiden sich zutiefst voneinander“, schreibt er, „doch nichtsdestoweniger sind sie im Grunde allesamt verschiedene Aspekte des einen, gedanklich erfassten Kosmos“. ¹³⁸⁾ Sie alle bedeuten „das unmittelbare *Anschauen* des Gegenstandes durch das erkennende Subjekt“. Gleichzeitig, so betont er, „bedeutet das Wort ‘Intuition’ bei mir *nicht das Sehen der konkreten unteilbaren Gesamtheit* des Seins: schließlich kann auch das *diskursive, abstrakte* Wissen ein Sehen der Aspekte des echtsten Seins darstellen, wenn im Sein Trennungen und Wiedervereinigungen erfolgen; auf diese Weise kann ich von der *Intuitivität* des *diskursiven* Denkens sprechen, von der Intuitivität selbst des Verstandes (nicht nur der Vernunft). Doch andererseits kann man, gerade wenn man von der Lehre der Intuition als vom unmittelbaren Anschauen des Seins im Original ausgeht, Fälle des Sehens des Gegenstandes in seiner organisch konkreten Gesamtheit erklären.“ ¹³⁹⁾

*) Den esoterischen Aspekt dieser Frage lassen wir im vorliegenden Fall unberücksichtigt.

Gemäß der Erkenntnistheorie Rudolf Steiners summieren wir in gewisser Weise die Begriffe, durch welche sich die Gesetze der anorganischen Welt manifestieren; doch auch – fügen wir hinzu – der logischen. Die Idee als Ergebnis der Erfahrung „summiert“ uns gewissermaßen selbst; innerhalb der Erfahrung führt sie uns zu einer höheren Erfahrung – zum Anschauen des Ideellen, dessen erste Offenbarungen bereits in unserem diskursiven Denken zutage treten.

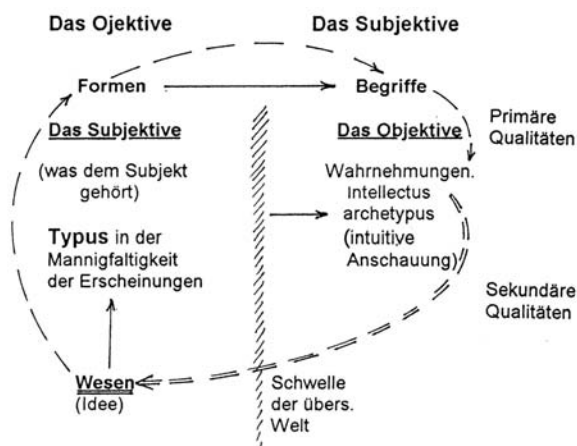


Abbildung 66

Alle sekundären Qualitäten wenden sich an unsere anschauende Urteilskraft; sie bewegen uns dazu, ihren sinnlichen Erscheinungsscharakter zu überwinden, die Schwelle zu überschreiten, welche das erkennende Subjekt von der übersinnlichen Realität trennt; d.h. sie veranlassen uns dazu, von der durch Form und Begriff vermittelten Erkenntnis der Wirklichkeit zur direkten Erkenntnis ihres Wesens in der *intuitiven Wahrnehmung*, der *Anschauung* überzugehen.

Das von uns in den Dingen Beobachtete ist lediglich einer ihrer Teile; der zweite offenbart sich dem erkennenden Geist, und zwar unmittelbar. „Erst wenn wir die Sprache der Außenwelt mit der unseres Innern zusammenhalten, haben wir die volle Wirklichkeit“, schreibt Rudolf Steiner und fährt fort: „Was wollten die wahren Philosophen aller Zeiten? Nichts anderes als das Wesen der Dinge verkünden, das diese selbst aussprechen, wenn der Geist sich ihnen als Sprachorgan darbietet.“ (GA.1, S. 330.) Veranschaulichen wir das Gesagte mit Hilfe einer Abbildung (Abb. 66). (Diese wird uns auch beim Aufbau des folgenden Gedankenbildes helfen.)

2. Über einige Besonderheiten von Qualität und Quantität

Wenn der Kreislauf der primären und sekundären Qualitäten, die der Mensch erlebt, sich in ihm zu einem einheitlichen Ganzen schließt, wird der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben. Dem Menschen wird offenbar, dass durch seine Erkenntnis die Natur selbst spricht; sie wirkt in seinen Gedanken und vollendet sich durch sie. All dies wird besonders gut verständlich, wenn man sich dem Anschauen zuwendet. Aus dem bloßen Verstand lässt sich die Wirklichkeit nicht herleiten. Die Aufgabe besteht in etwas ganz anderem: Wie kann man den Verstand mit Wirklichkeit ausstatten, und als nächsten Schritt den Menschen mit Wesen, wo-

durch man ihn zum wahren Subjekt macht? Der Weg zu diesem Ziel verläuft (wenn man Abb. 66 zu Rate zieht) durch die Vereinigung des Begriffs mit der Wahrnehmung und durch das Erleben der Erfahrung des Denkens in der Sphäre der sekundären Qualitäten. Dann erwirbt das Denken seine Morphologie; in ihm wird die Idee zum Typus und zum Wesen – zum Leben des Bewusstseins, zum denkenden Willen, zum individuellen Ich.

Das Naturgesetz (das Urphänomen), die Entelechie (der Typus), das selbstbewusste „ich“, das zum höheren Ich aufsteigt – in diesen drei Formprinzipien durchlebt das Ideelle seine Evolution. Im Gesetz sind Idee und Wirklichkeit getrennt. Der Typus vereint sie zum Wesen. Im menschlichen Bewusstsein wird der Begriff wahrnehmbar. Das Anschauen und die Idee decken sich hier. Das Ideelle wird zum Anschauen. So gelangt der verborgene ideelle Kern der den Menschen umgebenden Natur, von der er selbst einen Teil bildet, im „ich“-Ich zur Offenbarung.

In den von uns angestellten Betrachtungen gibt es jedoch ein Glied, das vom Standpunkt der Physik aus einer ernsthaften Kritik unterzogen werden kann. Man kann gegen uns folgenden Einwand erheben: Wenn es zum Begreifen des Lebendigen, auch in der Sphäre des Denkens, unabdingbar ist, das Übersinnliche im Sinnlichen anzuschauen, wie steht es dann mit den Wahrnehmungen des Lichts und der Farbe, die sekundäre Qualitäten der Dinge sind, sich jedoch in anorganischen Objekten offenbaren? Dieser Einwand wurzelt in den kantianischen, aprioristischen Prinzipien der Sinnlichkeit, welche nicht richtig sind und als Ausgangspunkt für die materialistische Richtung in der Physik dienen, wo die qualitative Seite der Wirklichkeit durch die quantitative ersetzt wurde. Zu welchen praktischen Ergebnissen dies führt, ist im vierten Kapitel der „Philosophie der Freiheit“ dargelegt worden.

Kant stellt in seinem philosophischen System vier Kategorien auf, von denen er – im Gegensatz zu Aristoteles, dem er zu Unrecht Nominalismus vorwirft ¹⁴⁰⁾ – überzeugt ist, dass er sie mit streng wissenschaftlicher Notwendigkeit herleitet. Diese Kategorien sind: Quantität, Qualität, Beziehung, Modalität. Jede von ihnen umfasst ihre eigene Klasse von verstandesmäßigen Begriffen, von denen Kant, in diesem Fall Locke folgend, die einen als die mathematischen, die anderen als die dynamischen bezeichnet; zur zweiten gehören: Realität, Negation, Begrenzung ¹⁴¹⁾. Zu den dynamischen Begriffen rechnet Kant auch die Zeit ¹⁴²⁾. Im gleichen Sinne wie Kant denken auch die modernen Physiker, wenn sie erklären, das Qualitative entstehe nur bei *Einwirkung* des Quantitativen auf die Sinnesorgane: das Rote unterscheidet sich vom Blauen lediglich durch die Frequenz der Schwingungen, d.h. durch einen Prozess der Bewegung. Eine ähnliche Verschiebung der Begriffe vollzieht sich auch im abstrakten Denken. Dieser Umstand besitzt wesentliche Bedeutung für das Verständnis des Sinns und der Bestimmung der Wissenschaft.

Im Gegensatz zum Materialismus beginnt die auf Goethe aufbauende anthroposophische Lehre von der Natur der Sinneswahrnehmungen dort, wo die Physik aufhört. Hier wird die Wellentheorie des Lichts als Versuch betrachtet, die Phänomenalzustände des Lebens auf nichtorganische Formen zurückzuführen, d.h. in die

Sphäre der Lebensprozesse den streng determinierten Kausalzusammenhang einzuführen, „die Harmonie mit der Algebra zu überprüfen“.

Für Newton war das Licht ein zusammengesetztes Phänomen, dessen Elemente einfache Farben sind. Goethe hielt diese Denkweise für nicht rechtmäßig. Er betrachtete das Licht als ein nicht zerlegbares, homogenes *Wesen*, als das einfachste der uns bekannten. Die Farben entstehen im Lichte; sie sind seine „Taten“ und seine „Leiden“. *) Das Wesen des Lichtes aber ist unmittelbar, und so erscheint es für die Beobachtung. Um Kant zu paraphrasieren: Das Licht, nicht jedoch die Zeit, kann man als reine Form des sinnlichen Anschauens betrachten, und dies gerade aufgrund seiner Unzerlegbarkeit.

Ein bestimmter Typ von Philosophen behauptet, hinter den Erscheinungen der sinnlichen Welt stünden ihre ursprünglichen, unerkennbaren Elemente; das Licht sei ein solches Element, ein einfaches Wesen, das auf sich selbst beruhe und aus nichts anderem herleitbar sei. Um diese Auffassung korrekt einschätzen zu können, muss man sich notwendigerweise auf die von Goethe erarbeitete phänomenologische Methode der Betrachtung der Farben stützen. Diese wurde von Goethe selbst recht gut beschrieben und von Rudolf Steiner kommentiert, wobei letzterer zusätzliche Aspekte ins Feld geführt hat; deswegen begnügen wir uns damit, ihre wesentlichsten Sätze zu streifen. Laut einem davon bildet den Gegenpol zum Licht *die Finsternis*, und beide wirken gegenseitig aufeinander ein. Dieser Umstand verursacht das Entstehen der Farben. Beispielsweise ist gelb durch die Dunkelheit vermindertes Licht; blau ist durch das Licht abgeschwächte Finsternis. **) Der finstere Weltenraum wird durch die beleuchtete Trübheit der Atmosphäre zum dunkelblauen Himmel. Beim Aufstieg und Untergang der Sonne geht das Licht – je nachdem, wie trüb die Atmosphäre ist – vom Gelben ins Rotgelbe, ja sogar ins Rubinrote über etc.

Goethes Ansichten zur Natur des Lichtes widersprechen den Vorstellungen von der Verbindung zwischen dem Licht und einem bestimmten Prozess der Bewegung im Raum durchaus nicht. Goethe besteht – wie Rudolf Steiner erhellt – lediglich auf dem Folgenden: „Die qualitativen Elemente des Gesichtssinnes: Licht, Finsternis, Farben müssen erst aus ihren eigenen Zusammenhängen begriffen, auf Urphänomene zurückgeführt werden; dann kann auf einer höheren Stufe des Denkens untersucht werden, welcher Bezug besteht zwischen diesen Zusammenhängen und dem Quantitativen, dem Mechanisch-Mathematischen in der Licht- und Farbenwelt.“ (GA.6, S. 175f.) Auch in diesem Fall bleibt wohlverstanden die Vorstellung von ei-

*) Bemerken wir beiläufig, dass wir es hier mit der siebten und der achten Kategorie des Aristoteles zu tun haben.

**) Bei all dem handelt es sich um mit Hilfe des Prismensystems, Filterns u.s.w. experimentell erhärtbare Fakten. In Mitteleuropa werden hervorragende, von entsprechenden Demonstrationen der experimentell ermittelten Daten begleitete Kurse und Vorlesungen abgehalten, die mit unumstößlicher Überzeugungskraft die Richtigkeit der Goetheschen Phänomenologie bezüglich Licht und Farbe beweisen. Von den Russen hat dieses Thema bis jetzt erst Andrej Belyj ernstlich berührt, und zwar in seinem Buch „Rudolf Steiner und Goethe“.

ner Bewegung unannehmbar, welche der Erfahrung nicht gegeben ist, lediglich eine Form des Denkens, ein mathematisches Gedankenbild darstellt, das angeblich die Realität bestimmt.

Das Qualitative ist zweifellos auch in der äußeren Welt gegenwärtig, wobei es mit Raum und Zeit ein unteilbares Ganzes bildet. Die Aufgabe des Physikers, sagt Rudolf Steiner, besteht darin, komplizierte Prozesse auf dem Gebiet der Farbe, des Klangs, der Wärmeerscheinungen, des Magnetismus etc. auf einfache Prozesse innerhalb ein und derselben Sphäre zurückzuführen. Bei der Anwendung der Mathematik darf der Physiker Farbe und Licht nicht mit Erscheinungen der Bewegung und der Kraft gleichsetzen; er muss die Beziehungen *innerhalb* der Farb- und Lichterscheinung suchen. Darin liegt auch die mathematische Methode in der Physik (vgl. GA.1, S. 321).

Die Eigenschaft „rot“ und der bestimmte Bewegungsprozess stellen ein Ganzes dar. Trennen lassen sie sich nur im Verstand, doch dann stellt sich heraus, dass diesem Bewegungsprozess keine Realität zugrunde liegt. Es existiert dann so, wie in der Abstraktion ein Würfel des Salzkristalls existiert, doch ist es uns nicht gegeben, aus einem mathematischen Würfel ein wirkliches Salzkristall zu bilden. Dementsprechend lässt sich aus der Wellenbewegung des Lichts keine Farbe schaffen, genau so wie sämtliche Entdeckungen der Quantenmechanik nicht die Schaffung eines Atoms ermöglichen.

Quantität als solche schafft keine Qualität. Primäre Qualitäten, als *Formzustände*, betrachten wir zu Unrecht als Auslöser sekundärer Qualitäten – der *Lebenszustände*. In Wirklichkeit verhält es sich genau umgekehrt. Die sekundären Qualitäten sind rein geistige Substanzen – Gedankenwesenheiten. Solcher Art ist auch das Licht. „Dem Licht“, sagt Rudolf Steiner, „muss man auch Innerlichkeit zusprechen, es ist in jedem Punkt es selbst“. (GA.130, 1.10.1911.) Dies kann als *vierte* Dimension aufgefasst werden. Das Licht tritt in allem zutage, was Klang oder Wärme ist (vgl. GA.202, 5.12.1920). Es ist nämlich auch die *Grundursache* des Gesichtssinns. Goethe schreibt in der Einleitung zum didaktischen Teil seiner Farbenlehre: „Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken. Aus gleichgültigem tierischem Hilfsorgan ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde, und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußeren entgegen-trete.“¹⁴³⁾ Dies ist der objektive Charakter, die Objektivität der Phänomenologie der sekundären Qualitäten.

Die Gedanken Goethes und Rudolf Steiners über das Wesen der sekundären Qualitäten wurzeln auch im esoterischen Christentum; dies kann auch gar nicht anders sein. Nur ein ganz oberflächlicher Geist kann die zu Beginn des Johannesevangeliums stehenden Worte für eine Metapher halten: „In ihm war Leben, und das Leben war das Licht des Menschen.“ Man muss diesen Ausspruch wortwörtlich nehmen, wenn man ihn auf die goethenistische Farbenlehre anwendet.

Im Licht, besonders im geistigen, offenbart sich dem Menschen die Moralität der Welt. Als sich der Geist zur Materie verdichtete, spiegelte sich das Licht an ihr

wider. Die Träger des Christus-Lichtes sind die Elohim, die Geister der Form, die der Menschheit im Äon der Erde das Ich geschenkt haben. Im widergespiegelten Licht der sinnlichen Welt offenbaren sich luziferische Wesen. Licht ist das menschliche Denken, und deshalb weist dieses zwei Seiten auf: Die widergespiegelte, luziferische, abstrakte, sowie die wesenhafte, wo Bewusstsein und Sein eine Einheit bilden, *eine Einheit von Form, Bewegung und Qualität*.

Im Laufe der Erschaffung der Äonen, wie sie Rudolf Steiner beschrieb, dehnten sich die von den hohen Hierarchien dargebrachten Opfer in der Gestalt von „Opferrauch“ (selbstverständlich geistiger Art) vom Zentrum des Weltalls zu seiner Peripherie hin aus, wo die Wesen der Dritten Hierarchie das Ich-Bewusstsein erlangten. Sie spiegelten jenen „Rauch“ als *Licht* wider. Auf dem alten Saturn offenbarte sich die Zweite Hierarchie im Licht, doch gab es noch nichts, das dieses hätte erleuchten können; auf der alten Sonne atmeten die Erzengel an der Peripherie jenes Weltalls (vgl. Abb. 11, 13, 14) den Opferrauch ein und atmeten Licht aus; auf dem alten Mond erschienen im widergespiegelten Lichte die Farben.

Im Äon der Erde spiegelt der Mensch, der an der Peripherie des Weltalls steht, dessen Wirken in Gestalt der Lichtgedanken wider. Dies geschieht so, dass die Weltwesen ihm unmittelbar und objektiv erscheinen. Und er selbst (nicht bloß sein Auge) ist das Geschöpf ihrer Erscheinungen. In der Philosophie hat, wie wir bereits bemerkten, Kant diesen geistigen Beweggrund des Denkens teilweise erahnt, als er seine apriorischen Prinzipien der Sinnlichkeit als transzendente Ästhetik bezeichnete. Er hätte sie ebenso gut transzendente Ethik nennen können; darauf kommen wir bei unserer weiteren Auseinandersetzung mit der „Philosophie der Freiheit“ noch zu sprechen. Diese reinen Sinne sind objektiv, und ihr Erleben durch den Menschen stellt nichts weiter als die andere Seite ihres einheitlichen Wesens dar. Gerade in der Ästhetik und der Moral wurde erstmals (und wird beständig) der Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt überwunden; sie vereinigten in sich das Allgemeine und das Individuelle und schufen die Voraussetzungen des Anschauens. Deshalb vermochte gerade Goethe, der Poesie mit Wissenschaft verband, in sich den *Intellectus archetypus* zu realisieren.

“Die Ethik (und auch Ästhetik; d.Verf.) ist... eine Lehre vom Seienden“, sagt Rudolf Steiner (GA.1, S. 206). In ihr offenbaren sich die sekundären Eigenschaften der Dinge, darunter auch des Subjekts selbst, und sie stehen höher als die sinnlichen Wahrnehmungen, die von den Sinnesorganen vermittelt werden. Man kann sie als reines Sein bezeichnen, da sie die Offenbarung der Weltenseele darstellen (vgl. Kapitel 1, 6), des Weltenlebens, des Wortes, des zweiten Logos, des Christus. In Christus enthüllt sich die wahre Schönheit der Welt. Das Sein, das die Vermittlung enthält – um die Sprache Hegels zu verwenden –, ist Denken, reine Abstraktion. Als Dasein ist es Form und Quantität, „die bestimmte Quantität“. Hegel schreibt dazu folgendes: „Die *Quantität* ist das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Sein selbst, sondern als *aufgehoben* oder *gleichgültig* gesetzt ist.“¹⁴⁴⁾ Ferner: „Das (bestimmte; d.Verf.) Quantum ist das *Dasein* der

Quantität...“¹⁴⁵⁾ Solcher Art ist auch alles, was durch die abstrakte Tätigkeit des Verstandes geschaffen wird, einschließlich der Kategorien der Quantität selbst.

Wir vereinen die Vielzahl der von uns betrachteten Aspekte zu jener Einheit, zu der sie gehören, indem wir ihr eine anschauliche Form verleihen (Abb. 67). Dann enthüllt sich uns das auf den Abbildungen 20 und 66 Erreichte noch detaillierter.

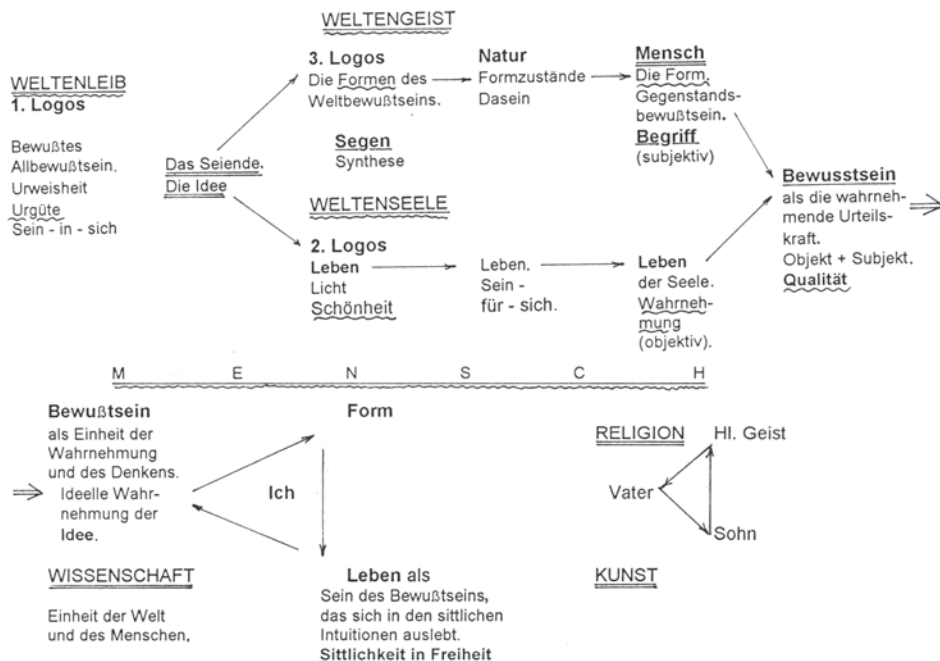


Abbildung 67 (die untere Reihe ist die Fortsetzung der oberen)

3. Welches Verhältnis besteht zwischen Denken und Sein?

Das auf Abb. 67 dargestellte Bild weist eine Beziehung zum Menschen der Zukunft auf, der bereits die Fähigkeit erworben hat, freie Handlungen zu vollziehen, wozu sein Werden zu einem im Ich evolutionierenden Wesen die notwendige Voraussetzung bildet. Die Freiheit der Handlungen setzt die Entwicklung der freien Individualität voraus, und diese letztere das Verständnis der Idee der Freiheit. Der heutige Mensch hat diese Erkenntnis erst in recht geringem Umfang erlangt, obgleich gerade in ihr der Hauptsinn seiner Existenz liegt. Vieles könnte er bereits erreichen, wenn er dies nur verstünde: Die Welt der sekundären Qualitäten, die sich in den Sinneswahrnehmungen offenbart, ist ihrem Kern nach nicht abstrakt-begrifflich erkennbar. „Wie zur Wahrnehmung (nicht zum Erkennen; d.Verf.) der Farbenerscheinungen das Auge gehört“, schreibt Rudolf Steiner, „so gehört zur Auf-

fassung des Lebens die Fähigkeit, in dem Sinnlichen ein Übersinnliches unmittelbar anzuschauen“ (GA.6, S. 122).

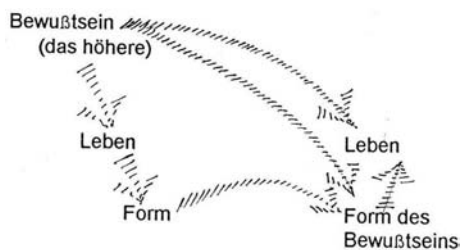


Abbildung 68

Reell sind im Weltall lediglich Subjekte, alles, was mit einem Ich ausgestattet ist, in welchen Formen sich dieses auch verwirklichen mag. Seine Formen können begriffen werden, sein Leben lediglich angeschaut. Das Leben der Ich-Wesenheiten durchdringt die Welt mit seinen Vibrationen und dringt in die Seele des Menschen vor, um in ihr das auszudrücken, was sie im Grunde sind. Dadurch

entsteht im Menschen das Leben des Denkens. Letzterem steht die Herrschaft der Form entgegen. Ihr geistiger Inhalt ergießt sich in die Welt unserer Ideen, doch ihr Leben kann sie uns nicht vermitteln, um so mehr, als sie es selbst beständig aufgrund ihrer Neigung zur Verhärtung und Unbeweglichkeit verliert. Darum muss das menschliche Bewusstsein das Leben selbst erobern (Abb. 68). Solcher Art sind die Evolutionsgesetze.

Das Leben geht ursprünglich auf den Wegen der Wahrnehmung ins Bewusstsein des Menschen ein, doch sein Geist ist hinsichtlich dieser Wahrnehmung blind. Hingegen ist er bezüglich jener Ideen des Weltenbewusstseins wach, die in ihm entstehen, indem sie durch die sinnliche Wahrnehmung der Formen ausgelöst werden, durch die eben dieses Bewusstsein ihn indirekt erreicht. Das Weltenbewusstsein ist objektiv. Indem er beide Arten seiner Erscheinung in sich zu einer Einheit (in der Vorstellung) verbindet, erringt der Mensch zweierlei: Er erwirbt ein Subjekt in sich und stellt die Einheit der Welt in der Erscheinung wieder her: er gibt den offenbaren Dingen der Welt die Ideen wieder, was ihnen auch die Möglichkeit verheißt, künftig zu Subjekten zu werden. Indem er über die Formen seines eigenen Bewusstseins nachdenkt, verleiht er auch seiner Abstraktheit göttlichen Charakter. Die Existenz des abstrakten Geistes gleicht einem Mineral. Sein Gesetz (die Logik) steht außerhalb von ihm^{*)}. Der Unterschied zwischen dem abstrakten Geist und dem Mineral besteht darin, dass ersterer mit einem – wenn auch substanzlosen – „ich“ unmittelbar *innerhalb der sinnlichen Realität* ausgestattet ist. Deswegen kann nach einer Veränderung der Denkmethode das „ich“ sein „Mineral“ des Bewusstseins beleben, ohne dazu große, weltweite Metamorphosen abwarten zu müssen.

An der Verwirklichung dessen hindern den Menschen weltanschauliche Zweifel. Selbst wenn er den Solipsismus und naiven Realismus überwunden hat, fragt er sich doch: Warum genügt die uns in Vorstellungen gegebene Welt nicht selbst? Ist die Notwendigkeit, diese Welt in Begriffen widerzuspiegeln, vollkommen objektiv

^{*)} „Gedanken sind ebenso wie die Spiegelbilder: sie tun nichts, sie impulsieren nicht in Wirklichkeit.“ (GA.224, 21.6.1923.)

(vom Standpunkt des Weltenprozesses)? Ist es eine Notwendigkeit dieser selben Welt, des Universums, dass wir es reflektieren?

Wenden wir uns den Einführungen und Kommentaren Rudolf Steiners zu den naturwissenschaftlichen Schriften Goethes zu. Er bemerkt in ihnen, dass die Erkenntnis nur dann einen Sinn hat, wenn das in Wahrnehmungen Gegebene nicht die Gesamtheit der Wirklichkeit darstellt, sondern lediglich einen Teil von ihr, und wenn sie den anderen Teil als etwas Höheres in sich birgt, das man nicht sinnlich wahrnehmen kann, sondern bloß geistig, kraft der Denkfähigkeit des Menschen. In diesem Falle fügt das Denken der Wirklichkeit nichts hinzu, sondern nimmt nur – gleich dem Auge und dem Ohr – in ihr das wahr, was den Charakter einer Idee trägt.

Kant, Schopenhauer sowie die Neukantianer stehen auf dem Standpunkt, dass die Ideen keinen eigenen Inhalt besäßen, dass die Idee und die Anschauung (die Wahrnehmung) kongruent seien, dass die Idee nichts weiter als das Gegenbild der Anschauung darstelle. Doch sollten wir uns, so rät Rudolf Steiner, fragen: Weshalb sind wir dazu fähig, die Vielzahl der Wahrnehmungen in einen unteilbaren Begriff zu kleiden? Eine unendlich große Zahl von Menschen nimmt eine unendlich große Zahl von Bäumen wahr. All ihre Wahrnehmungen sind verschieden, da sie das Element des Subjektiven in sich bergen. Dennoch ist der Begriff des Baums für sie alle ein und derselbe. Etwas Ähnliches vollzieht sich in der Welt des Abstrakten. Wir können hier an die Vielzahl unterschiedlicher Dreiecke denken, die nichts daran ändert, dass es nur einen einzigen allgemeinen Begriff „Dreieck“ gibt. Hieraus ergibt sich, dass der Begriff, und erst recht die Idee, *eigenen Inhalt* besitzt, und darum sind *Begriff und Wahrnehmung (Anschauung) nicht ursprünglich kongruent*. Sie werden dies erst in der Vorstellung, d.h. im Subjekt.

Anschauung (Wahrnehmung, Beobachtung) birgt stets das Besondere in sich und ist deswegen Vielheit. Schon wenn wir zweimal ein und dasselbe vorbeifahrende Automobil anblicken, nehmen wir es zweimal unterschiedlich wahr. Doch das Allgemeine – der Begriff „Automobil“ – erfährt dadurch keinen Abbruch. Kann, fragt Rudolf Steiner, die begriffliche Einheit in eine anzuschauende Vielfalt zerlegt werden? – Nein, das ist nicht möglich. Der Begriff kennt das Besondere überhaupt nicht, da dieses lediglich anschaulich und nicht begreifbar ist. Die Elemente der Vielfalt sind in der Wahrnehmung gegeben. Deshalb sind Begriff und Wahrnehmung (Anschauung) zwar „wesensgleiche, jedoch verschiedene Seiten der Welt“ (GA.1, S. 154).

Somit werden dank der Tätigkeit des Wahrnehmens, der Beobachtung in uns die Begriffe hervorgerufen. Die begriffliche Allgemeinheit, in der letztere ihren Wesensgehalt haben, zeigt sich lediglich im erkennenden Subjekt. Das Subjekt erlangt sie in Verbindung mit dem Objekt, *am* Objekt, doch nicht *aus* dem Objekt. Wenn sie zutage tritt, muss sie sich einen Inhalt geben, der von der Welt der sinnlichen Wahrnehmungen verschieden ist. Dieser Inhalt wirkt als Prinzip, das den Wahrnehmungsprozess bewegt, d.h. er ist qualitativer Art. Wir beobachten die Gegenstände

passiv; dafür brauchen wir nichts weiter zu tun, als unsere Sinnesorgane zu benutzen. Der Begriff ist die Frucht einer geistigen Tätigkeit. Wenn wir diese vollziehen, beginnen wir das zu verstehen, was für die Wahrnehmung verschlossen bleibt: *Die treibenden Kräfte und die Entwicklungsprinzipien der Welt*. Dass sie real sind, daran kann kein Zweifel bestehen. In diesem Fall jedoch kann man der oben gestellten Frage „Warum muss man die Welt in Begriffen widerspiegeln?“ durch eine andere Frage vorgreifen oder sie zumindest ergänzen. Die Frage muss dann lauten: „Wenn der im Denken gegebene Teil der Realität der Welt nicht essentiell ist, warum musste sich die Welt dann dem Menschen in Wahrnehmungen offenbaren?“ Das heißt, wenn die Erkenntnis dem Inhalt der Welt nichts hinzuzufügen vermag, dann – so müssen wir einräumen – vermag die Wahrnehmung der Welt noch weniger zu geben. Und in diesem Fall ändert die Entfernung des Menschen aus der Evolution der Welt an ihr gewissermaßen gar nichts. Entfernen wir hypothetisch eines der Naturreiche – so kann man in diesem Fall argumentieren –, verändert sich dadurch das Gesamtbild der Welt und ihre Evolution grundlegend, doch wenn die Menschheit verschwinden würde (oder auf der tierischen Stufe verharren wäre), so bliebe alles beim Alten! Zu diesem Schluss müssen, wenn sie konsequent sind, alle jene gelangen, welche die Rolle des Denkens und der Erkenntnis beim objektiven Werden der Welt unterschätzen. Der Mensch, so ergibt sich dann, ist für die Welt nicht nur beim naturwissenschaftlichen Experiment nicht nötig, sondern überhaupt in keiner Rolle und in keiner Eigenschaft. Solcher Art sind die Schlussfolgerungen der Erkenntnis im letzten Stadium ihrer Krise. Dass sie lebensfremd sind und deshalb das Leben zerstören, bedarf keines Beweises, sondern ist ein schlichtes Axiom.

Gerade weil sie der Realität des Lebens Rechnung trägt, lehrt die Anthroposophie, wie man zur Realität dessen, was verstandesmäßig begriffen wird, zurückkehren kann. Dem Transzendentalismus des Sensualismus und Agnostizismus, der Metaphysik des Dualismus stellt sie eine wahrhaft *immanente Weltanschauung* entgegen.^{*)} Hier bestehen die Unterschiede, wie sie Rudolf Steiner definiert, in Folgendem: Die Weltengrundlage, welche die Transzendentalisten, die Metaphysiker in einem dem Bewusstsein fremden Jenseits suchen, findet die immanente Weltanschauung in demjenigen, „was für die Vernunft zur Erscheinung kommt. Die transzendente Weltansicht betrachtet die begriffliche Erkenntnis als Bild der Welt, die immanente als die höchste Erscheinungsform derselben. Jene kann daher nur eine formale Erkenntnistheorie liefern, die sich auf die Frage gründet: *Welches ist das Verhältnis von Denken und Sein?* Diese stellt an die Spitze ihrer Erkenntnistheorie die Frage: Was ist Erkenntnis? Jene geht von dem Vorurteil einer essentiellen Differenz von Denken und Sein aus, diese geht vorurteilslos auf das allein Gewisse, das Denken, los und weiß, dass sie außer dem Denken kein Sein finden kann.“ (GA.1, S. 157.)

^{*)} Doch – bemerken wir dies auf jeden Fall – keine „immanente Philosophie“. Diese letzte entwickelte beispielsweise Wilhelm Schuppe, der die Positionen des naiven Realismus vertrat und annahm, dass der Inhalt des Bewusstseins auch die Dinge selbst sind.

Wenn vor unserem denkenden Bewusstsein die Welt der Wahrnehmungen auftritt, geben wir ihr die Möglichkeit, unsere Urteilskraft anzusprechen, wobei wir hoffen, objektives Wissen zu erlangen. In uns beginnt dann ein gewisses Organ zu wirken, dem sich auch die zweite Hälfte der Wirklichkeit offenbart. Erst wenn wir beide Hälften erworben haben, erfahren wir die Befriedigung über das erlebte Weltbild. Dabei steht das Wahrgenommene „im Original“ vor uns. Indem es uns erscheint, vollbringt es seine letzte Tat. Wenn wir über die Wahrnehmung nachdenken, beginnen wir einen Prozess, der ohne unsere Beteiligung nicht zustande kommen kann; wir erfassen diesen durch und durch und durchdringen mit ihm das rätselhaft vor uns stehende Panorama der Wahrnehmungen. Dann wird die Wahrnehmung für uns ebenso durchsichtig wie der Gedanke. Daraus folgt, dass „ein Prozess der Welt... nur dann als von uns ganz durchdrungen (erscheint), wenn er unsere eigene Tätigkeit ist. Ein Gedanke erscheint als der Abschluss eines Prozesses, innerhalb dessen wir stehen.“ (Ebenda, S. 162.) Der Gedanke offenbart uns jenen Teil der Wirklichkeit, der nicht mit den niedrigeren Sinnesorganen erfasst werden kann.

Aus der Position des Evolutionismus heraus haben wir gezeigt, wie und wo dieser Teil der Wirklichkeit entsteht (vgl. Abbildungen 14 und 23). Eine gewisse Peripherie oder Grenze des Weltalls erleben wir, wenn wir begonnen haben zu reflektieren. Doch ist die Reflexion keine leere Widerspiegelung; in ihr wird der Anfang der Rückkehr des Subjekts zum Urquell des Seins gelegt. Im Prozess der Entwicklung erzeugte dieser Urquell eine extreme Form der Verdichtung. Jeder Stoff, sagt Rudolf Steiner, ist eigentlich ein konzentrierter, zusammengeballter Weltprozess (siehe GA.343, S. 43). Aus diesem Grund birgt das in Wahrnehmungen gegebene Weltall in sich das ganze Geheimnis der Weltenwerdung, und deshalb gibt es nichts Geistiges, das nicht auf diese oder jene Art in der sinnlichen Realität zutage träte. Der Mensch ist ein Produkt der Natur, doch darüber hinaus hat sich in ihm die Fähigkeit entwickelt, die *sinnliche* Phänomenologie sowohl der Formen als auch des Lebens und des Bewusstseins zu erleben – eine Fähigkeit, die nicht einmal den göttlichen Wesen der Hierarchie gegeben ist.

4. Das Göttliche und das Abstrakte

Wir können uns das auf Abb. 23 Dargestellte als eine Art weltumspannende „Ausatmung“ des Weltenwesens vorstellen, mit der zusammen dieses auch sich selbst ausgeatmet hat, wobei es sich mit der durch ihr „Ausatmen“ erzeugten Vielfalt der Erscheinungen als Wesenheiten der Welt identifizierte. Ganz an der Peripherie dieser „Ausatmung“ erwuchs allmählich eine Schöpfung, welche dazu fähig war, die Vielfalt der Erscheinungen wiederum zu einer idealen Einheit zusammenzuführen. So erhält die Gottheit der Welt die Möglichkeit, durch den Menschen gewissermaßen sich selbst *von außen* anzuschauen, sich in sich zu objektivieren. In der Evolution der Welt war dies von ihrem Anfang an als Ziel und Gesetz ihrer Werdung vorhanden, das zur Bildung des Ich-Bewusstseins im Menschen führte.

Wir haben früher betrachtet, wie noch vor dem Beginn des Evolutionszyklus, in dem diesem vorausgehenden Großen Pralaya, der Erste Logos sich gewissermaßen in sich selbst widerspiegelt, wobei er das ihm eigene Allbewusstsein *außerhalb seiner selbst*, in seiner wiedergespiegelten Gestalt, mit Leben ausstattet. So entsteht der Zweite Logos. Seither wird die Einheit der Welt im Ersten Logos bewahrt; durch die Tätigkeit des Zweiten Logos in der Schöpfung streben Bewusstsein und Leben allmählich auseinander und erreichen ihren extremen Gegensatz im Menschen. Um eine solche „Peripherie“ der Welt wieder zur Väterlichen Einheit zurückzuführen, musste der Sohn das größte aller Opfer darbringen: Er musste in die Welt des Andersseins hinuntersteigen und dem Menschen den Weg „zum Vater“ weisen, zur Einheit von Bewusstsein und Leben. Die Einheit der übrigen Welt ist im Vater vorhanden; sie verblieb unerschütterlich, doch ohne individuelles menschliches Selbstbewusstsein. Indem Christus das Mysterium von Golgatha durchlitt, stellte er im Menschen die Einheit von Bewusstsein und Leben wieder her. *Gott wurde auch dem individuellen Geist des Menschen immanent*, nur erfordert diese Tatsache, da sie im Ich-Phänomen wurzelt, vom Menschen eine freiwillige Anerkennung und Annahme. Dies ist die Erscheinung des übernatürlichen Charakters. Uns liegt eine Aufzeichnung Rudolf Steiners vor, in der es heißt, die Verkündigung des Zweiten Logos laute wie folgt: „Ich bin All“; das Allbewusstsein der Väterlichen Einheit jedoch könne als „All ist All“ definiert werden (GA.89, S. 210).

Rudolf Steiner verteidigte entschlossen den Standpunkt, es gebe keinen über der Welt stehenden Gott; Gott habe sich voll in die Welt ergossen, doch natürlich nicht allein in ihre sinnliche Modifikation. *Er wurde der Welt als einheitlicher, sinnlich-übersinnlicher Realität immanent*. Diese besteht aus verschiedenen Stufen, und Gott ist auf ihnen in unterschiedlicher Form vorhanden. Die Immanenz Gottes in der Welt der Hierarchien, also mächtiger Ich-Wesen, kommt darin zum Ausdruck, dass sie hohe schöpferische Wesen sind. Andersgeartet ist die Immanenz Gottes in der geschaffenen Natur.

Die Immanenz Gottes in der Welt drückt sich darin aus, dass die ganze Welt ein Individuum ist und die Personifizierung des Ich-Bewusstseins in ihr ihre Glieder sind (siehe Abbildungen 17, 25a,b,c). Dieses Individuum setzt seine Werdung fort, es ist in den Grenzen des Evolutionszyklus noch nicht vollendet. Sein Ich-Bewusstsein ist noch nicht unmittelbar in die Naturreiche eingegangen und wirkt in ihnen in der Gestalt der Naturgesetze, als Urphänomen und als Typus. Der Mensch besitzt sein Ich-Bewusstsein in sich, doch fehlt diesem das Leben.

Erkennt der Mensch das Naturgesetz, das Urphänomen, den Typus, das Ich, so erkennt er Gott in der Welt; er erkennt *das Wesen der Welt*, das Geist ist, welcher sich im Denken in Gestalt von Begriffen und Ideen offenbart. In der Anschauung der Ideen erlebt der Mensch die Göttliche Offenbarung.

Die besten Geister des deutschen Idealismus, darunter auch Kant, haben sich mit der Frage abgequält: Wie kann man die Wahrheiten der Offenbarung in Wahrheiten der Vernunft umwandeln? Die Anthroposophie hat die Antwort auf diese Frage er-

teilt. „Das Wesen eines Dinges erforschen“, schreibt Rudolf Steiner in dem Artikel „Goethes Erkenntnistheorie“, „heißt, im Zentrum der Gedankenwelt einsetzen und aus diesem heraus arbeiten, bis uns ein solches Gedankengebilde vor die Seele tritt, das uns mit dem erfahrenen Dinge identisch erscheint. Wenn wir von dem Wesen eines Dinges oder der Welt überhaupt sprechen, so können wir also gar nichts anderes meinen, als das Begreifen der Wirklichkeit als *Gedanke*, als *Idee*.“ (GA.1, S. 162.)

In diesem Sinne ist die Idee eine, während die Begriffe eine Vielheit bilden. Gegenüber Moses sagte die Idee im brennenden Dornbusch über sich: „Ich bin der ICH BIN.“ Hier wurzeln die Ursprünge des Monotheismus sowie des Polytheismus. Die Alten erlebten die geistige Welt als Vielfalt von Gedanken-Wesenheiten. In Christus ergoss sich das einheitliche Wesen der Welt der Idee auf die physische Ebene. Deshalb sagt Christus: „Ich und der Vater sind eins“; gleichzeitig ist Christus das Leben der Welt. Deswegen, so erklärt Rudolf Steiner, heißt sich als Christen erleben: „Die Weltgedanken im eigenen Ätherleib ätherisch auskristallisieren lassen. Dazu muss kommen: dem Weltwillen gemäß denken, d.h. den Eigenwillen im Astralleib astralisch dem Weltenwillen übergeben und so den Logos in Christus anerkennen, so dass der Christus schöpferisch (in uns; d.Verf.) wird.“ (A.3, 1928.) So ist die esoterische Seite des Denkens und die innere Technik des Übergangs vom abstrakten zum mit Wollen durchdrungenen reinen Denken, zum Denken im substantiellen Ich.

* * *

Das abstrakte Denken ist mit dem Leben der Nerven, mit dem Kopf verbunden. Das „ich“ des abstrakten Denkens ist den Gesetzen des Lebens feind, da es nicht dazu fähig ist, Substanzen umzuwandeln. Deshalb fällt der Mensch in seinem Nervensystem, seinem Kopf aus dem Weltall heraus. Diesen Prozess begann bereits Aristoteles zu erleben. Zur Römerzeit wurde das Abstrakte dermaßen stark, dass es zum Begriff des Bürgerrechts führte. Das Nichtsein im Denken verlieh dem Menschen das Gefühl, im Weltall werde so ein Platz frei, der ihm und nur ihm allein gebühre. Anfangs verwirklichte sich dieses, sagen wir, „seltsame“ Selbstsein aufgrund des Absterbens des physischen Leibs, doch ist es nicht illusorisch, weil es imstande ist, den individuellen Willen zur Wirkung zu bringen.

Das abstrakte Denken zieht zweierlei Folgen nach sich. Die erste besteht darin, dass die abstrakten Ideen durch Prozesse im physischen Leib, die beim Denken entstehen, auch auf den Ätherleib (auf die Lebensprozesse), auf die Elemente des Willens einwirken und Handlungen erzeugen, die durchaus nicht immer mit der Erfahrung der Wahrnehmungen in Übereinklang stehen. Dieses Denken ist egozentrisch und einseitig; man darf es nur mit großer Vorsicht auf das praktische Leben anwenden. Bei seiner Charakterisierung lässt sich folgendes sagen: Es geht am Gängelband der individuellen sinnlichen Wahrnehmung und ist gleichzeitig in der Lage,

dessen Rolle zu schmälern; es verwirft den Geist und spiegelt letzten Endes nur das wieder, was bei uns die Sinneswahrnehmungen auslösen. Mit einem Wort: Es ist anthropomorph, doch im negativen Sinne dieses Wortes: Es ist in erheblichem Maße durch das Instinktive bedingt. In seiner Substanzlosigkeit trägt es gleichwohl zum teilweisen Heraustreten des Ätherleibs bei (aufgrund des Absterbens der Nervenzellen), besonders im Kopfbereich. Dies ist die zweite Folge, welche zu positiven Zwecken ausgenutzt werden kann: Indem er abstrakt denkt, führt der Mensch eine geistige Existenz, selbst wenn er diese Tatsache bestreitet.

Jeder Gedanke, selbst der abstrakteste, hat – so sagt Rudolf Steiner – im Geist sein Gegenbild als Geisteswesenheit. Diese bildet auch den Stoff des Gedankens. In uns entsteht lediglich sein Abdruck, und diesen Abdruck der geistigen Wesenheit „nennt man den abstrakten Gedanken“ (GA.93a, 12.10.1905.) Dieser Art ist beispielsweise „das reine Sein“. Für den Philosophen ist es „der Abdruck“, in Wirklichkeit jedoch ist es das Sein der intelligiblen Welt, ohne Beziehung mit der sinnlichen Welt.

Indirekt, in Abbildern (Abdrücken), ist dem menschlichen Bewusstsein im Grunde alles Sein des Weltenbewusstseins gegeben, das in der Evolution der Welt als Gesamtheit der Geisteswesen wirkt. Bewusst in Abstraktionen zu leben begann der Mensch während der Epoche des Alten Testaments. Damals nannte man dies „Leben im Gesetz“ (vgl. GA.186, 7.12.1918). Dieses Leben im Gesetz trug religiös-sozialen Charakter und war noch in größerem Umfang mit dem rhythmischen als mit dem Kopfsystem des Menschen verbunden. In der Neuzeit, besonders ab dem 15. Jahrhundert, bemächtigte sich das abstrakte Denken des gesamten Menschen.

Im Altertum erschien der spezifische Charakter des abstrakten Denkens mit besonderer Eindringlichkeit in Platons Traktat „Der Staat“. Heutzutage entwickelt man anhand des abstrakten Denkens die materialistische Naturwissenschaft, die mathematische Logik, das Computer-“Denken“. Doch auch die ganze Sphäre des sozialen Lebens, die Gesellschafts- und Produktionsverhältnisse ist der Mensch auf der Grundlage abstrakter Denkschemen zu organisieren bestrebt. Ein solcher Geist trägt tatsächlich (im Sinne von Marx) einen „Überbau-Charakter“ im Menschen und spiegelt nur die Gesetze der anorganischen Welt wieder. Das Urphänomenale in der Welt aber bleibt ihm verschlossen. Er steht dem Leben fremd gegenüber.

* * *

Das Weltenbewusstsein ist reell. Über das Prinzip seines Wirkens im Menschen gibt es in einem der Notizbücher Rudolf Steiners einen interessanten Gedanken. Dort heißt es: „Die Vorstellungen, die an der Sinneswelt gewonnen werden, dürfen nicht auf das Innermenschliche, Geistige angewendet werden. Die Geisteswesen dürfen nicht von außen an den Menschen kommen. ... Mit dem geistigen Wesen soll nur innerlich (in Gedanken; d.Verf.) ein Verhältnis eingegangen werden.“

Von außen kommende Geistwesen verfolgen *ihre*, nicht menschliche Ziele“ (sagen wir, in den Naturgesetzen, in der Evolution der Arten; d.Verf.). (A.4, 1928.)

Bei diesen Aufzeichnungen geht es im Grunde genommen um die primären und sekundären Qualitäten, und zwar in Übereinklang mit dem, was wir bereits in Kapitel I über die Erstoffenbarung des Vaters gesagt haben. Nachdem sie zur Evolution geworden ist, wirkt diese Offenbarung in Richtung von der Vergangenheit auf die Zukunft. In entgegengesetzter Richtung wirkt der Heilige Geist, der dem Vater das vom Sohn Empfangene widerspiegelt. Aus der Wechselbeziehung von Vater und Geist entsteht die Vielfalt der Formen. Sie verdichten sich bis hin zum materiellen Zustand und bilden eine gewisse Art „Evolutionstrichter“, in den auch der Mensch „hineingleitet“, wenn er die Bande mit dem Geist zerreißt, doch dafür das gegenständliche Bewusstsein erhält (Abb. 69).

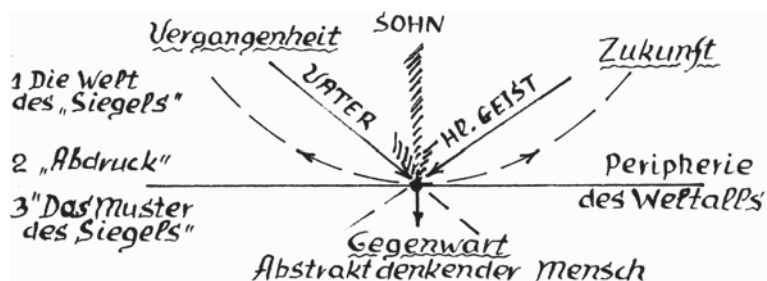


Abbildung 69

An der Peripherie des Weltalls treten die geistigen Gedankenwesenheiten, welche das Ziel haben, dem Vater seine Offenbarung wiederzugeben – d.h. die Welt innerhalb der göttlichen Dreieinigkeit zu vollenden –, tatsächlich von außen an den Menschen heran. In ihren Handlungen, sagt Rudolf Steiner, ist „das sich offenbarenden Manas (d.h. die Hypostase des Heiligen Geistes; d.Verf.)... das Gesetz“ (B. 78, S. 28), und sie besitzen in gewissem Sinne tatsächlich „ihr“ Ziel. Dessen Abdrücke erkennt der Mensch auch als Naturgesetze, die mit dem Menschen nichts zu tun haben: „Das Gesetz rettet die Welt, aber nicht den Menschen.“ (GA.343, Dok. Erg., S. 73.)

Die Geisteswesen führen die objektive Evolution der Welt, bewirken in ihr Metamorphosen, verdichten und vergeistigen Äonen. In dieser ihrer Tätigkeit ist der Mensch in gewissem Grad sozusagen „ein Nebenprodukt“ – hauptsächlich im Element des „ich“; deshalb können die Materialisten, welche das „ich“ zum bloßen Begriff erklären, auch nicht begreifen, worin der Sinn des menschlichen Daseins besteht. Dieser ist zweifacher Art. Als viertes Naturreich bildet der Mensch einen Bestandteil des Systems der Natur. Doch als *fünftes* Reich, als Reich des Geistes, der Freiheit, der moralischen Intuitionen, erwirbt der Mensch seinen Sinn in der Beziehung mit Christus. Diese Beziehung beginnt er schon in der abstrakten Sphäre zu entwickeln (ein besonders eindruckliches Beispiel dafür ist Hegels „Philosophie der

Religion“). Der abstrakt Denkende besitzt eine Neigung zur Universalisierung. Da nun die Naturgesetze der sinnlichen Realität immanent sind, erzeugt ihre Widerspiegelung im denkenden Bewusstsein die universale Immanenz des denkenden Bewusstseins in der Welt der Natur. Doch der abstrakt denkende Mensch entfremdet sich dem sinnlich erscheinenden Sein, seinem Wesen, und die Natur kann ihm dieses Wesen nicht wiedergeben. Dies kann einzig und allein Christus: Er kann dem im Anschauen denkenden Bewusstsein *Leben* verleihen, und zusammen mit diesem der *menschlichen Individualität einen universalen Sinn*. Der Mensch, der diesen aufgrund der uns bereits bekannten Entwicklungsgesetze verloren hat, identifizierte sich mit Naturnotwendigkeit mit den Formen des Seins, bis hin zu denen, in welchen der Geist stirbt. Dies drückt sich darin aus, dass er die ganze Kraft seines Intellekts auf die Verarbeitung der sinnlichen Realität aufwendet; da er nun nicht begreift, dass es ihm im niedrigeren „ich“ noch nicht vergönnt ist, diese wesenhaft zu verwandeln, nimmt er sie in den Dienst seiner nicht-geistigen Bedürfnisse; er beginnt ebenso fanatisch zu konsumieren, wie er in anderen geschichtlichen Perioden betete.

Rudolf Steiner sagt, von abstrakten Begriffen sei auch das Tier durchdrungen. Diese wirken in ihm als besonderer Instinkt, dank dem beispielsweise die Wespen lange vor dem Menschen das Papier „erfunden“ haben. Der Mensch kristallisierte aus der Beobachtung einer Vielzahl von Hunden den allgemeinen Begriff „Hund“ heraus. Der Hund aber beherrscht diesen Begriff von Natur aus und ist deshalb auch nicht in der Lage, sich von anderen Hunden zu unterscheiden. Man darf sich nicht darüber wundern, dass auch der abstrakt denkende Mensch immer mehr den Wunsch hegt, gleich seinem „lieben Vieh“ zu leben und nur ans Essen zu denken. Zu diesem Zwecke verwandelt er seine Abstraktionen in Maschinen. Für Hegel war der Einzelmensch abstrakt, der Gebrauchsgegenstände herstellt, beispielsweise ein Zimmermann.

Um seine eigene Realität voll und ganz zu beherrschen, muss der Mensch den reflektierenden Geist des Denkens mit geistigem Gehalt erfüllen. Noch ehe ein echtes Anschauen entsteht, muss er die Welt der verstandesmäßigen Begriffe um die Geisterkenntnis bereichern, die Kenntnis dessen, dass hinter den Formen der sinnlichen Welt Geisteswesen stehen. Um zu ihnen vorstoßen zu können, heißt es den Vorhang der äußeren Sinne überwinden, und dazu ist es erforderlich, das Instrument der Erkenntnis zu metamorphosieren: vom abstrakten zum reinen, nicht von der physischen Körperlichkeit abhängenden Denken emporzusteigen.

Wenn der Mensch denkt, dann existiert er nicht, sondern lediglich sein Bild. So wird das Prinzip der Freiheit begründet. Die Freiheit selbst wird in reinen Gedanken als umgewandelte Selbstheit errungen. Das intellektuelle Leben des Denkens ist das abgestorbene Leben der Gefühle und Wahrnehmungen, denen in der alten Zeit, wenn auch nur verschwommen, nicht individualisiert, das Anschauen der intelligiblen Wesen sich erschloss. Heutzutage ist die Notwendigkeit entstanden, tote Gedanken von neuem mit dem Gefühl zu beleben – doch jetzt auf individueller Grundlage

–, sie in das höhere, reine Gefühl zu verwandeln und sie als nächster Schritt mit dem *Willen* zu identifizieren. Gerade in diesem Sinn führt der Sohn den Menschen zum Vater. Entsprechend offenbart sich uns der Weltgeist dann anders – nicht an der Peripherie und in der Widerspiegelung, sondern gleichfalls auf dem Wege zum Vater, indem er uns (sophienhaft) über den Sohn lehrt – den wahren Heiland, der von außen gekommen ist, durch den Vorhang der äußeren Sinne, um uns von innen zu beleben.

* * *

Die Einheit von Mensch und Welt lässt sich als Einheit von Mensch und Gott verstehen. Diese Einheit ist dynamisch und evolutionär. Eigentlich erweist sich auch der Prozess der Erkenntnis als eine der Stufen der Evolution – die letzte auf ihrem Weg, der vom Geist zur Materie führt. Die hier dominierende Gesetzmäßigkeit besteht – wie es Rudolf Steiner beschreibt – darin, dass „erst aus dem Leben der Umgebung selbständige Wesenheit sich absondert; dann in dem abgesonderten Wesen sich die Umgebung wie durch *Spiegelung* (Hervorhebung d.Verf.) einprägt und dann dies abgesonderte Wesen sich selbständig weiter entwickelt“ (GA.13, S. 191). Diesem Prinzip ist auch die Evolution des Bewusstseins untergeordnet, die sich nun bereits im aufsteigenden Strom vollzieht, welcher sich von der Reflexion zur Anschauung hin bewegt. Der widerspiegelnde Charakter des Denkens lässt sich auch als eine Methode des Sich-Trennens bezeichnen, des Sich-Absonderns von der „Umwelt“, die für den geistigen Menschen die Gruppenform des Bewusstseins ist. Eine echte selbständige Entwicklung erfährt der Mensch jedoch erst, wenn er über die ideelle Wahrnehmung verfügt.

Das anschauende Denken erwirbt von neuem bildlichen Charakter, da die den Menschen umgebende geistige Welt aus Gedankenwesenheiten besteht, die über eine Gestalt verfügen, d.h. über Form und Bild. Bildlichen Charakter trägt alles von ihnen Geschaffene. Rudolf Steiner sagt: „Denn aus Bildern ist alles geschaffen, Bilder sind die wahren Ursachen der Dinge, Bilder liegen hinter allem, was uns umgibt, und in diese Bilder tauchen wir ein, wenn wir in das Meer des Denkens eintauchen. Diese Bilder hat Plato gemeint... diese Bilder hat Goethe gemeint, wenn er von seiner Urpflanze sprach. Diese Bilder findet man im imaginativen Denken.“ (GA.157, 6.7.1915.) In der Imagination erfährt der Mensch Erlebnisse, welche in vielem den von der sinnlichen Wahrnehmung erzeugten gleichen. In ihr erfolgt die Rückkehr zum alten Prinzip der Widerspiegelung als Beziehung, in dem *substantielle Einheit* herrscht. Eine ähnliche Beziehung, wenn auch grob materialisiert, findet bei der Nahrungsaufnahme sowie beim Atmen statt. Die sinnlichen Wahrnehmungen sind eine verfeinerte Form des Atmens.

Im Äon der alten Sonne strömte in die menschlichen Monaden die sie umgebende Wärmesubstanz ein und aus, was einer dumpfen Wahrnehmung ähnlich war, in der im Keimzustand auch die Atmungs- und Ernährungsprozesse enthalten waren.

Auf dem alten Monde treten die Atmung und Ernährung schon getrennt auf, doch bleiben sie ihrem Charakter nach einander ähnlich. Sie erzeugen in dem noch nicht individualisierten Astralleib des Menschen die Keime der Empfindungen, Gefühle. Durch die Beziehung mit der Umwelt hielt in die menschlichen Monaden auch die geistige Welt Einzug, brachte in den Menschen seine Bilder-Wirkungen ein und hielt sie in der Widerspiegelung zurück. Durch diese Widerspiegelungen der geistigen Bilder wurde der Mensch ja von innen geformt, wobei er selbst zu ihrer Widerspiegelung wurde. Solcher Art war der Ursprung des Bilderbewusstseins des Menschen. Damals stand der Vorstellungsprozess der Fortpflanzung nahe. Später, als sich im Menschen die Vorstellungen übersinnlich festzusetzen begonnen hatten, trennten sie sich. Und all diese Prozesse, die stufenweise zur Bildung des Homo sapiens in der Gesamtheit von Körper, Seele und Geist führten, sind bestrebt, sich im Punkt seines individuellen Ich zu metamorphosieren und, indem sie „auf die andere Seite“ hinübertreten, sich im Sein der Gedankenwesenheiten des individuellen menschlichen Geistes zu wiederholen.

* * *

Die Welt wurde nicht sofort mit Bildern erfüllt. Anfangs ergoss die universale Wesenheit, welche über die höchste Selbstlosigkeit verfügte, einfach ihr Wesen in die Welt. Dies war der Erste Logos. In Bildern ergoss sich der Zweite Logos in die Welt. Dank ihm erfüllte sich die Welt mit Bildern, Farben, Licht. Der Dritte Logos ließ sein Wesen selbstlos durch die ganze Welt erklingen, und in ihm klangen der Erste und der Zweite Logos mit (siehe GA.266/1, S. 18 ff.). In der Genesis heißt es dazu: „Der Geist Gottes schwebte über den Wassern“, d.h. durchdrang mit seinem Rhythmus die entstehende Welt; weiter ertönte es: „Es werde Licht. Und es ward Licht.“ So objektiverte sich der Erste Logos, was für die Wesen der Hierarchien den Erwerb des Bildes bedeutete. All dies begann sich bereits im Äon des alten Saturn zu vollziehen.

Im heutigen Stadium der Entwicklung haben die früheren höchsten Prozesse und Erscheinungen dazu geführt, dass der Mensch – „das Ebenbild Gottes“ – durch Ernährung und Atmung in Beziehung zur groben Materie trat. Auf eine feinere Art atmet und ernährt er sich mit der geistigen Luft und Nahrung: indem der Mensch Vorstellungen bildet und religiöse sowie ästhetische Erlebnisse erfährt. Und erst im abstrakten Denken hörte er auf, auf irgendeine Weise zu atmen; deshalb erwuchs seinem individuellen Geist eine Grenze. Auf deren anderer Seite ist nichts mehr – keine Bilder, mit denen man in eine wie auch immer geartete Beziehung treten könnte. Dieser Zustand erinnert tatsächlich an den Zustand des einheitlichen Gottes vor der Erstoffenbarung, wobei er ihm freilich diametral entgegengesetzt ist.

Eine Art Schatten von Bildlichkeit kommt im abstrakten Denken wohl zum Ausdruck, gehört diesem jedoch nicht an. Er gehört den Gedankenwesenheiten, die ihre Schatten in unser Bewusstsein werfen. Doch da der Mensch ein ganzheitliches We-

sen ist, das in der Einheit von Wahrnehmung und Denken lebt, hatte Eduard Hartmann recht, wenn er meinte, in jedem beliebigen Denken bleibe etwas von den sinnlichen Erfahrungen der Farbe, des Klangs etc. bewahrt. Ausführlicher werden wir uns dieser Frage etwas später zuwenden, wobei wir die Esoterik des Denkprozesses zur Hilfe ziehen werden; vorderhand verweisen wir auf eine Reihe von Mitteilungen Rudolf Steiners, in denen er davon spricht, dass auf jede Sinneswahrnehmung aus dem Inneren des Menschen ein Gegenstoß seitens der Ideen erfolgt. Wenn wir uns den Sinnen – und folglich auch den Bildern – hingeben, leben wir in der Ätherwelt. Die Bewegung aus dieser Welt verläuft in unseren Ätherleib, dann in unseren physischen Leib, wo sie durch den Gegenstoß der Ideen „gestaut“ wird. So wird die ätherische, lebendige Bewegung – diese drückt sich im Blutkreislauf aus – gewissermaßen „abgelähmt“ und durch den physischen Leib der Nerven abgetötet. Als Ergebnis sehen wir physisch: Wir sehen physische Bilder statt geistiger (vgl. GA.198, 10.7.1920; GA.206, 12.8.1921.)

Der bereits beschriebene Prozess bringt auch den Astralleib in Tätigkeit (wie dies bereits im Äon des alten Mondes der Fall war): Die Prozesse des Atmens, des Sich-Ernährens sowie schließlich der Wahrnehmung werden in unserem Astralleib von Begierden, Sympathien und Antipathien begleitet; dort treten auch die Instinkte zutage; es entstehen Antriebe zum Handeln. All dies führt stufenweise zur Durchdringung eines Teils des Astralleibes mit menschlichem Bewusstsein, und aus diesem bildet sich die Empfindungsseele. Alle Prozesse in ihr nehmen bildlichen Charakter an und formieren uns von innen. Ihre Grundursache – die äußerlichen Einwirkungen – ist die grobe sinnliche Realität, der sich der Mensch nicht vollständig hingeben dürfte. Ihr Wirken in ihm trägt auch abtötenden Charakter, was in uns Antipathie erzeugt, deren Erscheinungsformen die *Reflexion* und das abstrakte Denken sind.

Wenn der Prozess des Atmens nicht mit groben Begierden belastet ist, bleibt im Blut mehr Sauerstoff erhalten; die Bedrohung für den menschlichen Körper wird geringer, und im Astralleib entsteht Sympathie. Der physische Leib leistet dem Strom der Wahrnehmungen dann schwächeren Widerstand, und in uns beginnt das bildliche Denken die Oberhand zu gewinnen. Der Mensch findet nun in seinem Herzen die Fähigkeit, die Abstraktionen mit Erlebnissen zu beleben. Dabei geht es nicht etwa um die sinnliche Anschaulichkeit, sondern um eine geistige Belebung, wo dem Erkennenden anfangs geistige Symbole Hilfe leisten können. Mit ihrer Hilfe kann man aus der Empfindungsseele zu den höheren Regionen der Seele emporsteigen.

Dem Menschen ist die Sinnlichkeit zweifacher Art eigen: die niedrigere, die Abstraktionen gebärt (jene des Materialismus, des Konsums etc.), sowie die höhere, gereinigte. Sowohl erstere als auch letztere bilden im Astralleib beständig Bilder, welche sich von unseren Erlebnissen absondern und in der Seele bleiben, wobei sie ihre Organe formen. Deswegen ist die Seele der Körper der Bilder, in dem unser Ich wirkt. Auf der anderen, geistigen Seite formt die hohe Hierarchie der Geister

der Form, die im Grunde genommen das irdische Äon geschaffen hat, heute wie schon in der Vergangenheit ihre Absichten ebenfalls in Bildern. Ihre Offenbarung ist die Hierarchie der Engel, dank denen die Bilder der Elohim in unseren Astralleib eingehen. Mit eindrücklicher Kraft und Spiritualität gelangte dies in der christlichen Ikonenmalerei zum Ausdruck, durch die der imaginative Kosmos des auf die Erde niedergestiegenen Gottes von sich kündete.

Der heutige Mensch, der sich dem bildlichen Denken zuwendet, beginnt an der Schöpfung der Zukunft teilzunehmen. Von den Bildern der äußeren Wahrnehmungen und der niedrigeren Sinnlichkeit obliegt es ihm, zur höheren, imaginativen Bildhaftigkeit emporzusteigen. *Auf halbem Wege zu ihr entsteht das ideelle Anschauen.*

5. Die reine Aktualität des Denkens

Ziehen wir ein Fazit der in diesem Kapitel angestellten Betrachtungen. Das Welten-Urwesen, der bildlose Anfang der Welt, der „unbewegliche Beweger“, erwirbt beim Prozess der Schöpfung eine Gestalt, ein Bild, offenbart sich als Vielfalt von Bildern: schöpferischer Gedankenwesenheiten. Ihre Opfertätigkeit in der Welt schafft ein Objekt: das materielle Weltall – das Bild der schöpferischen hierarchischen Subjekte.

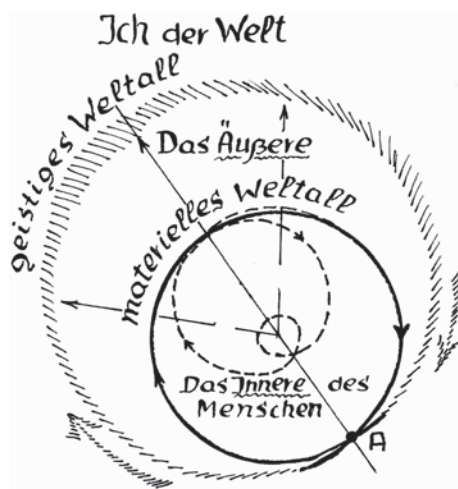


Abbildung 70

Im materiellen Weltall *verinnerlicht* sich die Göttliche Urwesenheit, das Absolute, und nimmt schließlich den Charakter von Begriffssystemen (Weltanschauungen) im Menschen an. Als Folge dieser Verinnerlichung entstand in der Welt eine Beziehung zwischen dem Inneren und dem Äußeren, eine Beziehung zwischen dem grenzenlosen Welten-Ich und dem punktförmigen Egozentrum im Menschen, seiner niedrigeren „ich“-Frucht der sinnlichen Wahrnehmungen und Gedanken (Abb. 70).

Innerhalb des sinnlichen Weltalls vollzieht sich mit der Entwicklung des Menschen noch eine Verinnerlichung. Diesmal, so können wir sagen, wiederholt sich

die große Lemniskate der Welt im Verhältnis Natur – Mensch. Das sinnliche Weltall verinnerlicht sich in der geistig-seelischen Welt des Menschen. Auf diese Weise hebt es sich auf, denn das Innere des Menschen kann sich im „Äußeren“ des geistigen Weltalls direkt objektivieren. So muss sich im Grunde fortan auch die Vergeistigung der Natur vollziehen. Doch das niedrigere, kleine „ich“ ist nicht in der

Lage, diese Aufgabe zu vollbringen. Es muss selbst zugunsten des Höheren Ich aufgehoben werden.

Ein unreifer Mensch, der sein kleineres „ich“ aufhebt, verliert sich selbst, und darum ist es auch seine Aufgabe, es zu stärken und zu metamorphosieren. Die Stärkung besteht im weiteren Evolutionieren, bei dem der Mensch denselben Weg geht, auf dem er schließlich zur Persönlichkeit wurde. Genau diesen Entwicklungsweg schlägt auch die „Philosophie der Freiheit“ vor. Dem Menschen wird empfohlen, sich zu Beginn der grundlegenden *Erkenntnis* der sinnlichen Welt hinzugeben, welche verdichteter, in den Sinneswahrnehmungen gegebener Geist ist. Mit der Welt der Wahrnehmungen heißt es den reinen, doch substanzlosen Geist der Begriffe vereinen, wobei man in ihn auch das Wissen um die geistige Grundlage der Welt einbringt. So bescheren wir der Göttlichen Urgrundlage der Welt, die in ihrer Wirkung durch die Hierarchie von Bildern, die gleichzeitig Wesenheiten sind, vermittelt worden war und schließlich in uns abermals bildlosen, substanzlosen Charakter angenommen hat, die Möglichkeit, sich mit ihrem verinnerlichten Teil wiederzuvereinen – mit den sinnlichen Bildern der Natur. Die Natur schließt die Göttliche Substanz in sich; sie ist uns in Wahrnehmungen gegeben, und wenn wir mit ihr auch nur einen Schatten des echten Weltengeistes vereinen, stellen wir die ursprüngliche Einheit der Welt wieder her und heiligen dadurch das Sein.

Die Naturerkenntnis muss ethisch werden und wird diesen Schritt irgendwann unvermeidlicherweise auch vollziehen; der gelehrte Forscher wird seinen Labortisch als etwas Altarähnliches oder schlicht als Altar empfinden. Der Goetheanismus geht bereits so vor, indem er in die Vorstellungen von der Natur das Übersinnliche einbringt. Dann nimmt der Mensch, der sich auf das Übersinnliche hin bewegt, die Natur mit, und zwar in um so größerem Maße, je mehr er die Sinneswahrnehmungen überwindet. Das Denken wird dann rein. Unter Anlehnung an Aristoteles kann man es als „reine Aktualität“ bezeichnen. Ihr kann der Mensch, im Gegensatz zum Unbewussten, Form verleihen, und zwar dank der Identifizierung des Denkens mit dem reinen Willen, der lediglich auf sich selbst ausgerichtet ist. Ähnlich der Selbstreflexion kann man Selbst-Willen entwickeln. In diesem Willen offenbart sich nicht der Welten-Geist, sondern der Welten-Wille – der Wille des Vaters, aus dem alles Seiende geschaffen ist.

Den Willen muss man bereits ins abstrakte Denken einzubringen versuchen. Schon bei einem guten Dialektiker löst sich das Denken vom Objekt und lebt von der Selbstwahrnehmung seiner eigenen Dynamik, wodurch die Notwendigkeit des physisch-materiellen Körpers als Stütze des Selbstbewusstseins allmählich entfällt. Der Wert des abstrakten reinen Denkens besteht darin, dass wir es *vollziehen*. Doch die Dialektik kann man ideell als Selbstbewegung der Weltenidee anschauen. Deshalb war Hegel in der Logik Universalist.

Das abstrakte Denken ist mit dem Astralleib verbunden. Im Anfangsstadium des Abstrahierens erstrecken sich gewisse feine Fäden des geistigen Sinnes nach außen. Indem wir über das reine Sein nachdenken, erleben wir das Leben der Welt feinfüh-

lig mit. In unserem Sinn verschmelzen die „Obertöne“ verschiedener Stufen des Seins augenblicklich zu einem gewissen allgemeinen „Ton“. Wir vollziehen die astrale Ausatmung. Nach ihrer Überwindung vollziehen wir die astrale Einatmung, und dann tritt der reine Wille in Aktion. Der Prozess, der auf diese Art und Weise im Geist abläuft, geht mit einem Prozess im Körper Hand in Hand. Wir atmen Kohlenensäure aus, und zwar je mehr, desto abstrakter wir denken, und wir atmen Sauerstoff ein, welcher die Prozesse des Metabolismus, in denen der unbewusste Wille wirkt, erneuert. Der Akt des reinen Denkens steht in Verbindung mit dem Anhalten des Atems nach maximal möglicher Ausatmung.

Die reine Aktualität des Denkens erlaubt uns, das Bewusstsein zu behalten, wenn es jeglichen Inhalts entleert ist. In seinem höchsten Ausdruck ist dies ein Zustand des intuitiven Bewusstseins, in dem „alles in allem“ erlebt wird. Dies ist der Zustand des Nirwanas. Doch auf den anfänglichen Stufen wird durch das – nur sporadisch erlebbare – reine Denken das kleinere „ich“ gestärkt. Dieses erlaubt es uns, den Prozess der *Beobachtung des Denkens* zu beginnen, der allmählich in einen intuitiven übergeht, wenn wir in den Zustand der ideellen Anschauung eintreten. „Bei der Beobachtung des Denkens“, schreibt Rudolf Steiner, „durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach einer Idee dieses Geschehens zu forschen, denn dieses Geschehen ist die Idee selbst.“ (GA.6, S. 86.) Und sie ist auch das höhere Selbst des Menschen.

Indem der Mensch sein eigenes Denken in Erfahrung, in Wahrnehmung umwandelt, und indem er weiter darüber nachdenkt, schafft er in sich eine höhere Natur. Sein Denken beginnt sich auf das ätherische Hirn abzustützen; in der ätherischen Welt aber lebt das wahre bildliche Denken. Durch das reine Denken steigen wir zu den individualisierten Bildern empor, zu den *Bildern des Wesens*. Doch wo erlebt diese anfangs unser Ich, das zur Identifizierung mit ihnen gelangt? Es erlebt sie an den Gegenständen, die uns in Wahrnehmungen als sekundäre Qualitäten der Dinge gegeben sind. *Im Denken vollzieht sich, wenn wir es zum Objekt der Beobachtung machen, der Übergang von den primären zu den sekundären Qualitäten*, was Hand in Hand mit einer tiefgreifenden Metamorphose alles menschlichen Wesens geht. Im reinen Denken wird auch unser Ich zum Bild (vgl. A.7, 1929).

Nachdem wir die Schule der niedrigeren Bildlichkeit durchschritten und diese von der groben Sinnlichkeit gereinigt haben, vollziehen wir (hauptsächlich in der Bewusstseinsseele) den Austritt aus dem Sein der nicht-existenziellen Bildlichkeit, welche uns zu nichts zwingt. Die in uns entstehende höhere Bildlichkeit besitzt jedoch eine äußerst wichtige Besonderheit: Sie ist objektiv und subjektiv zugleich, allgemein und individuell. Etwas Ähnliches vollzieht sich, wenn wir, indem wir die Welt der Vorstellungen errichten, einzelne Objekte der Wahrnehmung aus der Gesamtheit des Weltenbildes herausgreifen. Indem wir im Anschauen denken, greifen wir mit unserem Ich einzelne übersinnliche Bilder aus der ganzheitlichen Ideenwelt heraus. Und diese Tätigkeit ist *weltumspannender Natur*, denn sie selbst ist Idee. Wir vollbringen sie mit unserem Ich auf ähnliche Art und Weise, wie wir in der

sinnlichen Welt erkannt haben – d.h. frei! So gelangt unsere Freiheit real zur Verwirklichung. Sie fußt auf dem von uns geschaffenen Gleichgewicht zwischen der zum realen Geist vorstoßenden Idee und der äußeren materiellen Wirklichkeit.

Dieses Gleichgewicht kann auch Einweihungscharakter annehmen. In diesem Fall spricht man von zwei Wegen ins Übersinnliche: vom äußeren (apollinischen), der durch den Vorhang der äußeren Sinne verläuft, und dem inneren (chthonischen, dionysischen), der in der Vertiefung in sich selbst besteht. In der Welt der Kultur vereinigen sich die beiden auf den Wegen der Kunst und des Denkens. Im seinem der Erkenntnistheorie Goethes gewidmeten Buch schreibt Rudolf Steiner, der Idee in der Wissenschaft entspreche das Bild in der Kunst. Sie sind identisch. Deshalb sprach Goethe nicht gerne von der Idee des Schönen. Das Schöne ist der sinnliche Abglanz der Idee, und in der Kunst manifestieren sich die verborgenen Gesetze der Natur. „Überwindung der Sinnlichkeit *durch* den Geist ist das Ziel von Kunst und Wissenschaft. Diese überwindet die Sinnlichkeit, indem sie sie ganz in Geist auflöst; jene, indem sie ihr den Geist einpflanzt. Die Wissenschaft blickt *durch* die Sinnlichkeit auf die *Idee*, die Kunst erblickt die Idee *in* der Sinnlichkeit.“ (GA.2, S. 133.)

„Die Philosophie der Freiheit“ verwirklicht eine Synthese von Wissenschaft und Kunst, wobei sie ihrer Gesamtheit das Gepräge religiöser Vertiefung verleiht – in dem Sinne, dass sie auf ihre Verbindung im Subjekt mit dem Göttlichen hinweist. Wenn wir richtig mit der „Philosophie der Freiheit“ arbeiten, „stehen wir vor der Welt so, dass wir uns sagen: gewiss, die Natur ist für uns entgöttert worden (materiell geworden; d.Verf.), ist amoralisch geworden. Aber wir Menschen als Denker über die Natur, wir fühlen – so wie wir sonst das Blut in unseren physischen Kopf hinein vernehmen, damit wir ein physisches Werkzeug des Denkens haben – wir fühlen gerade unser reinstes naturwissenschaftliches Denken zuletzt durchpulst aus unserem eigenen Inneren von den moralischen Intuitionen.“¹⁴⁶⁾

So laufen im Menschen Dinge zusammen, die durch seine Schuld zu weltumspannenden Gegensätzen geworden waren. Um sie wiederum zur Einheit zusammenzuführen, muss man mit der Erforschung des Einfachsten beginnen, so wie dies Rudolf Steiner tut, beispielsweise im Kapitel 4 der „Philosophie der Freiheit“, wenn er, nachdem er das Licht in unserem Auge gesucht, doch dort nicht gefunden hat, darlegt, dass wir es an den Gegenständen suchen müssen, wo wir es ursprünglich wahrgenommen haben. Doch parallel zum Erkennen muss man lernen, das Denken zu erleben; dies tun wir nun auch, indem wir uns dem folgenden Kapitel der „Philosophie der Freiheit“ zuwenden.

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 5. Das Erkennen der Welt

Das ätherische Denken verläuft nicht linear. Es hat mit Volumen, Formen, Bildern zu tun, die entstehen und vergehen, die ineinander überfließen, sich ineinander verwandeln. In den Zyklen dieses Denkens entwickelt sich die Idee allmählich (durch These, Antithese etc.), offenbart sich jedoch gleichzeitig dem Anschauen in ihrer Ganzheit. Um auf diese Weise denken zu können, muss der Gedankensinn in erheblichem Maße entwickelt sein. Wir werden seiner in immer größerem Umfang benötigen, wenn wir uns mit den letzten drei Kapitel des ersten Teils der „Philosophie der Freiheit“ auseinandersetzen. Im siebengliedrigen Zyklus seiner Kapitel gehen wir jetzt in den oberen Teil der Lemniskate über, wo das anschauende Denken vorherrscht. Es verleiht dem Charakter aller Elemente der Zyklen seinen Stempel, aus denen die Kapitel 5, 6 und 7 bestehen.

Im fünften Kapitel muss alles das Gepräge der Idee a posteriori im goetheanistischen Sinne tragen: *nach der Erfahrung des Anschauens*, die wir im Kapitel 4 hatten. Solcher Art ist auch die dialektische Triade des ersten Zyklus im Kapitel. Diese ist in seiner Gesamtheit das Ergebnis der vorhergehenden, durchaus nicht einfachen Beobachtungen und Selbstbeobachtungen. Deshalb ist sie nicht abstrakt, sondern gewissermaßen mit Erfahrung „durchtränkt“. Gleicher Art ist übrigens der dem gesamten Kapitel eigene Charakter. Dieses entsteht als Frucht des im Kapitel 4 vollzogenen Anschauens und steht im Widerspruch zu diesem, was sich bereits aus einer Gegenüberstellung der Bezeichnungen dieser Kapitel ergibt. Freilich ist dieser Widerspruch nicht abstrakter Natur; er entsteht, wie aus dem Inhalt des Buches hervorgeht, innerhalb des Menschen und erweist sich im Grunde als seine *persönliche* Angelegenheit. Gelöst wird er nicht in der Welt der Ideen, sondern *in der menschlichen Individualität*. Und genau so heißt das folgende, sechste Kapitel. Somit haben wir eine Triade von Kapiteln vor uns, dialektisch in der Form, existentiell im Inhalt, wenn es um die Erfordernisse des individuellen geistigen Lebens geht, sowie ontologisch vom Standpunkt der Erweiterung des Bewusstseins her. So gründlich wird im ganzen ersten Teil des Buches die gegenseitige Beziehung zwischen dem zweiten Teil (Kapitel 4) und dem dritten Teil (Kapitel 5-7) der Erkenntnis-Lemniskate errichtet. Doch eine ähnliche Beziehung haben wir auch in jedem Zyklus vor uns.

Kehren wir nun aber zum Zyklus I des Kapitels 5 zurück. In seinen ersten drei Elementen sehen wir das Bild eines Hauses vor uns. Dieses Haus ist die ganze zeitgenössische Zivilisation, die in ihrem ideellen Prinzip zutiefst desorientiert ist.

ZYKLUS I

- 1-2. Aus den vorhergehenden Betrachtungen folgt die Unmöglichkeit, durch Untersuchung unseres Beobachtungsinhalts den Beweis zu erbringen, dass unsere Wahrnehmungen Vorstellungen sind. Dieser Beweis soll nämlich dadurch erbracht werden, dass man zeigt: wenn der Wahrnehmungsprozess in der Art erfolgt, wie man ihn gemäß den naiv-realistischen Annahmen über die psychologische und physiologische Konstitution unseres Individuums sich vorstellt, dann haben wir es nicht mit Dingen an sich, sondern bloß mit unseren Vorstellungen von den Dingen zu tun. Wenn nun der naive Realismus, konsequent verfolgt, zu Resultaten führt, die das gerade Gegenteil seiner Voraussetzungen darstellen, so müssen diese Voraussetzungen als ungeeignet zur Begründung einer Weltanschauung bezeichnet und fallen gelassen werden. Jedenfalls ist es unstatthaft, die Voraussetzungen zu verwerfen und die Folgerungen gelten zu lassen, wie es der kritische Idealist tut, der seiner Behauptung: die Welt ist meine Vorstellung, den obigen Beweisgang zugrunde legt. (Eduard von Hartmann gibt in seiner Schrift «Das Grundproblem der Erkenntnistheorie» eine ausführliche Darstellung dieses Beweisganges.)
3. Ein anderes ist die Richtigkeit des kritischen Idealismus, ein anderes die Überzeugungskraft seiner Beweise. Wie es mit der ersteren steht, wird sich später im Zusammenhange unserer Ausführungen ergeben. Die Überzeugungskraft seines Beweises ist aber gleich Null. Wenn man ein Haus baut, und bei Herstellung des ersten Stockwerkes bricht das Erdgeschoss in sich zusammen, so stürzt das erste Stockwerk mit. Der naive Realismus und der kritische Idealismus verhalten sich wie dies Erdgeschoss zum ersten Stockwerk.

Wir haben früher dargelegt, dass die Individualisierung des Gedankens im sechsten Element abläuft. Doch aufgrund der Tatsache, dass wir die Prüfung durch das Anschauen bestanden haben, welches unser in Begriffen denkende „ich“ aufgehoben hat, ist unser individuelles Prinzip gestärkt worden, und deshalb werden im zweiten Teil der Lemniskate alle Elemente nun lebendiger, substantieller zum Ausdruck kommen. Die Stärkung des „ich“ ist übrigens gerade zur rechten Zeit erfolgt, weil seitens sämtlicher gegenwärtig existierender Anschauungen über die Natur der Wahrnehmungen und des Denkens zur Verneinung des „ich“ führende Attacken ausgehen. Dies ist besonders gut aus den Kapiteln 4 und 5 ersichtlich, aber auch aus den Elementen 4 und 5 des Zyklus I des Kapitels 5.

4. Wer der Ansicht ist, dass die ganze wahrgenommene Welt nur eine vorgestellte ist, und zwar die Wirkung der mir unbekanntem Dinge auf meine Seele, für den geht die eigentliche Erkenntnisfrage natürlich nicht auf die nur in der Seele vorhandenen Vorstellungen, sondern auf die jenseits unseres Bewusstseins liegenden, von uns unabhängigen Dinge. Er fragt: Wieviel können wir von den letzteren *mittelbar* erkennen, da sie unserer Beobachtung *unmittelbar* nicht zugänglich sind? Der auf diesem Standpunkt Stehende kümmert sich nicht um den inneren Zusammenhang seiner bewussten Wahrnehmungen, son-

dem um deren nicht mehr bewusste Ursachen, die ein von ihm unabhängiges Dasein haben, während, nach seiner Ansicht, die Wahrnehmungen verschwinden, sobald er seine Sinne von den Dingen abwendet. Unser Bewusstsein wirkt, von diesem Gesichtspunkte aus, wie ein Spiegel, dessen Bilder von bestimmten Dingen auch in dem Augenblicke verschwinden, in dem seine spiegelnde Fläche ihnen nicht zugewandt ist. Wer aber die Dinge selbst nicht sieht, sondern nur ihre Spiegelbilder, der muss aus dem Verhalten der letzteren über die Beschaffenheit der ersteren durch Schlüsse indirekt sich unterrichten. Auf diesem Standpunkte steht die neuere Naturwissenschaft, welche die Wahrnehmungen nur als letztes Mittel benutzt, um Aufschluss über die hinter denselben stehenden und allein wahrhaft seienden Vorgänge des Stoffes zu gewinnen. Wenn der Philosoph als kritischer Idealist überhaupt ein Sein gelten lässt, dann geht sein Erkenntnisstreben mit mittelbarer Benutzung der Vorstellungen allein auf dieses Sein. Sein Interesse überspringt die subjektive Welt der Vorstellungen und geht auf das Erzeugende dieser Vorstellungen los.

Der kritische Idealist kann aber so weit gehen, dass er sagt ich bin in meine Vorstellungswelt eingeschlossen und kann aus ihr nicht hinaus. Wenn ich ein Ding hinter meinen Vorstellungen denke, so ist dieser Gedanke doch auch weiter nichts als meine Vorstellung. Ein solcher Idealist wird dann das Ding an sich entweder ganz leugnen oder wenigstens davon erklären, dass es für uns Menschen gar keine Bedeutung habe, das ist, so gut wie nicht da sei, weil wir nichts von ihm wissen können.

Einem kritischen Idealisten dieser Art erscheint die ganze Welt als ein Traum, dem gegenüber jeder Erkenntnisdrang einfach sinnlos wäre. Für ihn kann es nur zwei Gattungen von Menschen geben: Befangene, die ihre eigenen Traumgespinste für wirkliche Dinge halten, und Weise, die die Nichtigkeit dieser Traumwelt durchschauen, und die nach und nach alle Lust verlieren müssen, sich weiter darum zu bekümmern. Für diesen Standpunkt kann auch die eigene Persönlichkeit zum bloßen Traumbilde werden. Gerade so wie unter den Bildern des Schlaftraums unser eigenes Traumbild erscheint, so tritt im wachen Bewusstsein die Vorstellung des eigenen Ich zu der Vorstellung der Außenwelt hinzu. Wir haben im Bewusstsein dann nicht unser wirkliches Ich, sondern nur unsere Ichvorstellung gegeben.

5. Wer nun leugnet, dass es Dinge gibt, oder wenigstens, dass wir von ihnen etwas wissen können: der muss auch das Dasein beziehungsweise die Erkenntnis der eigenen Persönlichkeit leugnen. Der kritische Idealist kommt dann zu der Behauptung: „Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt“ (vergleiche *Fichte*, Die Bestimmung des Menschen).

Der Leser, der das Erlebnis des Lebens des Gedankens vertiefen möchte, kann die Elemente 3, 4 und 5 herausgreifen und dabei den Gesichtswinkel verändern – *den Winkel des Anschauens*, – sie sich als gemischte, dialektisch-anschauende Triade bewusst machen, und dann im inneren Erleben mit der Triade der Elemente 4,

5 und 6 vergleichen. Der siebengliedrige Zyklus des Denkens ist vielfach (siebenmal) von Dreieinigkeiten durchdrungen, derart grundlegend wird in ihm das Gesetz der Entwicklung (die Siebenzahl) durch das universale Prinzip der Dreiheit bedingt (Abb. 71).

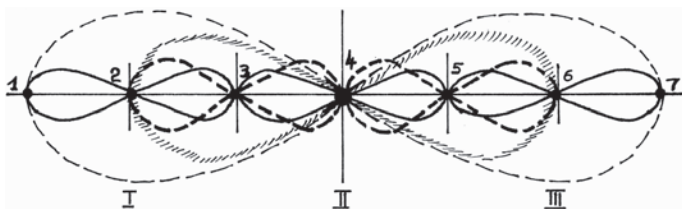


Abbildung 71

Da der ganze Dialog im Zyklus in dem Geiste geführt wird, dass fehlerhafte Vorstellungen vollumfänglich geäußert werden dürfen und sich als Ergebnis dessen ganz einfach „verflüchtigen“, darf es uns nicht verwundern, dass wir im Element 6 eine „Nicht-Individualisierung“ des Gedankens erhalten. Am Ende des Zyklus brauchen wir dann nur noch unsere Opponenten zu benennen und auf ihre gemeinsame Basis hinzuweisen.

6. Gleichgültig, ob derjenige, der das unmittelbare Leben als Traum zu erkennen glaubt, hinter diesem Traum nichts mehr vermutet, oder ob er seine Vorstellungen auf wirkliche Dinge bezieht: das Leben selbst muss für ihn alles wissenschaftliche Interesse verlieren. Während aber für denjenigen, der mit dem Traume das uns zugängliche All erschöpft glaubt, alle Wissenschaft ein Unding ist, wird für den andern, der sich befugt glaubt, von den Vorstellungen auf die Dinge zu schließen, die Wissenschaft in der Erforschung dieser «Dinge an sich» bestehen.
 7. Die erstere Weltansicht kann mit dem Namen absoluter *Illusionismus* bezeichnet werden, die zweite nennt ihr konsequentester Vertreter, Eduard von Hartmann, *transzendentalen Realismus* *).
- Diese beiden Ansichten haben mit dem naiven Realismus das gemein, dass sie Fuß in der Welt zu fassen suchen durch eine Untersuchung der Wahrnehmungen. Sie können aber innerhalb dieses Gebietes nirgends einen festen Punkt finden.

*) *Transzendental* wird im Sinne dieser Weltanschauung eine Erkenntnis genannt welche sich bewusst glaubt, dass über die Dinge an sich nicht direkt etwas ausgesagt werden könne, sondern welche indirekt Schlüsse von dem bekannten subjektiven auf das Unbekannte, jenseits des subjektiven Liegende (Transzendente) macht. Das Ding an sich ist nach dieser Ansicht jenseits des Gebietes der uns *unmittelbar* erkennbaren Welt, d. i. transzendent. Unsere Welt kann aber auf das Transzendente transzendental bezogen werden. Realismus heißt Hartmanns Anschauung, weil sie über das subjektive, Ideale hinaus, auf das Transzendente, Reale geht.

In Kapitel 5 verlassen wir die Anschauung, wobei wir versuchen, die in ihr wurzelnde Idee wahrzunehmen. Dies bedeutet, dass wir dem Gedankengang auch hier nichts aufzwingen. Sprechen muss das, was angeschaut worden ist. Dem entsprechen auch Inhalt und Stil des Kapitels 5. Ja, in unserem denkenden Geist sind wir nun aktiver geworden, doch nicht rein intellektuell, sondern anschauend. Kapitel 5, als eigenartige *Antithese* zu Kapitel 4, lebt den schöpferischen Kampf ihrer Teile. Und es ist dies ein Kampf des Wachstums, der Entwicklung. Wir *warten* gespannt darauf, dass seine Früchte offenbar werden. Mit besonderer Kraft muss dies im Gegensatz der Zyklen I und II zutage treten, der eine Projektion des Gegensatzes der Kapitel 4 und 5 darstellt.

Der erste Zyklus hat gezeigt, dass das Anschauen des Kapitels 4 uns den naiv-realistischen Charakter des transzendentalen Realismus offenbart hat. Warum war gerade er dermaßen wichtig bei der Analyse der Wahrnehmung? Die Antwort lautet: Darum, weil das ganze Problem des Anschauens uns mit der Frage konfrontiert: *Ist es dem selbstbewussten Geist immanent?* Und in dieser Frage erweist sich Kapitel 5 als entscheidend. Sein Zyklus II widmet sich in seinem dialektischen Teil dem Kampf der Hauptfrage des transzendentalen Realismus mit seinen Opponenten, deren Auffassungen und Schlussfolgerungen wir in Kapitel 4 betrachtet haben. Dies war das Gebiet der Psychologie und der Physiologie der Wahrnehmungen. Im Zyklus II wird dem Philosophen-Transzendentalisten die Möglichkeit geboten, *zweimal* mit ihm in Berührung zu geraten. Einer provisorischen Synthese steht hier nochmals die Antithese (2') entgegen, und als Ergebnis dessen wird die Synthese gestärkt (3'). Darauf weisen selbst die Formulierungen am Anfang beider Synthesen hin: „Ebensowenig kann sich der Philosoph...“. „In ähnlicher Weise muss der Philosoph...“. Doch die Stärkung der Synthese bedeutet im gegebenen Fall deren Zerstörung. Und dann dringt durch den Kampf der Gegensätze, die in sich selbst keinerlei Zukunft besitzen, etwas Neues durch – jene Grundidee, die man durch das Anschauen des Kapitels 4 wahrnehmen kann. Sie offenbart sich im Zyklus II *im Element 5*, d.h. am vom Standpunkt der zuvor erwähnten zahlenmäßigen Überlagerungen passendsten Ort.

ZYKLUS II

1. Eine Hauptfrage für den Bekenner des transzendentalen Realismus müsste sein: wie bringt das Ich aus sich selbst die Vorstellungswelt zustande?
2. Für eine uns gegebene Welt von Vorstellungen, die verschwindet, sobald wir unsere Sinne der Außenwelt verschließen, kann ein ernstes Erkenntnisstreben sich insofern erwärmen, als sie das Mittel ist, die Welt des an sich seienden Ich mittelbar zu erforschen. Wenn die Dinge unserer Erfahrung Vorstellungen wären, dann gliche unser alltägliches Leben einem Traume und die Erkenntnis des wahren Tatbestandes dem Erwachen. Auch unsere Traumbilder interessieren uns so lange, als wir träumen, folglich die Traumnatur nicht durch-

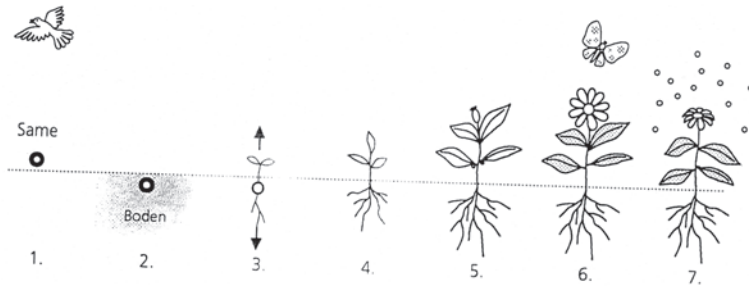
schauen. In dem Augenblicke des Erwachens fragen wir nicht mehr nach dem inneren Zusammenhange unserer Traumbilder, sondern nach den physikalischen, physiologischen und psychologischen Vorgängen, die ihnen zum Grunde liegen.

3. Ebenso wenig kann sich der Philosoph, der die Welt für seine Vorstellung hält, für den inneren Zusammenhang der Einzelheiten in derselben interessieren. Falls er überhaupt ein seiendes Ich gelten lässt, dann wird er nicht fragen, wie hängt eine seiner Vorstellungen mit einer anderen zusammen, sondern was geht in der von ihm unabhängigen Seele vor, während sein Bewusstsein einen bestimmten Vorstellungsablauf enthält.
- 2'. Wenn ich träume, dass ich Wein trinke, der mir ein Brennen im Kehlkopf verursache und dann mit Hustenreiz aufwache (vergleiche *Weygandt*, Entstehung der Träume, 1893), so hört im Augenblicke des Erwachens die Traumhandlung auf, für mich ein Interesse zu haben. Mein Augenmerk ist nur noch auf die physiologischen und psychologischen Prozesse gerichtet, durch die der Hustenreiz sich symbolisch in dem Traumbilde zum Ausdruck bringt.
- 3'. In ähnlicher Weise muss der Philosoph, sobald er von dem Vorstellungskarakter der gegebenen Welt überzeugt ist, von dieser sofort auf die dahinter steckende wirkliche Seele überspringen. Schlimmer steht die Sache allerdings, wenn der Illusionismus das Ich an sich hinter den Vorstellungen ganz leugnet, oder es wenigstens für unerkennbar hält.
4. Zu einer solchen Ansicht kann sehr leicht die Beobachtung führen, dass es dem Träumen gegenüber zwar den Zustand des Wachens gibt, in dem wir Gelegenheit haben, die Träume zu durchschauen und auf reale Verhältnisse zu beziehen, dass wir aber keinen zu dem wachen Bewusstseinsleben in einem ähnlichen Verhältnisse stehenden Zustand haben.
5. Wer zu dieser Ansicht sich bekennt, dem geht die Einsicht ab, dass es etwas gibt, das sich in der Tat zum bloßen Wahrnehmen verhält wie das Erfahren im wachen Zustande zum Träumen. Dieses Etwas ist das *Denken*.

So erhalten wir ein erstes, für die weitere Begründung der Freiheit äußerst wichtiges Resultat. Dieses stellt die (wenn auch noch nicht definitive) Antwort auf die Hauptfrage dar, die am Ende des Kapitels 1 aufgetreten war. Dieses Resultat erschloss sich uns, offenbarte sich uns wie durch eine Erleuchtung, doch nicht durch eine spontane, sondern durch eine mit Hilfe einer besonderen Methode herbeigeführte. Nun gilt es, dieses mit der Umgebung zu vereinen, aus der es entstand und in der es danach strebt, sich zu individualisieren. Die Individualisierung läuft auf die Enthüllung seiner besonderen Neuigkeit heraus. Das naive Bewusstsein (siehe Element 7 im Zyklus I) kann mit ihm im Grunde nichts anfangen. Doch dann verlassen wir ein solches Bewusstsein und betrachten die Rolle des Denkens bei der Ordnung der Wahrnehmungen und der Bildung der Vorstellungen von einem neuen Gesichtspunkt aus.

6. Dem naiven Menschen kann der Mangel an Einsicht, auf den hier gedeutet wird, nicht angerechnet werden. Er gibt sich dem Leben hin und hält die Dinge so für wirklich, wie sie sich ihm in der Erfahrung darbieten.
7. Der erste Schritt aber, der über diesen Standpunkt hinaus unternommen wird, kann nur in der Frage bestehen: wie verhält sich das Denken zur Wahrnehmung? Ganz einerlei, ob die Wahrnehmung in der mir gegebenen Gestalt vor und nach meinem Vorstellen weiterbesteht oder nicht: wenn ich irgend etwas über sie aussagen will, so kann es nur mit Hilfe des Denkens geschehen. Wenn ich sage: die Welt ist meine Vorstellung, so habe ich das Ergebnis eines Denkprozesses ausgesprochen, und wenn mein Denken auf die Welt nicht anwendbar ist, so ist dieses Ergebnis ein Irrtum. Zwischen die Wahrnehmung und jede Art von Aussage über dieselbe schiebt sich das Denken ein.

Beim Übergang zum Zyklus III muss man den Leser im voraus darauf hinweisen, dass Kapitel 5 aus acht Zyklen besteht, d.h. seine Oktave in sich selbst bildet. Doch indem man gewissermaßen „den Winkel des Anschauens“ ändert, kann man in ihm sieben Zyklen erleben. In diesem Fall bilden die Zyklen III, IV und V in ihrer Gesamtheit nur zwei Zyklen. Diese Alternative werden wir auf den Feldern des Textes der „Philosophie der Freiheit“ hervorheben, doch werden wir sie nicht speziell erörtern, sondern im Verlauf der grundsätzlichen Betrachtung lediglich einige Male berühren.



Zyklus III beginnt mit einer Diskussion zwischen dem von uns erarbeiteten Blick auf das Denken und dem naiven Realismus. Für diesen Blick ist die Position des naiven Realismus unannehmbar; er lehnt sie ab und entsteht zugleich dank ihrer Ablehnung. Ähnliches vollzieht sich in der Pflanzenwelt, wo der Schössling Boden und Samen organisch verneint, wodurch er sich zum Lichte vorkämpft. Wie wir wissen, heißt eine solche positive Verneinung in der Dialektik *Aufhebung*. Im Zyklus III gelangen wir zu einer Synthese, welche uns den wahren Platz des naiven Realismus zeigt. Wiederum ergibt sich hier eine Analogie zur Pflanzenwelt. Wie, so fragen wir, bewahrt sich der Samen im Schössling im aufgehobenen Zustand? Er bewahrt sich dadurch, dass er einfach mit der Zeit zur Pflanze wird, abblüht und einen neuen Samen hervorbringt (siehe Abb.). In unserem Fall bewahrt sich der aufgehobene naive Realismus dadurch, dass man gerade das Denken naiv-realistisch

betrachten muss. Doch in diesem Fall steigen wir zum *Ontologismus* des anschauenden Denkens empor. Auf welche Art und Weise dies im Kontext des Zyklus III vollbracht wird, kann man erkennen, wenn man seine Struktur und seinen Inhalt gesamthaft erlebt hat, ohne das Erleben mit zusätzlichen Kommentaren zu durchbrechen.

ZYKLUS III

1. Den Grund, warum das Denken bei der Betrachtung der Dinge zumeist über- Z.III'
sehen wird, haben wir bereits angegeben (vergleiche Seite 42 f.). Er liegt in (1.)
dem Umstande, dass wir nur auf den Gegenstand, über den wir denken, nicht
aber zugleich auf das Denken unsere Aufmerksamkeit richten. Das naive
Bewusstsein behandelt daher das Denken wie etwas, das mit den Dingen
nichts zu tun hat, sondern ganz abseits von denselben steht und seine Betrachtungen
über die Welt anstellt. Das Bild, das der Denker von den Erscheinungen der Welt
entwirft, gilt nicht als etwas, was zu den Dingen gehört, sondern als ein nur im Kopfe
des Menschen existierendes; die Welt ist auch fertig ohne dieses Bild. Die Welt ist
fix und fertig in allen ihren Substanzen und Kräften; und von dieser fertigen Welt
entwirft der Mensch ein Bild.
2. Die so denken, muss man nur fragen: mit welchem Rechte erklärt ihr die Welt (2.)
für fertig, ohne das Denken? Bringt nicht mit der gleichen Notwendigkeit die
Welt das Denken im Kopfe des Menschen hervor, wie die Blüte an der
Pflanze? Pflanzet ein Samenkorn in den Boden. Es treibt Wurzel und Stängel.
Es entfaltet sich zu Blättern und Blüten. Stellet die Pflanze euch selbst gegen-
über. Sie verbindet sich in eurer Seele mit einem bestimmten Begriffe. Warum
gehört dieser Begriff weniger zur ganzen Pflanze als Blatt und Blüte? Ihr
saget: die Blätter und Blüten sind ohne ein wahrnehmendes Subjekt da; der
Begriff erscheint erst, wenn sich der Mensch der Pflanze gegenüberstellt.
Ganz wohl. Aber auch Blüten und Blätter entstehen an der Pflanze nur, wenn
Erde da ist, in die der Keim gelegt werden kann, wenn Licht und Luft da sind,
in denen sich Blätter und Blüten entfalten können. Gerade so entsteht der
Begriff der Pflanze, wenn ein denkendes Bewusstsein an die Pflanze herantritt.
3. Es ist ganz willkürlich, die Summe dessen, was wir von einem Dinge durch (3.)
die bloße Wahrnehmung erfahren, für eine Totalität, für ein Ganzes zu halten,
und dasjenige, was sich durch die *denkende* Betrachtung ergibt, als ein solches
Hinzugekommenes, das mit der Sache selbst nichts zu tun habe.
4. Wenn ich heute eine Rosenknospe erhalte, so ist das Bild, das sich meiner (4.)
Wahrnehmung darbietet, nur zunächst ein abgeschlossenes. Wenn ich die
Knospe in Wasser setze, so werde ich morgen ein ganz anderes Bild meines
Objektes erhalten, wenn ich mein Auge von der Rosenknospe nicht abwendet,
So sehe ich den heutigen Zustand in den morgigen durch unzählige Zwischen-
stufen kontinuierlich übergehen. Das Bild, das sich mir in einem bestimmten
Augenblicke darbietet, ist nur ein zufälliger Ausschnitt aus dem in einem fort-
währenden Werden begriffenen Gegenstande. Setze ich die Knospe nicht in
Wasser, so bringt sie eine ganze Reihe von Zuständen nicht zur Entwicklung,

die der Möglichkeit nach in ihr lagen. Ebenso kann ich morgen verhindert sein, die Blüte weiter zu beobachten und dadurch ein unvollständiges Bild haben.

5. Es ist eine ganz unsachliche, an Zufälligkeiten sich heftende Meinung, die von dem in einer gewissen Zeit sich darbietenden Bilde erklärte: *das* ist die Sache. (5.)

Ebensowenig ist es statthaft, die Summe der Wahrnehmungsmerkmale für die Sache zu erklären. Es wäre sehr wohl möglich, dass ein Geist zugleich und ungetrennt von der Wahrnehmung den Begriff mitempfangen könnte. Ein solcher Geist würde gar nicht auf den Einfall kommen, den Begriff als etwas nicht zur Sache Gehöriges zu betrachten. Er müsste ihm ein mit der Sache unzertrennlich verbundenes Dasein zuschreiben.

6. Ich will mich noch durch ein Beispiel deutlicher machen. Wenn ich einen Stein in horizontaler Richtung durch die Luft werfe, so sehe ich ihn nacheinander an verschiedenen Orten. Ich verbinde diese Orte zu einer Linie. In der Mathematik lerne ich verschiedene Linienformen kennen, darunter auch die Parabel. Ich kenne die Parabel als eine Linie, die entsteht, wenn sich ein Punkt in einer gewissen gesetzmäßigen Art bewegt. Wenn ich die Bedingungen untersuche, unter denen sich der geworfene Stein bewegt, so finde ich, dass die Linie seiner Bewegung mit der identisch ist, die ich als Parabel kenne. Dass sich der Stein gerade in einer Parabel bewegt, das ist eine Folge der gegebenen Bedingungen und folgt mit Notwendigkeit aus diesen. Die Form der Parabel gehört zur ganzen Erscheinung, wie alles andere, was an derselben in Betracht kommt. Dem oben beschriebenen Geist, der nicht den Umweg des Denkens nehmen müsste, wäre nicht nur eine Summe von Gesichtsempfindungen an verschiedenen Orten gegeben, sondern ungetrennt von der Erscheinung auch die parabolische Form der Wurflinie, die *wir* erst durch Denken zu der Erscheinung hinzufügen. (4.)

7. Nicht an den Gegenständen liegt es, dass sie uns zunächst ohne die entsprechenden Begriffe gegeben werden, sondern an unserer geistigen Organisation. Unsere totale Wesenheit funktioniert in der Weise, dass ihr bei jedem Dinge der Wirklichkeit von zwei Seiten her die Elemente zufließen, die für die Sache in Betracht kommen: von seiten des *Wahrnehmens* und des *Denkens*. (5.)

Im Zyklus V des Kapitels 4 überträgt Rudolf Steiner die Betrachtung vom Objekt des Wahrnehmens auf dessen Subjekt. Dasselbe tut er auch in *Kapitel 5, doch im Zyklus IV*. Wie genau folgen die Inversionen des Denkens den Zahlengesetzmäßigkeiten der Metamorphose! In Kapitel 4 führte uns das Anschauen zum Subjekt, weil es dort das Hauptsächliche war. In Kapitel 5 kommt besondere Bedeutung der Triade der ersten drei Zyklen zu: Sie offenbarte uns die Frucht des Anschauens in Kapitel 4. Nun ist jedoch die Zeit gekommen, sie im Sinne des Kapitels 5 anzuschauen. So entsteht der Inhalt des Zyklus IV. Wir werden ihn ebenfalls vollständig anführen, und dann der parallelen Struktur gegenüberstellen.

ZYKLUS IV

1. Es hat mit der Natur der Dinge nichts zu tun, wie ich organisiert bin, sie zu erfassen. Der Schnitt zwischen Wahrnehmen und Denken ist erst in dem Augenblicke vorhanden, wo ich, der Betrachtende, den Dingen gegenüber-trete. Welche Elemente dem Dinge angehören und welche nicht, kann aber durchaus nicht davon abhängen, auf welche Weise ich zur Kenntnis dieser Elemente gelange.
2. Der Mensch ist ein eingeschränktes Wesen. Zunächst ist er ein Wesen unter (6.) anderen Wesen. Sein Dasein gehört dem Raum und der Zeit an. Dadurch kann ihm auch immer nur ein beschränkter Teil des gesamten Universums gegeben sein. Dieser beschränkte Teil schließt sich aber ringsherum sowohl zeitlich wie räumlich an anderes an. Wäre unser Dasein so mit den Dingen verknüpft, dass jedes Weltgeschehen zugleich *unser* Geschehen wäre, dann gäbe es den Unterschied zwischen uns und den Dingen nicht. Dann aber gäbe es für uns auch keine Einzeldinge. Da ginge alles Geschehen kontinuierlich ineinander über. Der Kosmos wäre eine Einheit und eine in sich beschlossene Ganzheit. Der Strom des Geschehens hätte nirgends eine Unterbrechung. Wegen unserer Beschränkung erscheint uns als Einzelheit, was in Wahrheit nicht Einzelheit ist. Nirgends ist zum Beispiel die Einzelqualität des Rot abgesondert für sich vorhanden. Sie ist allseitig von anderen Qualitäten umgeben, zu denen sie gehört, und ohne die sie nicht bestehen könnte. Für uns aber ist es eine Notwendigkeit, gewisse Ausschnitte aus der Welt herauszuheben, und sie für sich zu betrachten. Unser Auge kann nur einzelne Farben nacheinander aus einem vielgliedrigen Farbenganzen, unser Verstand nur einzelne Begriffe aus einem zusammenhängenden Begriffssysteme erfassen. Diese Absonderung ist ein subjektiver Akt, bedingt durch den Umstand, dass wir nicht identisch sind mit dem Weltprozess, sondern ein Wesen unter anderen Wesen.
3. Es kommt nun alles darauf an, die Stellung des Wesens, das wir selbst sind, (7.) zu den anderen Wesen zu bestimmen. Diese Bestimmung muss unterschieden werden von dem bloßen Bewusstwerden unseres Selbst. Das letztere beruht auf dem Wahrnehmen wie das Bewusstwerden jedes anderen Dinges.
4. Die Selbstwahrnehmung zeigt mir eine Summe von Eigenschaften, die ich ebenso zu dem Ganzen meiner Persönlichkeit zusammenfasse, wie ich die Eigenschaften: gelb, metallglänzend, hart usw. zu der Einheit «Gold» zusammenfasse. Die Selbstwahrnehmung führt mich nicht aus dem Bereiche dessen hinaus, was zu mir gehört. Dieses Selbstwahrnehmen ist zu unterscheiden von dem *denkenden* Selbstbestimmen. Wie ich eine einzelne Wahrnehmung der Außenwelt durch das Denken eingliedere in den Zusammenhang der Welt, so gliedere ich die an mir selbst gemachten Wahrnehmungen in den Weltprozess durch das Denken ein.
5. Mein Selbstwahrnehmen schließt mich innerhalb bestimmter Grenzen ein; Z.IV' mein Denken hat nichts zu tun mit diesen Grenzen. In diesem Sinne bin ich (1.) ein Doppelwesen. Ich bin eingeschlossen in das Gebiet, das ich als das meiner Persönlichkeit wahrnehme, aber ich bin Träger einer Tätigkeit, die von einer

höheren Sphäre aus mein begrenztes Dasein bestimmt. Unser Denken ist nicht individuell wie unser Empfinden und Fühlen. Es ist universell. Es erhält ein individuelles Gepräge in jedem einzelnen Menschen nur dadurch, dass es auf sein individuelles Fühlen und Empfinden bezogen ist. Durch diese besonderen Färbungen des universellen Denkens unterscheiden sich die einzelnen Menschen voneinander. Ein Dreieck hat nur einen einzigen Begriff. Für den Inhalt dieses Begriffes ist es gleichgültig, ob ihn der menschliche Bewusstseinsträger A oder B fasst. Er wird aber von jedem der zwei Bewusstseinsträger in individueller Weise erfasst werden.

6. Diesem Gedanken steht ein schwer zu überwindendes Vorurteil der Menschen gegenüber. Die Befangenheit kommt nicht bis zu der Einsicht, dass der Begriff des Dreieckes, den mein Kopf erfasst, derselbe ist, wie der durch den Kopf meines Nebenmenschen ergriffene. Der naive Mensch hält sich für den Bildner seiner Begriffe. Er glaubt deshalb, jede Person habe ihre eigenen Begriffe. Es ist eine Grundforderung des philosophischen Denkens, dieses Vorurteil zu überwinden. Der eine einheitliche Begriff des Dreiecks wird nicht dadurch zu einer Vielheit, dass er von vielen gedacht wird. Denn das Denken der Vielen selbst ist eine Einheit. (2.)
7. In dem Denken haben wir das Element gegeben, das unsere besondere Individualität mit dem Kosmos zu einem Ganzen zusammenschließt. Indem wir empfinden und fühlen (auch wahrnehmen), sind wir einzelne, indem wir denken, sind wir das all-eine Wesen, das alles durchdringt. Dies ist der tiefere Grund unserer Doppelnatur: ‡ Wir sehen in uns eine schlechthin absolute Kraft zum Dasein kommen, eine Kraft, die universell ist, aber wir lernen sie nicht bei ihrem Ausströmen aus dem Zentrum der Welt kennen, sondern in einem Punkte der Peripherie. Wäre das erstere der Fall, dann wüssten wir in dem Augenblicke, in dem wir zum Bewusstsein kommen, das ganze Welt-rätsel. Da wir aber in einem Punkte der Peripherie stehen und unser eigenes Dasein in bestimmte Grenzen eingeschlossen finden, müssen wir das außerhalb unseres eigenen Wesens gelegene Gebiet mit Hilfe des aus dem allgemeinen Weltensein in uns hereinragenden Denkens kennen lernen. (3.) (4.)

In der parallelen Struktur, im Zyklus III', haben wir gesehen, wie sich die Elemente 4 und 5 zweimal wiederholten. Diese gedankliche Vorgehensweise erlaubt es uns, beim Übergang vom Anschauen zur ideellen Wahrnehmung – d.h. eigentlich von Kapitel 4 zu Kapitel 5 – noch zusätzliche Kraft zu sammeln. Ein analoges Vorgehen hatten wir in Zyklus II angetroffen. Dort wurden die Elemente der Antithese und der Synthese wiederholt, was uns einen Überschuss an Kraft für den Übergang nicht nur zum Zyklus III, sondern auch zum ganzen Kapitel 5 verlieh, weil dieses nämlich in einem gewissen Gegensatz zum Kapitel 4 steht.

Beim Leser mag die Frage aufkommen: Weshalb ist das Element 6 des Zyklus III mit dem Element (4) des Zyklus III' zusammengefallen? Wie ist dies möglich – wird er wahrscheinlich fragen –, dass man ein und denselben Inhalt einmal im Element der Individualisierung der Ideen und das zweite Mal im Element des Anschauens erlebt? Wir haben nicht zufällig betont, dass man bei der Arbeit mit

der „Philosophie der Freiheit“ den „Winkel des Anschauens“ ändern muss. Ohne diese Fähigkeit ist der Mensch nicht in der Lage, Kunstwerke zu erleben, und um ein solches handelt es sich bei diesem Buch, von dem sich noch mehr sagen lässt, nämlich dass es noch dem Prinzip des Seins in höheren Welten entspricht, wo die einen Wesen *aus* anderen Wesen bestehen. Beim vierten Element beginnend, treten wir in dem Zyklus des Denkens in jenen seiner Teile ein, wo das Anschauen die Oberhand über das Intellektuelle zu gewinnen beginnt. Da uns im Element 6 ein *Beispiel* vorliegt, kann man es anschauen (im Zyklus III'). Doch das Beispiel wird von der ersten Person gegeben, und deshalb individualisiert es das Ergebnis, das im Element 5 erhalten wurde (Zyklus III).

Beim Übergang vom Zyklus III zum Zyklus IV vereint das Element (5) in der Parallelstruktur in sich die Elemente 7 und 1. Diese Tatsache bedarf eines Beweises. Der Aufstieg der sieben Elemente des Zyklus III zur Oktave (im Element (5)) konsolidiert ihn noch zusätzlich und verleiht ihm den Charakter einer idealen Wahrnehmung (was besonders im Kapitel 5 angebracht ist).

Eine andere Rolle spielt die Überlagerung des Elements (4) des Zyklus IV' auf einen Teil des Elements 7 im Zyklus IV und auf die beiden ersten Elemente des Zyklus V. Hier findet der Übergang vom Zyklus des Anschauens zu jenem der ideellen Wahrnehmung statt. Damit letzterer keinen übermäßig intellektuellen Charakter annimmt, aber auch, damit sein Anfang seine Rolle der Oktave in bezug auf den Zyklus IV spielen kann, muss dieser Übergang auch anschauenden Charakter tragen. So wächst „der Baum der Erkenntnis“ der „Philosophie der Freiheit“: Organisch und zutiefst individualisiert.

Das Thema des Zyklus V ist dasselbe wie in den Kapiteln 1 und 3: Die bewusst gewordenen und unbewussten Motive im Aspekt des Gegensatzes von Begriff und Beobachtung. Da es nun nach der Erfahrung entsteht, offenbart sich seine Wirklichkeit als Unterschied zwischen Wesen, die über das Denken verfügen, und jenen, denen dieses abgeht. These und Antithese sind im Zyklus in verschmolzener Form gegeben, was die intellektuelle Spannung zwischen ihnen schwächt und ihre organische Zusammengehörigkeit stärkt. Der Zyklus lehnt sich dermaßen stark an das Vorhergehende an – er erwächst nämlich aus ihm, und nicht nur er, sondern das gesamte Kapitel, da Kapitel 5 im Zyklus V kulminiert –, dass für das Anschauen in ihm einfach „die vorangehenden Ausführungen“ vorgeschlagen werden.

ZYKLUS V

1. Dadurch, dass das Denken in uns übergreift über unser Sondersein und auf das allgemeine Weltsein sich bezieht, entsteht in uns der Trieb der Erkenntnis.
2. Wesen ohne Denken haben diesen Trieb nicht. Wenn sich ihnen andere Dinge gegenüberstellen, so sind dadurch keine Fragen gegeben. Diese anderen Dinge bleiben solchen Wesen äußerlich. Bei denkenden Wesen stößt dem Außen-dinge gegenüber der Begriff auf. Er ist dasjenige, was wir von dem Dinge

nicht von außen, sondern von innen empfangen. ‡ Den Ausgleich, die Vereinigung der beiden Elemente, des inneren und des äußeren, soll die *Erkenntnis* liefern.

3. Die Wahrnehmung ist also nichts Fertiges, Abgeschlossenes, sondern die eine Seite der totalen Wirklichkeit. Die andere Seite ist der Begriff. Der Erkenntnisakt ist die Synthese von Wahrnehmung und Begriff. Wahrnehmung und Begriff eines Dinges machen aber erst das ganze Ding aus.
4. Die vorangehenden Ausführungen...

Dieses Mal ist das vorgeschlagene Objekt des Anschauens ungewöhnlich groß. Wir können es nicht bewältigen, wenn wir den ganzen vorhergehenden Inhalt des Buchs nicht im Gedächtnis behalten haben. Diese Aufgabe besitzt im Buch auch eine Schwellenfunktion, denn wenn wir sie nicht lösen, wird uns der weitere Inhalt nur wenig bringen. Auch die Schlussfolgerung in Element 3 ist zusammenfassender Natur. Sie wird an dieser Stelle überhaupt nicht formal-logisch vorgebracht. In der Tat, genügen denn die vorangehende These und Antithese, um sie zu ziehen? Sie helfen einfach dabei, sie zu „sehen“. Hier beruht tatsächlich alles auf der ideellen Wahrnehmung der vorhergehenden Erwägungen.

In der Triade 3, 4 und 5 bringt Element 3 in seiner Schlussfolgerung die Ergebnisse der vorangegangenen Untersuchungen zur Synthese. Diese gilt es nochmals dem Anschauen der Vergangenheit gegenüberzustellen, und dann konkretisieren wir im Element 5 Schlussfolgerung 3 in den Schwerpunkten des vorausgegangenen Kontextes.

- (4. Die vorangehenden Ausführungen...)
5. ...liefern den Beweis, dass es ein Unding ist, etwas anderes Gemeinsames in den Einzelwesen der Welt zu suchen, als den ideellen Inhalt, den uns das Denken darbietet. Alle Versuche müssen scheitern, die nach einer anderen Welteinheit streben als nach diesem in sich zusammenhängenden ideellen Inhalt, welchen wir uns durch denkende Betrachtung unserer Wahrnehmungen erwerben. Nicht ein menschlich-persönlicher Gott, nicht Kraft oder Stoff, noch der ideenlose Wille (Schopenhauers) können uns als eine universelle Welteinheit gelten. Diese Wesenheiten gehören sämtlich nur einem beschränkten Gebiet unserer Beobachtung an. Menschlich begrenzte Persönlichkeit nehmen wir nur an uns, Kraft und Stoff an den Außendingen wahr. Was den Willen betrifft, so kann er nur als die Tätigkeitsäußerung unserer beschränkten Persönlichkeit gelten.

Da dem reinen Denken der rechten Hälfte der Lemniskate die Tendenz inneohnt, zum reinen Willen zu werden, müssen wir im zusammenfassenden Verhältnis „Objekt-Subjekt“, zu dem wir gelangt sind, unvermeidlich auf die Frage stoßen: Und wo ist das Element des Willens? Wir beschäftigen uns fortwährend mit dem Gedanken und der sinnlichen Wahrnehmung, doch das menschliche „ich“ realisiert sich ja in der Dreieinigkeit Gedanke, Gefühl und Wille. Wie erinnerlich wird die

erste Frage in ihrer zweiten Hälfte im Buch folgendermaßen gestellt: Ist der Mensch in seiner *Tätigkeit* geistig frei? Die Individualisierung dieser Frage wird in Zyklus V dem „Philosophen des Willens“ und Gegner der Freiheit Schopenhauer überlassen.

6. Schopenhauer will es vermeiden, das «abstrakte» Denken zum Träger der (6.) Welteinheit zu machen und sucht statt dessen etwas, das sich ihm unmittelbar als ein Reales darbietet. Dieser Philosoph glaubt, dass wir der Welt nimmermehr beikommen, wenn wir sie als Außenwelt ansehen. «In der Tat würde die nachgeforschte Bedeutung der mir lediglich als meine Vorstellung gegenüberstehenden Welt, oder der Übergang von ihr, als bloßer Vorstellung des erkennenden Subjekts, zu dem, was sie noch außerdem sein mag, nimmermehr zu finden sein, wenn der Forscher selbst nichts weiter als das rein erkennende Subjekt (geflügelter Engelskopf ohne Leib) wäre. Nun aber wurzelt er selbst in jener Welt, findet sich nämlich in ihr als *Individuum*, das heißt sein Erkennen, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung ist, ist dennoch durchaus vermittelt durch einen Leib, dessen Affektionen, wie gezeigt, dem Verstande der Ausgangspunkt der Anschauung jener Welt sind. Dieser Leib ist dem rein erkennenden Subjekt als solchem eine Vorstellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten: die Bewegungen, die Aktionen desselben sind ihm insoweit nicht anders, als wie die Veränderungen aller anderen anschaulichen Objekte bekannt, und wären ihm ebenso fremd und unverständlich, wenn die Bedeutung derselben ihm nicht etwa auf eine ganz andere Art enträtselt wäre. ... Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet. Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, dass er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältnis der Ursache und Wirkung; sondern sie sind eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand.» Durch diese Auseinandersetzungen glaubt sich *Schopenhauer* berechtigt, in dem Leibe des Menschen die «Objektivität» des Willens zu finden. Er ist der Meinung, in den Aktionen des Leibes *unmittelbar* eine Realität, das Ding an sich in concreto zu fühlen.

Man muss mindestens zwei Arten von Willen unterscheiden: Den, der im Leib wirkt, und jenen, der im Denken wirkt. Dies vermochte Schopenhauer nicht zu verstehen. Sein „unmittelbar“ gegebener Wille tritt in der instinktiven, über-individuellen, unterbewussten Tätigkeit zutage und ist dort der Kausalität unterworfen, die mit ihrer einen Seite in physiologischen Prozessen wurzelt. Alles, was davon das

Subjekt erreicht, kann nur mittels der sinnlichen Wahrnehmung gegeben werden. Der Wille im Denken ist etwas ganz anderes; er bewegt uns beispielsweise, wenn wir diese unsere Betrachtungen anstellen; wir sind dann mit ihm identisch.

7. Gegen diese Ausführungen muss eingewendet werden, dass uns die Aktionen (7.) unseres Leibes nur durch Selbstwahrnehmungen zum Bewusstsein kommen und als solche nichts voraus haben vor anderen Wahrnehmungen. Wenn wir ihre Wesenheit *erkennen* wollen, so können wir dies nur durch *denkende* Betrachtung, das heißt durch Eingliederung derselben in das ideelle System unserer Begriffe und Ideen.

In Element 3 des Zyklus V sind wir zur Einheit gelangt und haben diese im Prozess der Bewegung auf Element 7 hin gestärkt. Zugleich ist, wenn man dem Willen in der Wahrnehmung einen Platz einräumen will, die erlangte „Einheit des Dings“ noch keine Einheit der Welt. Deshalb muss man die Schlussfolgerungen des Zyklus V unbedingt durch einen Prozess der Individualisierung hindurchführen, um doch eine Antwort auf die Frage erteilen zu können: Auf welche Weise kann der Wille dem Subjekt unmittelbar gegeben werden? Wie wir etwas später sehen werden, geschieht solches mittels einer ganz besonderen, intuitiven Art des Wahrnehmens. Um zu diesem zu gelangen, ist es notwendig, einiges von dem, was begrifflich durchgenommen wurde, jetzt anschauend zu erleben zu versuchen. So bereiten wir praktisch den Boden für die Begründung des wahrnehmenden Charakters des Denkens vor, welches eigentlich reiner Wille wird, der dem Menschen unmittelbar gegeben ist.

ZYKLUS VI

1. Am tiefsten eingewurzelt in das naive Menschheitsbewusstsein ist die (Z. V') Meinung: das Denken sei abstrakt, ohne allen konkreten Inhalt. Es könne höchstens ein «ideelles» Gegenbild der Welteinheit liefern, nicht etwa diese selbst.
2. Wer so urteilt, hat sich niemals klar gemacht, was die Wahrnehmung ohne den Begriff ist. Sehen wir uns nur diese Welt der Wahrnehmung an: als ein bloßes Nebeneinander im Raum und Nacheinander in der Zeit, ein Aggregat zusammenhangloser Einzelheiten erscheint sie. Keines der Dinge, die da auftreten und abgehen auf der Wahrnehmungsbühne, hat mit dem andern unmittelbar etwas zu tun, was sich wahrnehmen lässt. Die Welt ist da eine Mannigfaltigkeit von gleichwertigen Gegenständen. Keiner spielt eine größere Rolle als der andere im Getriebe der Welt. Soll uns klar werden, dass diese oder jene Tatsache größere Bedeutung hat als die andere, so müssen wir unser Denken befragen. Ohne das funktionierende Denken erscheint uns das rudimentäre Organ des Tieres, das ohne Bedeutung für dessen Leben ist, gleichwertig mit dem wichtigsten Körpergliede. Die einzelnen Tatsachen treten in ihrer Bedeu-

tung in sich und für die übrigen Teile der Welt erst hervor, wenn das Denken seine Fäden zieht von Wesen zu Wesen. Diese Tätigkeit des Denkens ist eine *inhaltvolle*. Denn nur durch einen ganz bestimmten konkreten Inhalt kann ich wissen, warum die Schnecke auf einer niedrigeren Organisationsstufe steht als der Löwe. Der bloße Anblick, die Wahrnehmung gibt mir keinen Inhalt, der mich über die Vollkommenheit der Organisation belehren könnte.

Das wahrnehmungsmäßige Denken als reiner Wille wird *intuitiv* genannt. Wir haben hier einen der Grundbegriffe der „Philosophie der Freiheit“ vor uns. In der Einweihungswissenschaft besitzt er noch einen anderen Sinn. Doch wenn wir seinen Inhalt hier nicht begriffen haben, werden wir ihn auch dort nicht begreifen.

3. Diesen Inhalt bringt das Denken der Wahrnehmung aus der Begriffs- und Ideenwelt des Menschen entgegen. Im Gegensatz zum Wahrnehmungsinhalte, der uns von außen gegeben ist, erscheint der Gedankeninhalt im Innern. Die Form, in der er zunächst auftritt, wollen wir als *Intuition* bezeichnen. Sie ist für das Denken, was die *Beobachtung* für die Wahrnehmung ist. Intuition und Beobachtung sind die Quellen unserer Erkenntnis.

Die Einführung des Begriffs der Intuition ändert unseren „Winkel des Anschauens“ radikal. Wir sind hier bereits tatsächlich in die Sphäre des anschauenden Denkens eingetreten. Die Einheit der Dinge beginnt durch sich auch die Einheit der Welt zu zeigen.

Auf folgendes sei noch hingewiesen: Von manchen Gegnern der Erkenntnistheorie Rudolf Steiners haben wir den Vorwurf gehört, dass in ihr das Problem „der Differenzierung der ununterbrochenen Einheit des Gegebenen“ widersprüchlich gelöst werde. Uns scheint, solche Kritiker müssten einfach die „Philosophie der Freiheit“ aufmerksamer lesen; dann werden ihre Zweifel ganz von alleine schwinden. Gerade jetzt, wo wir das Stadium der Differenzierung durchschritten und deren Natur und Ursprünge hinreichend klar erkannt haben, wenden wir uns der Integrierung des Ganzen zu.

4. Wir stehen einem beobachteten Dinge der Welt so lange fremd gegenüber, so lange wir in unserem Innern nicht die entsprechende Intuition haben, die uns das in der Wahrnehmung fehlende Stück der Wirklichkeit ergänzt. Wer nicht die Fähigkeit hat, die den Dingen entsprechenden Intuitionen zu finden, dem bleibt die volle Wirklichkeit verschlossen. Wie der Farbenblinde nur Helligkeitsunterschiede ohne Farbenqualitäten sieht, so kann der Intuitionslose nur unzusammenhängende Wahrnehmungsfragmente beobachten.
5. Ein Ding *erklären, verständlich machen* heißt nichts anderes, als es in den Zusammenhang hineinversetzen, aus dem es durch die oben geschilderte Einrichtung unserer Organisation herausgerissen ist.

6. Ein von dem Weltganzen abgetrenntes Ding gibt es nicht. Alle Sonderung hat bloß subjektive Geltung für unsere Organisation. Für uns legt sich das Weltganze auseinander in: oben und unten, vor und nach, Ursache und Wirkung, Gegenstand und Vorstellung, Stoff und Kraft, Objekt und Subjekt usw. Was uns in der Beobachtung an Einzelheiten gegenübertritt, das verbindet sich durch die zusammenhängende, einheitliche Welt unserer Intuitionen Glied für Glied; und wir fügen durch das Denken alles wieder in eins zusammen, was wir durch das Wahrnehmen getrennt haben.
7. Die Rätselhaftigkeit eines Gegenstandes liegt in seinem Sonderdasein. Diese ist aber von uns hervorgerufen und kann, innerhalb der Begriffswelt, auch wieder aufgehoben werden.

Gehen wir nun zu Zyklus VII über. Um das Vorgegangene abzuschließen, das, was in der linken Hälfte der Lemniskate des gesamten ersten Teil des Buchs gegeben ist, müssen wir uns aus der Position des neuen Blicks auf das Denken nochmals dem Problem der Wahrnehmung zuwenden. Vor uns ziehen von neuem die schon bekannten Beobachtungen, Einwände und Schlussfolgerungen vorbei, doch betrachten wir sie bereits mit anderen Augen. Diesmal vollzieht sich eine totale ideelle Wahrnehmung der in ihnen enthaltenen Grundidee, welche weder die Philosophie noch die Psychologie noch die Physiologie mit Hilfe ihrer Methoden auf ihren Wegen zu entdecken vermochten. Wir haben den Dualismus des Idealismus überwunden.

Die strukturelle Eigenart des Zyklus VII besteht darin, dass er durch die Überlagerung zweier Siebengliedrigkeiten gebildet ist. Eine davon (wir werden sie als die grundlegende betrachten) entwickelt sich anfangs langsam und gegen Ende hin rascher. Auf diese Weise vollendet sich das Kapitel. Die zweite Siebengliedrigkeit verlangsamt sich gegen Ende hin; ihre Elemente werden länger, und wir schaffen so eine breite Ebene für weitere Betrachtungen. Die Elemente dieser Struktur sind auf den Feldern eingetragen.

ZYKLUS VII

1. Außer durch Denken und Wahrnehmen ist uns direkt nichts gegeben. ‡Es (Z.VI) entsteht nun die Frage: wie steht es gemäß unseren Ausführungen mit der (1.) (2.) Bedeutung der Wahrnehmung? Wir haben zwar erkannt, dass der Beweis, den der kritische Idealismus für die subjektive Natur der Wahrnehmungen vorbringt, in sich zerfällt; aber mit der Einsicht in die Unrichtigkeit des Beweises ist noch nicht ausgemacht, dass die Sache selbst auf einem Irrtum beruht. ‡ Der kritische Idealismus geht in seiner Beweisführung nicht von der (3.) absoluten Natur des Denkens aus, sondern stützt sich darauf, dass der naive Realismus, konsequent verfolgt, sich selbst aufhebe. Wie stellt sich die Sache, wenn die Absolutheit des Denkens erkannt ist?
2. Nehmen wir an, es trete eine bestimmte Wahrnehmung, zum Beispiel Rot, (4.) in meinem Bewusstsein auf. Die Wahrnehmung erweist sich bei fortgehender

Betrachtung in Zusammenhang stehend mit anderen Wahrnehmungen, zum Beispiel einer bestimmten Figur, mit gewissen Temperatur- und Tastwahrnehmungen. Diesen Zusammenhang bezeichne ich als einen Gegenstand der Sinnenwelt. Ich kann mich nun fragen: was findet sich außer dem angeführten noch in jenem Raumausschnitte, in dem mir obige Wahrnehmungen erscheinen. Ich werde mechanische, chemische und andere Vorgänge innerhalb des Raumteiles finden. Nun gehe ich weiter und untersuche die Vorgänge, die ich auf dem Wege von dem Gegenstande zu meinem Sinnesorgane finde. Ich kann Bewegungsvorgänge in einem elastischen Mittel finden, die ihrer Wesenheit nach nicht das geringste mit den ursprünglichen Wahrnehmungen gemein haben. ‡ Das gleiche Resultat erhalte ich, wenn ich die weitere (5.) Vermittelung vom Sinnesorgane zum Gehirn untersuche. Auf jedem dieser Gebiete mache ich neue Wahrnehmungen; aber was als bindendes Mittel sich durch alle diese räumlich und zeitlich auseinanderlegenden Wahrnehmungen hindurchgeht, das ist das Denken. Die den Schall vermittelnden Schwingungen der Luft sind mir gerade so als Wahrnehmungen gegeben wie der Schall selbst. Nur das Denken gliedert alle diese Wahrnehmungen aneinander und zeigt sie in ihren gegenseitigen Beziehungen. Wir können nicht davon sprechen, dass es außer dem unmittelbar Wahrgenommenen noch anderes gibt, als dasjenige, was durch die ideellen (durch das Denken aufzudeckenden) Zusammenhänge der Wahrnehmungen erkannt wird.

3. Die über das bloß Wahrgenommene hinausgehende Beziehung der Wahrnehmungsobjekte zum Wahrnehmungssubjekte ist also eine bloß ideelle, das heißt nur durch Begriffe ausdrückbare. (6.)
4. Nur in dem Falle, wenn ich wahrnehmen könnte, wie das Wahrnehmungsobjekt das Wahrnehmungssubjekt affiziert, oder umgekehrt, wenn ich den Aufbau des Wahrnehmungsgebildes durch das Subjekt beobachten könnte, wäre es möglich, so zu sprechen, wie es die moderne Physiologie und der auf sie gebaute kritische Idealismus tun. Diese Ansicht verwechselt einen ideellen Bezug (des Objekts auf das Subjekt) mit einem Prozess, von dem nur gesprochen werden könnte, wenn er wahrzunehmen wäre. Der Satz «Keine Farbe ohne farbenempfindendes Auge» kann daher nicht die Bedeutung haben, dass das Auge die Farbe hervorbringt, sondern nur die, dass ein durch das Denken erkennbarer ideeller Zusammenhang besteht zwischen der Wahrnehmung Farbe und der Wahrnehmung Auge. Die empirische Wissenschaft wird festzustellen haben, wie sich die Eigenschaften des Auges und die der Farben zueinander verhalten; durch welche Einrichtungen das Sehorgan die Wahrnehmung der Farben vermittelt usw. Ich kann verfolgen, wie eine Wahrnehmung auf die andere folgt, wie sie räumlich mit andern in Beziehung steht; und dies dann in einen begrifflichen Ausdruck bringen; aber ich kann nicht wahrnehmen, wie eine Wahrnehmung aus dem Unwahrnehmbaren hervorgeht. Alle Bemühungen, zwischen den Wahrnehmungen andere als Gedankenbezüge zu suchen, müssen notwendig scheitern.

5. Was ist also die Wahrnehmung? Diese Frage ist, im allgemeinen gestellt, (7.) absurd. Die Wahrnehmung tritt immer als eine ganz bestimmte, als konkreter Inhalt auf. Dieser Inhalt ist unmittelbar gegeben, und erschöpft sich in dem Gegebenen. Man kann in bezug auf dieses Gegebene nur fragen, was es außerhalb der Wahrnehmung, das ist: für das Denken ist. Die Frage nach dem «Was» einer Wahrnehmung kann also nur auf die begriffliche Intuition gehen, die ihr entspricht. Unter diesem Gesichtspunkte kann die Frage nach der Subjektivität der Wahrnehmung im Sinne des kritischen Idealismus gar nicht aufgeworfen werden. Als subjektiv darf nur bezeichnet werden, was als zum Subjekte gehörig wahrgenommen wird. Das Band zu bilden zwischen Subjektivem und Objektivem kommt keinem im naiven Sinn realen Prozess, das heißt einem wahrnehmbaren Geschehen zu, sondern allein dem Denken. Es ist also für uns objektiv, was sich für die Wahrnehmung als außerhalb des Wahrnehmungssubjektes gelegen darstellt.
6. Mein Wahrnehmungssubjekt bleibt für mich wahrnehmbar, wenn der Tisch, der soeben vor mir steht, aus dem Kreise meiner Beobachtung verschwunden sein wird. Die Beobachtung des Tisches hat eine, ebenfalls bleibende, Veränderung in mir hervorgerufen. Ich behalte die Fähigkeit zurück, ein Bild des Tisches später wieder zu erzeugen. Diese Fähigkeit der Hervorbringung eines Bildes bleibt mit mir verbunden. Die Psychologie bezeichnet dieses Bild als Erinnerungsvorstellung. Es ist aber dasjenige, was allein mit Recht *Vorstellung* des Tisches genannt werden kann. Es entspricht dies nämlich der wahrnehmbaren Veränderung meines eigenen Zustandes durch die Anwesenheit des Tisches in meinem Gesichtsfelde. Und zwar bedeutet sie nicht die Veränderung irgendeines hinter dem Wahrnehmungssubjekte stehenden «Ich an sich», sondern die Veränderung des wahrnehmbaren Subjektes selbst.
7. Die Vorstellung ist also eine subjektive Wahrnehmung im Gegensatz zur objektiven Wahrnehmung bei Anwesenheit des Gegenstandes im Wahrnehmungshorizonte.

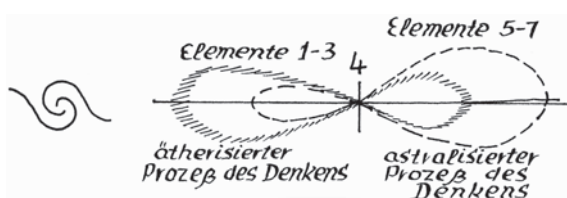


Abbildung 72

Beide Strukturen des Zyklus VII bilden eine einwickelnde und eine auswickelnde Spirale. Man kann sie auch in Gestalt zweier Lemniskaten darstellen (Abb. 72).

Wenn wir vom abstrakten zum mit Wollen durchdrungenen reinen und darauf zum imaginativen Denken aufsteigen, benutzen wir als dessen Stützen und Träger der Reihe nach den physischen Leib, den Astralleib und den Ätherleib. Die doppelte Struktur des Zyklus hilft uns, diesen Prozess zu verstärken. Wenn wir die sich verlangsamende Struktur erleben, in der die dialektische Triade kurz und darum hauptsächlich verstandesmäßig gegeben ist, treten vorwiegend der physische Leib und der Astralleib in Aktion. In diesem Fall erkennen und arbeiten wir größtenteils im Sinne der Weltanschauungen

und können das letzte Element des Zyklus zum Tierkreis der Weltanschauungen erweitern.

Die andere Struktur (wir nehmen sie als Grundlage) entwickelt sich gegen Schluss hin schneller, und ist alles in allem ausgeglichener als die erste. Ihre dialektische Triade, in These und Antithese verlängert, fordert zum Anschauen auf, doch ihre Synthese ist kurz, weil sie ähnlich wie das fünfte Element entsteht – wahrnehmungsmäßig. Wir versuchen uns in diesem Fall auf das ätherische Hirn zu stützen.

Über die Rolle des Zyklus VIII in der Struktur des Kapitels 5 lässt sich folgendes sagen: Er erhebt die Siebenheit der Zyklen zu einer Oktave des konkreten individuellen Lebens. Dieser Zyklus beginnt in Zyklus VII, in der letzten Schlussfolgerung seines Elementes 7.

In einer anderen Hinsicht beginnt mit dem Zyklus VIII das Kapitel 6, worauf wir noch eingehen werden, wenn wir zu diesem Kapitel übergehen. Dies ist ein außerordentlich astralisierter Zyklus; sein Inhalt ist abstrakt, obwohl ebenfalls siebengliedrig strukturiert. Er besitzt besondere Bedeutung auf der Ebene der Problemstellung der weiteren Forschung.

ZYKLUS VIII

1. Das Zusammenwerfen jener subjektiven mit dieser objektiven Wahrnehmung (Z.VII') führt zu dem Missverständnis des Idealismus: die Welt ist meine Vorstellung.
2. Es wird sich nun zunächst darum handeln, den Begriff der Vorstellung näher zu bestimmen.
3. Was wir bisher über sie vorgebracht haben, ist nicht der Begriff derselben, sondern weist nur den Weg, wo sie im Wahrnehmungsfelde zu finden ist. Der genaue Begriff der Vorstellung wird es uns dann auch möglich machen, einen befriedigenden Aufschluss über das Verhältnis von Vorstellung und Gegenstand zu gewinnen.
4. Dies wird uns dann auch über die Grenze führen, wo das Verhältnis zwischen menschlichem Subjekt und der Welt angehörigem Objekt von dem rein begrifflichen Felde des Erkennens hinabgeführt wird in das konkrete individuelle *Leben*.
5. Wissen wir erst, was wir von der Welt zu halten haben, dann wird es ein leichtes sein, auch uns danach einzurichten.
- 6.-7. Wir können erst mit voller Kraft tätig sein, wenn wir das der Welt angehörige Objekt kennen, dem wir unsere Tätigkeit widmen.

Das fünfte Kapitel, wie auch Kapitel 3, besteht im Wesentlichen aus sieben Zyklen, was durch das Gesetz der Symmetrie bedingt ist, laut welchem eine siebengliedrige Lemniskate gebaut wird. Wir haben dieses Gesetz in der Evolution der Welt erforscht, und jetzt haben wir es mit seiner Projektion auf das denkende Be-

wusstsein zu tun. In der Struktur der Siebengliedrigkeit des ersten Teils der „Philosophie der Freiheit“ sind durch das Gesetz der Symmetrie die Kapitel 3, 4 und 5 vereint. Sie alle besitzen jeweils sieben Zyklen, deren gegenseitige Beziehungen ihrerseits ebenfalls symmetrisch sind. Die allgemeine Konfiguration der gesamten Struktur wollen wir mit Hilfe einer Abbildung erhellen (Abb. 73).

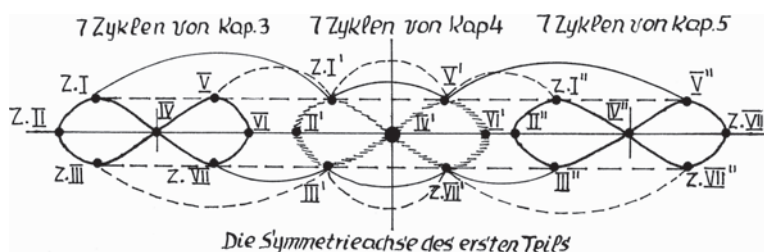


Abbildung 73

Wie aus der Abbildung ersichtlich, gibt es recht viele symmetrische Beziehungen der verschiedenen Elemente der Kapitel innerhalb ihrer allgemeinen Struktur. Man kann sie alle überprüfen, indem man ihren Inhalt analysiert. Wir werden dies für einen Komplex tun, und zwar: Zyklus I in Kapitel 3 – Zyklen I' und V' in Kapitel 4 – Zyklus V'' in Kapitel 5 (siehe Tabellen 4, 6, 7).

- Das Beobachtbare vollzieht sich ohne unsere Beteiligung, das Logische lediglich dank uns; indem wir die begrifflichen Entsprechungen der Beobachtungen finden, bringen wir ihre gegenseitige Beziehung an den Tag.
- Das Denken reagiert auf die Wahrnehmungen (Beobachtungen), indem es ihre ideellen Entsprechungen auffindet, doch entstehen letztere im Denken und vereinigen sich zu einem System des Wissens, indem sie dadurch über die Grenzen der Wahrnehmungen hinausgehen.
- (Doch was ist eine Beobachtung?) Wenn sie durch unsere physische Organisation bestimmt wird, ist sie subjektiv. Doch gibt es bei ihr zwei Teile: Die äußere Welt und das Wirken dieser Welt auf uns (Selbstwahrnehmung). Beide Welten vereinigen sich im „ich“.
- (Auch das Denken) – es entsteht in uns, ist jedoch mit dem Weltensein verbunden. (Deshalb) ist die Wahrnehmung eine Seite der Wirklichkeit, das Denken die andere. Die Erkenntnis führt sie zu einer ideellen Einheit zusammen; dieser letzteren gehören auch die Willensakte an.

Wir haben bereits davon gesprochen, dass die Elemente innerhalb der verschiedenen Strukturen des Buchs logisch sowie ihrem Inhalt nach in verschiedenen Richtungen einer – sagen wir – strukturellen „Matrize“ verknüpft sind. Betrachten wir nun, was uns Kapitel 5 in diesem Sinne gegeben hat (Tabelle 7).

	El. 1	El. 3	El. 5	El. 7
Z. I	Der kritische Idealismus erforscht die Wahrnehmungen gemäß den naiv-realistischen Annahmen über den Organismus und kann deswegen nicht beweisen, dass die Wahrnehmung meine Vorstellung ist.	Der naive Realismus in den Beweisen des kritischen Idealismus reduziert diese auf Null.	In seiner extremen Ausdrucksform verneint der kritische Idealismus die Erkenntnis, ja sogar die Existenz des Subjekts.	Der kritische Idealismus lässt sich in absoluten Illusionismus und transz. Realismus unterteilen. Beiden liegt der naive Realismus zugrunde.
Z. II	Die Hauptfrage des transz. Realismus: Wie erzeugt das „ich“ aus sich selbst heraus die Welt der Vorstellungen?	Wenn die Welt meine Vorstellung ist, ist es nur wichtig zu wissen, was in der Seele vor sich geht. Der Illusionismus verneint auch das „ich an sich“.	Das Denken verhält sich zu der Wahrnehmung wie das wache Bewusstsein zum Traumbewusstsein.	Zwischen der Wahrnehmung und dem Urteil darüber ist das Denken eingekleilt. Die Hauptfrage: Wie verhält sich das Denken zur Wahrnehmung?
Z. III	Das naive Bewusstsein vertritt die Auffassung, die Welt sei ohne das Denken vollendet, und dieses entwerfe ein Bild der vollendeten Welt.	Es ist ganz unbegründet, die Summe der Wahrnehmungen als abgeschlossenes Ganzes zu betrachten und zu behaupten, die denkende Betrachtung habe mit ihr nichts gemein.	Ein Bild der Sache ist nicht die ganze Sache; die Summe ihrer Merkmale ist ebenfalls noch nicht die Sache. Der Begriff gehört der Sache, ist eins mit ihr.	Durch unsere Organisation ist die Loslösung der Begriffe von den Wahrnehmungen bedingt.
Z. IV	Die Spaltung zwischen Wahrnehmung und Denken entsteht in dem Augenblick, wo ich über die Welt nachdenke.	Es ist notwendig, unsere Nichtidentität mit allen anderen Wesen der Welt und unser Verhältnis zu ihnen zu bestimmen.	Empfindungen und Gefühle sind individuell; das Denken ist universal; das Gefühl verleiht dem letzteren Farbigekeit und individualisiert es.	Das Denken vereinigt das Subjekt mit dem Kosmos. In der Wahrnehmung sind wir einzelne Wesen. Das Denken erscheint an der Peripherie des Seins.
Z. V	Weil das Denken mit dem Sein der Welt verbunden ist, entsteht in uns das Bestreben, den Begriff mit der Wahrnehmung zu verbinden.	Die ganze Wirklichkeit besteht aus Begriff und Wahrnehmung. Die Erkenntnis verbindet sie.	Die Einheit der Welt ist nur ideell.	Auch die Handlungen erreichen uns durch die Wahrnehmungen, und erkennen können wir sie nur gedanklich.

Z. VI	Man behauptet, das Denken sei abstrakt und gebe lediglich ein Gegenbild der Welteinheit wider.	Der Inhalt der Gedanken erscheint von innen in der Form der Intuition. Für den Inhalt der Gedanken ist sie dasselbe, was die Beobachtung für die Wahrnehmung ist.	Das Ding erklären bedeutet, es in den allgemeinen Zusammenhang einzubetten, aus dem wir es herausgerissen haben, indem wir getrennt wahrnahmen und dachten.	Das Sonderdasein des Gegenstandes wird von uns hervorgerufen und von uns aufgehoben.
Z. VII	Außer durch das Denken und die Wahrnehmung ist uns nichts gegeben. Das Denken ist absolut. Der kritische Idealist begreift das nicht, weil er naiv-realistisch denkt.	Außerhalb des nur Wahrgenommenen ist das Verhältnis des Wahrnehmungsobjekts zum Wahrnehmungssubjekt bloß ideell, d.h. lediglich begrifflich ausdrückbar.	Die Wahrnehmung ist konkret und erschöpft sich im Gegebenen. Ihr „was“ ist in der begrifflichen Intuition. Subjektiv ist das, was als dem Subjekt gehörend wahrgenommen wird.	Die Vorstellung ist subjektive Wahrnehmung. Ihr Zusammenwerfen mit der objektiven Wahrnehmung ergibt: Die Welt ist meine Vorstellung!

Tabelle 7

Lesen wir die vertikalen Kolonnen in der Tabelle, so können wir uns davon überzeugen, dass sie aphoristisch ausgedrückte *siebengliedrige Metamorphosen* bilden; deswegen ist das in der Tabelle Zusammengefasste nicht bloß eine kurze Darlegung des Inhalts des Kapitels, sondern gewissermaßen eine weitere *Dimension* davon.

Man kann die Kolonnen auch *von unten nach oben* lesen. Auch dann bilden sie ein miteinander verbundenes Ganzes. Nehmen wir beispielsweise die siebten Elemente. Lesen wir diese von unten nach oben, so erhalten wir folgenden Inhalt: Subjektiv sind lediglich die Wahrnehmungen unserer Vorstellungen; ihr Zusammenwerfen mit den objektiven Wahrnehmungen, die von außen kommen, führt denn auch zur fehlerhaften Behauptung, die Welt sei meine Vorstellung; die Rätselhaftigkeit des Objekts wurzelt jedoch in seinem Sonderdasein, das wir hervorrufen und das wir aufheben können (mit dem Denken); auch unsere Handlungen erreichen uns dank der Wahrnehmung; das Denken vereint unsere Individualität mit dem Kosmos; indem wir wahrnehmen sind wir einzelne Wesen, und das Denken erscheint uns (einfach) an der Peripherie des Seins; durch unsere Organisation ist bedingt, dass die Wahrnehmungen und Begriffe von verschiedenen Seiten an uns herantreten; um sich aus der Sackgasse des naiven Realismus zu befreien, muss man die Frage stellen: Wie verhält sich das Denken zur Wahrnehmung? Indem er eine naiv-realistische Stütze in der Erforschung der Wahrnehmungen sucht, gelangt der kritische Realismus entweder zum absoluten Illusionismus oder aber zum transzendentalen Realismus.

Vertiefen wir uns in das Ergebnis dieser Betrachtung, so wird uns klar, dass es nach dem Gesetz der *Deduktion* aufgebaut ist. Dies ist der deduktive Gang der Schlussfolgerung. In diesem Fall sind wir zur Entdeckung gelangt, dass eine „Dimension“ der „Philosophie der Freiheit“, der gerade Gang ihrer Darlegung, eine evolutive, *ätherisch-physische* (aufgrund der Metamorphosen), *induktive* Bewegung des Gedankens darstellt; die andere „Dimension“ hingegen trägt astralen, deduktiven Charakter und bewegt sich aus der Zukunft in die Vergangenheit. Ja, das Ganze weist in der Tat Ähnlichkeit mit zwei Dimensionen auf. Doch wenn wir künstlich versuchen, die einzelnen Zyklen einfach in umgekehrter Reihenfolge zu lesen – vom siebten Element bis zum ersten –, erreichen wir dadurch gar nichts, weil *die Deduktion keine formale Inversion der Induktion ist*.

In ihrer Gesamtheit erweist sich die „Philosophie der Freiheit“ als mit drei Denkmethoden zugleich geschrieben: Der induktiven, der morphologischen sowie der deduktiven. Dank ihrem Zusammenspiel wird der Text des Buchs denn auch zu einer besonderen Art von Übung, welche die Stütze des Denkens in das ätherische Hirn überträgt. Die Einheit der drei erwähnten Methoden aber, ihre durch und durch originelle Vereinigung, bildet als Ergebnis die Logik des anschauenden Denkens. Sie ist die Methode des Werdens der Denkform als eines Systems und eines Glieds eines höheren Ganzen. Ein einzelner Denkzyklus lässt nicht den ganzen Charakter dieser Logik hervortreten, so wie, um einen Vergleich anzustellen, das Lesen-Können einen noch lange nicht dazu befähigt, den Stil, die Einheit der Form und des Inhalts eines literarischen Kunstwerks zu erkennen. Deshalb muss man einen einzelnen Zyklus unbedingt im Sinn und Geist des „Kontrapunkts“ des ganzen Werkes lesen, aber auch in der Einheit von Objekt und Subjekt des Erkennens.

Das allgemeine System des Wissens umfasst die gesamte Welt, d.h. es ist unendlich. Auf der Stufe der Logik des anschauenden Denkens ist es auf dem in Abb. 74 dargestellten Prinzip aufgebaut.

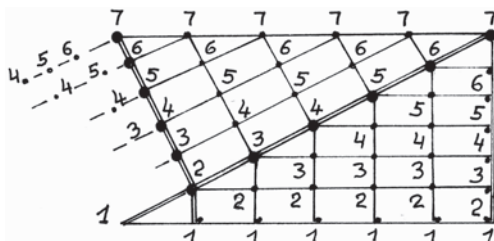


Abbildung 74

Zusammenfassung

Der Mensch ist so organisiert, dass Wahrnehmungen und Begriffe von zwei Seiten her an ihn herantreten. Aus diesem Grunde untergliedert er die Welt in zwei Teile. Ihre Wiedervereinigung ist ihm mit Hilfe des Denkens möglich, das weiter als die Wahrnehmungen, universell ist. Es tritt im Menschen gewissermaßen von innen auf, den Wahrnehmungen entgegen, welche objektiv sind. Subjektiv ist bloß ihre uns bewusste Einwirkung auf uns. Deshalb kann die Welt nicht nur meine Vorstellung sein. Indem er erkennt, stellt der Mensch die ihm und für ihn zerstörte Einheit der Welt wieder her, die ideeller Natur ist.

Durch die Eigenart des Kapitels 5, die darin liegt, dass es in der Struktur des ersten Teils als erstes Element hervortritt, das aus dem Anschauen entsteht und dem anschauenden Denken eigenen Charakter trägt, wurde die Notwendigkeit eines Zusatzes dazu diktiert. In letzterem beschreibt Rudolf Steiner denn auch, welche geistige – und nicht abstrakt-gedankliche – Anstrengung der Leser unternehmen muss, um sich *in der Einheit des Objekts und Subjekts der Erkenntnis* die Schlussfolgerungen anzueignen, welche im weiteren zum Monismus des freien Geistes führen.

Der Zusatz stellt in seiner Gesamtheit einen mit dem Gedankensinn leicht erkennbaren siebengliedrigen Zyklus dar. Eine gewisse Erschwerung mag lediglich die Verschmelzung von These und Antithese hervorrufen, was jedoch für die Denkformen, bei denen das Hauptgewicht auf die Anschaulichkeit gelegt wird, ganz natürlich ist^{*)}.

Zusatz zur Neuauflage (1918)

1.-2. Die Anschauung, die hier gekennzeichnet ist, kann als eine solche angesehen werden, zu welcher der Mensch wie naturgemäß zunächst getrieben wird, wenn er beginnt, über sein Verhältnis zur Welt nachzudenken. Er sieht sich da in eine Gedankengestaltung verstrickt, die sich ihm auflöst, indem er sie bildet. Diese Gedankengestaltung ist eine solche, mit deren bloßer theoretischer Widerlegung nicht alles für sie Notwendige getan ist. Man muss sie *durchleben*, um aus der Einsicht in die Verirrung, in die sie führt, den Ausweg zu finden. Sie muss in einer Auseinandersetzung über das Verhältnis des Menschen zur Welt erscheinen nicht darum, weil man andere widerlegen will, von denen man glaubt, dass sie über dieses Verhältnis eine unrichtige Ansicht haben, sondern weil man kennen muss, in welche Verwirrung sich jedes erste Nachdenken über ein solches Verhältnis bringen kann. Man muss *die* Einsicht gewinnen, wie an *sich selbst* in bezug auf dieses erste Nachdenken widerlegt. Von einem solchen Gesichtspunkte aus sind die obigen Ausführungen gemeint.

^{*)} Wir weisen auch hier darauf hin, dass der Zyklus in gegen das Ende hin kürzer werdenden Perioden gegeben wird.

3. Wer sich eine Anschauung über das Verhältnis des Menschen zur Welt erarbeiten will, wird sich bewusst, dass er mindestens einen Teil dieses Verhältnisses dadurch herstellt, dass er sich über die Welt Dinge und Weltvorgänge Vorstellungen macht. Dadurch wird sein Blick von dem, was draußen in der Welt ist, abgezogen und auf seine Innenwelt, auf sein Vorstellungsleben gelenkt. Er beginnt sich zu sagen: ich kann zu keinem Ding und zu keinem Vorgang eine Beziehung haben, wenn nicht in mir eine Vorstellung auftritt. Von dem Bemerkten dieses Tatbestandes ist dann nur ein Schritt zu der Meinung: ich erlebe aber doch nur meine Vorstellungen; von einer Welt draußen weiß ich nur, insofern sie Vorstellung *in mir* ist. Mit dieser Meinung ist der naive Wirklichkeitsstandpunkt verlassen, den der Mensch vor allem Nachsinnen über sein Verhältnis zur Welt einnimmt. Von diesem Standpunkt aus glaubt er, er habe es mit den wirklichen Dingen zu tun. Von diesem Standpunkt drängt die Selbstbesinnung ab. Sie lässt den Menschen gar nicht hinblicken auf eine Wirklichkeit, wie sie das naive Bewusstsein vor sich zu haben meint. Sie lässt ihn bloß auf seine Vorstellungen blicken; *diese* schieben sich ein zwischen die eigene Wesenheit und eine etwa wirkliche Welt, wie sie der naive Standpunkt glaubt behaupten zu dürfen. Der Mensch kann nicht mehr durch die eingeschobene Vorstellungswelt auf eine solche Wirklichkeit schauen. Er muss annehmen er sei blind für diese Wirklichkeit. So entsteht der Gedanke von einem für die Erkenntnis unerreichbaren «Ding an sich».
4. Solange man bei der Betrachtung des Verhältnisses stehenbleibt, in das der Mensch durch sein Vorstellungsleben mit der Welt zu treten scheint, wird man dieser Gedankengestaltung nicht entgehen können. Auf dem naiven Wirklichkeitsstandpunkt kann man nicht bleiben, wenn man sich dem Drang nach Erkenntnis nicht künstlich verschließen will. Dass dieser Drang nach Erkenntnis des Verhältnisses von Mensch und Welt vorhanden ist, zeigt, dass dieser naive Standpunkt verlassen werden muss. Gäbe der naive Standpunkt etwas, was man als Wahrheit anerkennen kann, so könnte man diesen Drang nicht empfinden. – Aber man kommt nun nicht zu etwas anderem, das man als Wahrheit ansehen könnte, wenn man bloß den naiven Standpunkt verlässt, aber – ohne es zu bemerken – die Gedankenart beibehält, die er aufnötigt. Man verfällt in einen solchen Fehler, wenn man sich sagt: ich erlebe nur meine Vorstellungen, und während ich glaube, ich habe es mit Wirklichkeiten zu tun, sind mir nur meine Vorstellungen von Wirklichkeiten bewusst; ich muss deshalb annehmen, dass außerhalb des Umkreises meines Bewusstseins erst wahre Wirklichkeiten, «Dinge an sich» liegen, von denen ich unmittelbar gar nichts weiß, die irgendwie an mich herankommen und mich so beeinflussen, dass in mir meine Vorstellungswelt auflebt. Wer so denkt, der setzt in Gedanken zu der ihm vorliegenden Welt nur eine andere hinzu; aber er müsste bezüglich dieser Welt eigentlich mit seiner Gedankenarbeit wieder von vorne beginnen. Denn das unbekannte «Ding an sich» wird dabei gar nicht anders gedacht in seinem Verhältnis zur Eigenwesenheit des Menschen als das bekannte des naiven Wirklichkeitsstandpunktes.
5. Man entgeht der Verwirrung, in die man durch die kritische Besonnenheit in bezug auf diesen Standpunkt gerät, nur, wenn man bemerkt, dass es *innerhalb*

dessen, was man innen in sich und außen in der Welt wahrnehmend erleben kann, etwas gibt, das dem Verhängnis gar nicht verfallen kann, dass sich zwischen Vorgang und betrachtenden Menschen die Vorstellung einschiebt. Und *dieses ist* das *Denken*. Dem Denken gegenüber *kann* der Mensch auf dem naiven Wirklichkeitsstandpunkt verbleiben. Tut er es nicht, so geschieht das nur deshalb, weil er bemerkt hat, dass er für anderes diesen Standpunkt verlassen muss, aber nicht gewahr wird, dass die so gewonnene Einsicht nicht anwendbar auf das Denken ist. Wird er dies gewahr, dann eröffnet er sich den Zugang zu der anderen Einsicht, dass *im* Denken und *durch* das Denken dasjenige erkannt werden muss, wofür sich der Mensch blind zu machen scheint, indem er zwischen der Welt und sich das Vorstellungsleben einschieben muss.

6. Von durch den Verfasser dieses Buches sehr geschätzter Seite ist diesem der Vorwurf gemacht worden, dass er mit seiner Ausführung über das Denken bei einem naiven Realismus des Denkens stehenbleibe, wie ein solcher vorliege, wenn man die wirkliche Welt und die vorgestellte Welt für eines hält.
7. Doch der Verfasser dieser Ausführungen glaubt eben in ihnen erwiesen zu haben, dass die Geltung dieses «naiven Realismus» *für das Denken* sich aus einer unbefangenen Beobachtung desselben notwendig ergibt; und dass der für anderes nicht geltende naive Realismus durch die Erkenntnis der wahren Wesenheit des Denkens überwunden wird.

VIII Das Werden des Homo Sapiens

1. Vom Naturmenschen zum Vernunftmenschen

In seiner Bewegung aus dem Zentrum der Welt hin zu deren Peripherie durchlebt das Menschenwesen eine Vielzahl von Metamorphosen. Vom Standpunkt des Problemkomplexes, der in unserem Buch gelöst wird, kann man diese Metamorphosen in zwei Gruppen unterteilen. Zur ersten zählen wir diejenigen unter ihnen, in denen die menschliche Monade sich als Objekt des göttlichen Schaffens oder eines rein natürlichen Prozesses entwickelt, zur zweiten jene, die unmittelbar mit dem Werden des Ich-Bewusstseins verbunden sind. Diese zweite Gruppe muss unser besonderes Interesse erwecken, weil sich der Mensch erst in ihr als solcher herauskristallisiert, d.h. als Persönlichkeit sowie als Objekt interpersoneller Beziehungen. In dieser Gruppe gibt es Haupt- und Nebenmetamorphosen. Als die wichtigsten erweisen sich drei, welche die Entwicklung des individuellen seelischen und geistigen Lebens bedingt haben. Vor ihrem Auftreten befand sich der Mensch im halb-tierischen Stadium der Entwicklung und führte ein instinktives Leben, wenn auch ein von mächtigen übersinnlichen Erlebnissen erhelltes. Entscheidende Bedeutung für das Werden des Menschen zu einem vernunftbegabten Wesen hatte das physische Aufrichten. Dank ihm konnte er die Sprechorgane entwickeln und dadurch den Grundstein zur Entstehung des Denkens legen.

Weniger ausgeprägt äußerlich war die zweite Metamorphose, dank welcher zu Beginn unserer Zeitrechnung der Mensch die Fähigkeit erlangte, das begriffliche Denken zu handhaben. Noch weniger leicht fasslich vollzieht sich im Verlauf der letzten zwei Jahrhunderte die dritte Metamorphose, die den Menschen auch *als Art* ändert. Dank ihr geht er vom Denken in Begriffen, das sich unter Beteiligung des physischen Hirns vollzieht, zum Denken mit dem ätherischen Hirn über, was ihn in bewusste Beziehung mit der übersinnlichen Welt bringt. Die beiden letzteren Metamorphosen haben wir provisorisch, von der Position des kulturhistorischen Prozesses aus, bereits erforscht (siehe Kapitel III, Abb. 5). Jetzt wollen wir versuchen, den „Maßstab“ unserer Betrachtung gewissermaßen zu erweitern, was es uns ermöglichen wird, die für das Menschengeschlecht entscheidenden Etappen der Entwicklung im System der großen Weltenzusammenhänge zu erkennen und auf diese Art den makrokosmischen Sinn der heutzutage vor dem Menschen stehenden Aufgaben zu begreifen.

Im Verlauf der ganzen vorhergehenden Periode verlief die Evolution so, dass man von ihr sagen konnte: Ihr war eine Vielfalt innerhalb des einheitlichen Weltensystems eigen. Doch diese Lage begann sich von jenem Augenblick an zu ändern, als im Menschen das individuelle „ich“ entstand. Durch die Tatsache seines Werdens wurde, so lässt sich sagen, die Welteneinheit in Frage gestellt – wenn auch nicht im absoluten, so doch in ganz realem Sinne. Weil der Mensch diese Tatsache

nicht verstand, begann er sich der Entwicklung gegenüber leichtsinnig zu verhalten, wodurch er in ihr eine kolossale Krise auslöste. Und er versteht sie darum nicht, weil er die Betrachtung der Welt auf die primären Qualitäten der Dinge verengte.

Aus Rudolf Steiners „Geheimwissenschaft im Umriss“ kann man erfahren, dass der vierte, ätherisch-physische Formzustand (die Globe), in welchem sich nun der Welt-Evolutionsprozess befindet, aus sieben Perioden besteht, die man in der Esoterik als die sieben Wurzelrassen bezeichnet. In der dritten davon – sie ist als Lemurische Wurzelrasse bekannt – trat in der Entwicklung des Menschenreichs erstmals eine Spaltung auf. Die Entwicklung der dreieinigen Leiblichkeit des Menschen blieb damals auch weiterhin eng mit allen Weltprozessen verbunden, doch parallel dazu begann sich aus ihr substantiell das sich individualisierende seelisch-geistige Leben herauszukristallisieren. Dies geschah auf dem Wege der Metamorphose, deren Gesetzmäßigkeiten eine bestimmte Modifizierung der Welten-Gesetzmäßigkeiten darstellten. Und die Entwicklung verlief weiter so, dass beide Arten von Gesetzmäßigkeiten einen Gegensatz zueinander bildeten. Die frühere *Beziehung* zwischen den Objekten wich einer *Gegensätzlichkeit* und einer *Verneinung*.

Der Anfang zur Teilung der Welt wurde durch die sogenannte Vertreibung des Menschen aus dem Paradies geschaffen. Hinter diesem biblischen Mythos stehen reale Prozesse der Evolution, bei denen der Faktor der Vorherbestimmung durch den Faktor der natürlichen Entwicklung ersetzt wird. Bevor das irdische Äon materielle Dichte erwarb, drückte sich die Vorherbestimmung im rein geistigen Wirken der hierarchischen Wesen (kosmischen Intelligenzen) aus. Nach dem Abstieg des Seins in die ätherisch-physische Globe werden die geistigen Wirkungen der Hierarchien der Natur immanent; die Vorherbestimmung nimmt in ihr die Gestalt *des unveränderlichen Wirkens ihrer Gesetze* an. Die Modifikationen (Unterarten, Arten etc.), die Neubildungen in der Natur entstehen dank dem sich kreuzenden Wirken verschiedener Gesetze, von denen jedes für sich selbst eine Konstante der Entwicklung bleibt.

Wenn der Mensch die Gesetze seiner seelisch-geistigen Entwicklung in den Griff bekommt, wird die ursprüngliche Beziehung zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung allmählich wiederhergestellt, aber auf solche Weise, dass die Schöpfung einige Prärogativen des Schöpfers auf sich nimmt. In diesem Phänomen ist das Haupträtsel des Menschen enthalten, das auf die Frage hinausläuft: Wodurch ist er in seinem „ich“ bedingt, und wie ist seine Selbstbedingtheit möglich?

Eine geisteswissenschaftliche, evolutionistische Betrachtung dieser Frage führt uns in die Mitte der Lemurischen Epoche zurück, als die menschlichen Monaden von der astralen Ebene auf die ätherisch-physische „vertrieben“ wurden. Alles, was dabei mit der rechtmäßigen Entwicklung der geistigen Kraft-Impulse nicht Schritt halten konnte, verdichtete sich unzeitgemäß, verknöcherte, blieb auf dieser oder jener Entwicklungsstufe stecken, geriet in immer größeren Gegensatz zu dem, was auch weiterhin vorwärts schritt, diente aber nichtsdestoweniger als dessen Grundlage und Fundament, woraus sich die Folgerung ergibt, dass das Zurückbleiben auch

eine Form des Opfers darstellt. Und doch nahm der sich zuspitzende Gegensatz schließlich den Charakter einer Evolutionskrise an. Besonders gravierend wurde diese gegen die Mitte der atlantischen Wurzelrasse oder Epoche. Damals gerieten der Lebenszustand (Runde) und der Formzustand (Globe) in einen besonders schroffen Gegensatz. Die Mitte der atlantischen Epoche fällt mit der *Mitte unseres gesamten Evolutionszyklus* zusammen. Hier endet der dreieinhalb Äonen dauernde Abstieg des Geistes in die Materie, und es beginnt ein Wiederaufstieg. Dies ist der Moment, mit dem die allgemeine *Auferstehung* der Welt beginnt, aber zugleich auch ihr *Sterben*. Von nun an beginnt die träge Mineralmaterie, die sich zu einem selbständigen Naturreich losgetrennt hatte, die ätherischen Kräfte der Erde zu belasten, indem sie leblose Ablagerungen bildet. In der Entwicklung der Welt entstehen zwei Alternativen. Eine davon drückt sich in der Tendenz zu immer größerer Materialisierung und zum Abfall vom Göttlichen aus, die andere in einer Tendenz zur Vergeistigung. Von da an wirken sie beide gemeinsam in der Welt. Und das, was sie vereinigt und zu einer fruchtbaren Synthese führt, ist der Mensch. Nicht genug damit: Das Phänomen des selbstbewussten Menschen nimmt in dieser Gegensätzlichkeit seinen Anfang.

Vor dem Eintreten der weltumspannenden Krise in der Atlantischen Epoche – heranzureifen hatte sie bereits in der Lemurischen Epoche begonnen – haben wir einen Strom der Entwicklung vor uns, in dem sich drei Arten von Substanzen bilden: Die physische, die ätherische sowie die astrale. Zwischen ihnen entstehen äußerst komplizierte Systeme gegenseitiger Beziehungen und Beeinflussungen, die zur Bildung der Reiche des Seins führen, von verschiedenen Arten von Wesen. Eine vorherrschende Stellung nehmen unter ihnen die menschlichen Monaden ein, die in sich alle drei Arten von Substanzen zur Einheit bringen und das Prinzip ihrer Einheit von der übersinnlichen auf die sinnlich offenbarte Seite des Seins hinüberführen.

Nun wollen wir uns vorstellen, wie dieser ganze Inhalt der Welt in einem kolosalen, einheitlichen Strom im Verlauf von dreieinhalb Äonen in immer rascherem Tempo niedersteigt, wie auf einer schiefen Ebene „hinuntergleitet“, von den Höhen des Geistes in die Niederungen des festen, sich materialisierenden Seins. Alle Weltengesetze begünstigen den Ablauf gerade dieses Prozesses. In Gestalt eines gigantischen Panoramas der Verneinung des Geistes durch den Geist kann man sich das vorstellen, was in der vergangenen Evolution der Welt geschah. Anfangs trug dieser Prozess den Charakter ungeheurer kosmischer Opfer, doch nach und nach, mit zunehmender Verdichtung, erwirbt der Geist die Eigenschaften, die seiner Natur widersprechen: er wird Materie. Der andere Teil des Geistes, der den Prozess lediglich gesetzmäßig bestimmt, verliert die Fähigkeit, das physisch-ätherische Sein von innen her zu vergeistigen, so dass dieses in einem seiner Teile leblos wird. Weiter beginnt das physisch-materielle Sein sich einen Teil der ätherischen Kräfte untertan zu machen; es bilden sich sogenannte „gefallene“ Ätherarten, die in der Materie die Erscheinungen der Elektrizität, des Magnetismus, der Radioaktivität hervorrufen.

Es zeichnet sich die Gefahr ab, dass ein Teil des Seins für immer vom Hauptweg der Evolution abkommen wird.

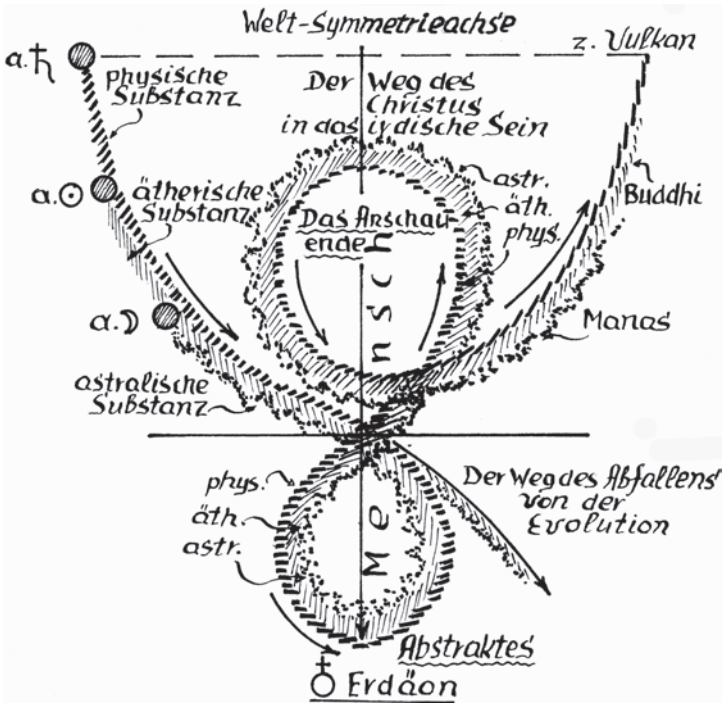


Abbildung 75

Parallel mit der Tendenz zum Abstieg beginnt kraft anderer Gesetzmäßigkeiten am niedrigsten Punkt, zu dem die Entwicklung der Welt in der Mitte des irdischen Äons abgestiegen ist, ein Prozess der Auflösung, der Vergeistigung der groben Seinsformen zu feinen, ätherisch-astralen Formen. Wir veranschaulichen unseren Gedanken mittels einer Abbildung (Abb. 75). Die beiden auf ihr dargestellten Spiralen drücken die zwei von uns beschriebenen Alternativen der Entwicklung aus. Beide Schlingen können, indem sie verschiedene Wege gehen, gleichzeitig eine einheitliche Lemniskate bilden. Sie formen diese im menschlichen Geist, wenn er den Weg der individuellen Entwicklung betritt. Die ganze kommende Vergeistigung des irdischen Seins gerät deshalb in Abhängigkeit von dieser Entwicklung; sie selbst aber wird durch den Übergang des Menschen zum anschauenden Denken gesetzt. Die auf Abb. 75 dargestellte Lemniskate und die Lemniskate unseres Denkzyklus sind zwei Seiten – die makro- und die mikrokosmische – ein und desselben Phänomens.

In der oberen Schlinge der Lemniskate wirkt jenes höhere Geistige, das selbst die Äonen vergeistigt, indem es die Manvantaras ins Pralaya überführt. Es wird ja auch in der anschauenden Urteilskraft lebendig. Die untere Schlinge der Lemniskate

findet ihren letzten Ausdruck im dialektischen Denken. Eine bestimmte Art von negativer Geistigkeit – einer ahrimanisch-luziferischen – umgibt es und behauptet die Tendenz zum vollständigen Übergang des Universums auf die Seite des Andersseins.

Der Bildhaftigkeit des in Abb. 75 Dargestellten entsprechen in der realen Evolution die Prozesse, die im Verlauf der vorhergehenden Äonen eine Art „Umstülpung“ des Seins auf die „andere“ Seite hin hervorriefen. Diese bestand darin, dass die sich materialisierende physische Substanz sich in immer größerem Ausmaße die ätherische sowie die astrale Substanz untertan machte, diese gewissermaßen in sich selbst hinein „trieb“, was auch jetzt in den Naturreichen stattfindet. Letztere drücken die Stufen der „Verinnerlichung“ des Weltengeistes aus.

Was sich im Verlauf der Äonen vollzogen hatte, wiederholte sich in den ersten vier Wurzelrassen der vierten Globe des irdischen Äons. Mit dem Übergang von der Lemurischen zur Atlantischen Epoche hat sich die Welt tatsächlich „nach innen“ umgestülpt. Was in ihr außen war, geriet nach innen. So kann man sich mit Hilfe von Bildern das vorstellen, was in der Sophiologie die Immanenz Gottes in der Welt genannt wird.

Ab der atlantischen Epoche lässt sich die Evolution der Welt in drei Ströme unterteilen. In einem davon wird die Tendenz der höheren Vorherbestimmung der Entwicklung bewahrt, wodurch sich der Konservatismus der Vergangenheit ausdrückt, das luziferische Prinzip; in einem anderen Strom wirkt das ahrimanische Prinzip, das den Geist zur Materie hinabführt und den Weltengedanken zur Abstraktion; mit dem dritten Strom ist wesentlich der Mensch verbunden, der die Aufgabe besitzt, die Natur durch die Individualisierung zu vergeistigen. Bei der Bewältigung dieser Aufgabe wird ihm der Christus-Impuls als Hilfe zuteil.

Der abstrakt denkende Mensch unterwirft sich die Lebenskräfte, indem er sie erschöpft. In seinem Astralleib erhebt er sich dabei über die Materie, doch substanzlos. Reflektierend wirkt auch die Natur, indem sie den Geist abstößt und sich mit mineralischen Stoffen sättigt. Die „Reflexion“ des Mineralienreichs drückt sich in der Radioaktivität aus, die verschiedene Elemente zum Zustand des Bleis führt – der trügsten aller Materien. Nicht zufällig wird das Blei in der Astrologie mit dem Planeten Saturn assoziiert, der im irdischen Äon in gewissem Sinne das Äon des alten Saturn darstellt.

Indem der Mensch mit dem anschauenden Denken aus dem physischen Leib austritt, stellt er die Herrschaft der ätherischen und astralen Kräfte über diesen wieder her, was keineswegs zum Zerfall, sondern zur Vergeistigung der Materie führt. Dazu muss der Mensch *die Gesetze des ätherischen (morphologischen) Denkens dem logischen Denken, ja sogar seiner ganzen dreieinigen Leiblichkeit immanent machen*. Die Aufgabe ist wahrhaftig göttlichen Maßstabes, doch von der entgegengesetzten Seite her lösbar. Gott hat sich aus Liebe und Freiheit, aus Allbewusstsein und Allmacht der Schöpfung immanent gemacht; der Mensch steigt aus dem Nichts des Seins und Bewusstseins zur Immanenz im Weltensein empor – zur Immanenz

im *Ich-Bewusstsein*. Dies ist – unterstreichen wir es nochmals – der Grund dafür, dass Rudolf Steiner sagt: „Das Gewahrwerden der Idee in der Wirklichkeit ist die wahre Kommunion des Menschen.“ (GA.1, S. 126.) Ihre Verwirklichung stellt für den Menschen eine evolutionäre Aufgabe dar, die von ihm eine neue Arten-Metamorphose seines Wesens erfordert.

Wenn wir die Ergebnisse, zu denen wir im vorhergehenden Kapitel gelangt sind, auswerten, können wir die Vorstellung darüber, wie unsere neue Weltenaufgabe gelöst werden kann, konkretisieren. Dem Menschen obliegt es, in sich eine Art Kreislauf des seelisch-geistigen Lebens zu vollziehen, der mit der Wahrnehmung anfängt. Als selbstbewusstes Wesen findet der Mensch in sich zwei Arten von Wahrnehmungen. Eine davon, die Sinneswahrnehmungen, kommt von außen (die Selbstwahrnehmung ist in diesem Sinne ebenfalls äußerlicher Art), die andere von innen, als Gedanken, Ideen, die dank den Sinneswahrnehmungen zum Leben erweckt werden. Die Erkenntnistätigkeit besteht in der Vereinigung der Wahrnehmungen mit den Begriffen, die durch das „ich“ verwirklicht wird. Das „ich“ bildet die Vorstellungen; sie sind ihrem Umfang, ihrer Tiefe, ihrer Kraft der Synthese nach verschieden. Die Wahrnehmungen können direkter oder indirekter Natur sein, können den Charakter von Schlussfolgerungen tragen, metaphysisch sein (die Phänomene in der Wilsonschen Nebelkammer, das Molekulargewicht etc.). Entsprechend wird auch der begriffsmäßige Apparat unendlich kompliziert (die physischen Phänomene der Mikrowelt, die lediglich in Gestalt mathematischer Berechnungen existieren). Dennoch entwickelt sich so nur die niedrigere Stufe des Bewusstseins (Abb. 76).

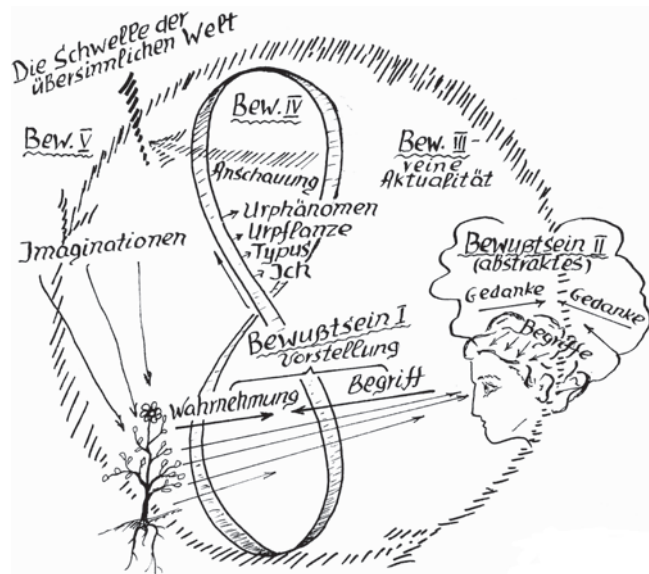


Abbildung 76

Auf der folgenden, höheren Stufe distanziert sich das Denken von den Wahrnehmungen, nimmt rein begrifflichen Charakter an. Es wird allmählich von seinen eigenen Gesetzen bestimmt – der Logik. Als Wahrnehmung erweist sich in diesem Denken auch der Gedanke. Noch eine Stufe höher beginnt im Denken das Element des *reinen Willens* zu erscheinen – die *reine Aktualität*. Es gewinnt die Fähigkeit zur ideellen Wahrnehmung. Schließlich geht das denkende Subjekt voll und ganz zum Denken mit dem ätherischen

Hirn über; zu ihm kehrt die Bildlichkeit der übersinnlichen Anschauungen zurück. *Das Denken wird zur reinen Wahrnehmung*; seine Objekte sind nun die Wesen der intelligiblen Welt, die in gewissem Sinne die gleiche Substanz haben wie es selbst.

Der in diesem Fall erhaltene Charakter der Imaginationen ist durch die Welt der Sinneswahrnehmungen sowie des Denkens über diese gegeben. Sie erwerben gewissermaßen ebenfalls *gegenständlichen* Charakter und stellen – wenn auch auf qualitativ anderer Stufe – die Fortsetzung der individuellen Denktätigkeit dar; die Rolle des individuellen Ich beim Umgang mit ihnen wird nicht aufgehoben, sondern *erhöht*. Dank dem Menschen vereinigen sie, als ideelle Entsprechungen der Dinge, sich mit jenem ihrem Teil, der sich im Verlauf der Evolution in der Welt des Andersseins verdichtet hat. So beginnt dank dem Menschen der Weltenakt, der darin besteht, dass dem Vater seine Erstoffenbarung und die Emanationen des Willens durch den Heiligen Geist direkt widergespiegelt werden. Der Mensch gelangt dabei zum praktischen Monismus, in dem er die Welt und sich selbst als Einheit erlebt, und durch Christus steigt er zum Erleben des Prinzips „Ich und der Vater sind eins“ empor. In Gestalt eines Kreises kann man sich den naiven Monismus des Gruppenbewusstseins vorstellen. Indem er sich individualisiert, biegt der Mensch den Kreis zu einer Lemniskate um (Abb. 76). So kann man sich bildlich das Aufkeimen des menschlichen Individuellen im Universalen vorstellen, das parallel zum Abstieg des Geistes in die Materie verläuft, wenn sich eine objektive Weltenlemniskate bildet. Indem er im Monismus des höheren Ich wiedergeboren wird, gibt der Mensch dem Sein seine universell-„kreisförmige“ Gestalt wieder, d.h. er führt das Manvantara in das Große Pralaya über.

2. Homo erectus

Wir haben beschrieben, worin die positiven Resultate der Weltenkrise bestanden, die noch in der Epoche des alten Lemurien entstand. Ihr Einfluss auf den Menschen besaß in der Urzeit den Charakter einer Evolution der Arten, danach der seelischen Phylogenese sowie schließlich einer geistigen Ontogenese; diese sind auf den Abbildungen 75 und 76 dargestellt.

Der Abstieg des Menschen ins irdische Sein verlief anfänglich in der Wärme-Luft-Atmosphäre, zu der sich die Erde verdichtet hatte; darauf bildete sich das Wasser. Die von außen an den Menschen herantretenden Gedankenimpulse der hierarchischen Wesen orientierten die Herausbildung seines Kopfes in Richtung von der Sonne zum Zentrum der Erde hin. Was später im Menschen zu den Organen der physischen Vermehrung wurde, war damals auf das geistige Wirken der Sonne ausgerichtet, die Befruchtung erfolgte mit höchster Reinheit und Heiligkeit durch das Licht, durch die Weltenharmonien. Etwas Ähnliches vollzieht sich auch heute in der Pflanzenwelt.

In dem Maße, wie das Wirken des höheren Geistes in der Natur immer immanenter wurde, erwarb der Mensch immer größere Autonomie und schloss sich von

der direkten geistigen Wirkung ab. Der Dipol seines Kopfgebildes und seiner Geschlechtsorgane nahm horizontale Stellung an; es begann sich die Wirbelsäule mit ihren „Lotusblumen“ zu bilden. Schließlich nahm der Mensch von neuem eine aufrechte Haltung ein, doch war diese jener entgegengesetzt, in der er auf die Erde niedergestiegen, aus dem Paradies „vertrieben“ worden war, und seine Autonomie wurde noch größer.

Wir lesen bei Rudolf Steiner: „Es werden die drei Reiche der Natur bildlich mit einem Kreuz bezeichnet. Plato sagt: Die Weltenseele ist am Kreuz des Weltenleibes gekreuzigt.“ (GA.97, 16.2.1907.) Gerade dies haben wir auf Abb. 75 gezeigt, nämlich dass der Mensch alle drei Stufen durchlaufen hat, die heute durch die Naturreiche verkörpert werden. Sie alle waren einst in ihm, doch nach und nach haben sie sich von seinem makrokosmischen Wesen abgesondert und sind zurückgeblieben, während er zur „lebendigen Seele“ wurde. Bis zur Lemurischen Epoche entwickelte er sich in der ätherisch-astralen Substanz des damals noch teilweise differenzierten Planetensystems, wobei er alles abstieß, was in der vorhergehenden Äonen zurückgeblieben war und dem es beschieden war, sich früher als der Mensch zu materialisieren. Als die Vertreibung aus dem Paradies erfolgte, wurde der Mensch in die feine Stofflichkeit der Erde „herabgestoßen“, „mit dem Kopf nach unten“, wie es heißt, wurde zum pflanzenähnlichen Wesen, wobei er so seine Entwicklung wiederholte, die sich im Äon der alten Sonne vollzog. Danach wiederholte er seine Mond-Entwicklung, durchlief das menschlich-tierische Stadium und ging ins eigentlich menschliche Stadium erst ein, als er sein Kopfgebilde von der Erde wegwandte. So erstreckt sich das Wirken des biogenetischen Gesetzes in seinem geisteswissenschaftlichen Verständnis über einen grandiosen Zeitraum, nämlich ganze Äonen, hinweg.

Auf diese Weise war die Wandlung des Menschen zum aufrecht gehenden Wesen (*Homo erectus*) die erste artenmäßige Metamorphose, die den Grundstein zur Evolution des eigentlich irdischen Menschen legte. Sein Kopfgebilde wurde in Richtung höherer geistiger Impulse gewandt, durch deren besondere Wirkung sich in ihm das höhere Nervensystem herausbildete. In seinen der Erde zugewandten Extremitäten konzentrierte sich das Wirken des Weltenwillens, das zur Entstehung des Stoffwechselsystems geführt hatte, aber auch des Lebenssinns, des Bewegungsinns, des Gleichgewichtssinns. In der Mitte zwischen dem Kopfgebilde und dem Stoffwechsel- sowie dem Gliedmaßensystem begann sich das rhythmische System des Herzens und der Lungen zu entwickeln, doch auch das seelische Leben der Empfindungen, der weiteren Sinneswahrnehmungen sowie der Gefühle.

In der Esoterik wird der senkrecht aus den Naturreichen aufstehende Mensch in Form eines Pentagramms dargestellt. Eine solche Gestalt besitzt sein sich individualisierender Ätherleib, das Prinzip des Lebens im Menschen, das seine menschliche physische Form bedingt. Wie Rudolf Steiner erklärt, schließt das Pentagramm – bei dem es sich um das Sinnbild der geistigen Realität handelt – auch die drei Naturreiche in sich (oder drückt sie aus), und zwar auf folgende Weise: Dem Mineral-

reich (sein Stadium hat der Mensch in der Wärme-Luft-Umgebung wiederholt) entspricht im Pentagramm eine Linie – \; dem Pflanzenreich entsprechen zwei Linien – X, da es über zwei Leiber verfügt (einen physischen und einen Ätherleib); das Tierreich besitzt noch einen dritten, astralen Leib und wird im Pentagramm mit der Figur – X̄ ausgedrückt. Alle Linien des Pentagramms ergeben in ihrer gegenseitigen Beziehung ein Sinnbild des Entwicklungsprozesses, in welchem dem Ätherleib das Prinzip des Wachstums eigen ist. Dieses „würde in der Pflanzenform immer Blatt nach Blatt ansetzen, wenn es nicht abgeschlossen würde durch das von oben ihm entgegenkommende Astralische, welches die Blüte hervorruft. Das ätherische Prinzip... bei den Tieren (hat sich) teilweise umgewandelt, so dass es mehr innerlich als Empfänger des Astralleibes seine Kräfte ausübt. Die gerade Linie des Ätherischen wird abgeschlossen und abgelenkt durch eine neue Linie, welche symbolisch das astralische Prinzip darstellt, und diese neue Linie biegt dann wieder nach der anderen Seite das physische Prinzip ab. Daher ist auch die physische Form, welche bei den Pflanzen eine vertikale Linie darstellt, bei den Tieren umgebogen und horizontal geworden. Das Tier kann also symbolisch angedeutet werden mit den drei Linien; beim Menschen kommt zu den drei Prinzipien noch das Ich hinzu. Man kann dieses Ich symbolisch darstellen als einen Punkt über den drei Linien – X̄, der seine Kraft ergießt in den Ätherleib und in den physischen Leib, durch zwei Linien, welche durch das Astralische hindurchgehen, indem es an der einen Seite durch Licht, an der anderen Seite durch Wärme einwirkt. Durch diese Einwirkung des Ich wird die menschliche Form wiederum in eine aufrechte Linie erhoben, und so entsteht das Symbolum des Pentagramms.“ (GA.265, S. 414 f.)

In dem übersinnlich gesehenen Pentagramm offenbart sich der Strom der ätherischen Welten-Kräfte, die im Menschen wirken. Dieser Strom tritt durch den Kopf in den Menschen ein und verläuft in das rechte Bein, von da aus in die linke Hand, in die rechte Hand, in das linke Bein und danach abermals in den Kopf, oder erschließt die gesamte Bewegung zu einem Kreis, wenn der Mensch, mit Hilfe der Entwicklung bestimmter Eigenschaften, den Verlauf des Stroms teilweise unter bewusste Kontrolle bekommt. *) Dieser Strom, der seit Urzeiten unbewusst wirkte, schloss durch einen seiner Teile den Menschen in den Begierdenleib (in der indischen Terminologie „Kama“ genannt) ein, durch den zweiten Teil führte er den aufrechten Gang herbei, durch den dritten Teil entwickelte er den Kehlkopf, durch den vierten das Zentrum in der Stirn (den Ich-Punkt) sowie das Selbstbewusstsein. Diese vier Ströme stellen vier Ätherarten (den Wärmeäther, den Lichtäther etc.) dar, die in allen ätherischen Gebilden wirken. Ein fünfter, der Gedanken-Äther, befindet sich noch im Stadium des Werdens, das durch die Arbeit des Menschen an der Metamorphose seines Bewusstseins bedingt ist. Die Differenzierung des Ätherstroms im Menschen wurzelt im Wirken der Ätherkräfte der Planeten. Der Mensch des ir-

*) Von diesen Eigenschaften gibt es sechs; sie werden mit Hilfe eines Komplexes von Nebenübungen entwickelt, die von Rudolf Steiner beschrieben werden. Vgl. GA.42/245, S. 15-21; GA.266/3, S. 249-259; GA.266/1, S. 102, 203, 406; GA.94, 30.5.1906.

dischen Äons (Adam-Kadmon) ist als ganzheitliches planetarisches Wesen entstanden. Indem er auf die Erde niederstieg, vollzog er sozusagen eine Umstülpung nach innen und schloss das Wirken des Planetensystem in sich ein, was auch in der Ganzheitlichkeit der Kräfte zum Ausdruck kommt, die in ihm pentagrammförmig wirken (die räumliche Lage des physischen Leibs besitzt dabei keine Bedeutung). (Abb. 77)

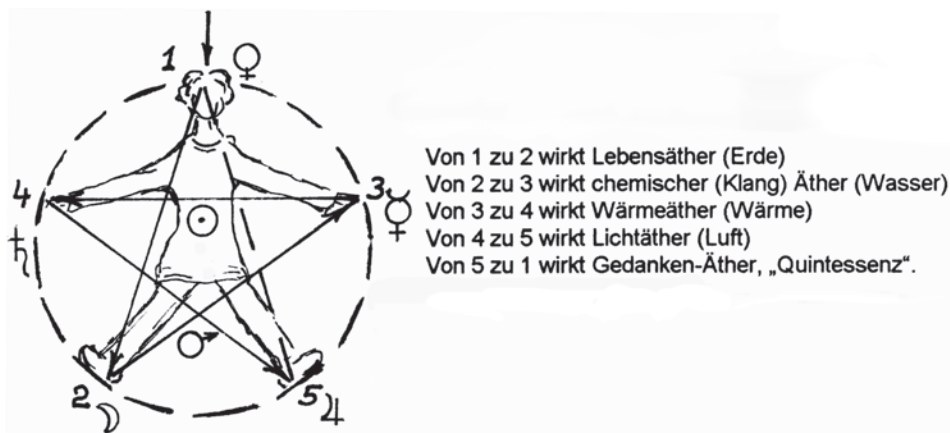


Abbildung 77. (Gemäß GA.266/1, S. 183.) (Die Verbindungen der Ätherströme mit den Planeten werden entsprechend GA.264, S. 190 wiedergegeben. Es gilt noch darauf hinzuweisen, dass der Sinn des Pentagramms in der Esoterik vielschichtig ist und sich je nach den evolutionären u.a. Konstellationen des Menschen ändert.)

Das Wirken der Planeten im Menschen verändert sich in den verschiedenen Epochen seiner Entwicklung. Das auf Abb. 77 Dargestellte entspricht dem heutigen Entwicklungsstadium, das auf die Zukunft hin orientiert ist. In ihm ist das geistige Wirken der Sonne im Sonnengeflecht konzentriert; die reproduktive Kraft, welche vom Mars gelenkt wird, wirkt in der Sphäre der Lebensprozesse. In Zukunft, wenn der Mensch die Fähigkeit erworben haben wird, durch sein Wort neues Leben zu schaffen, wird der Mars in der Gegend des Kehlkopfs zu wirken beginnen; dann wird das Denken sonnenhaft werden etc. Doch wie auch immer sich die Planeten in ihrer Wirkung im Menschen kombinieren mögen, sie bleiben stets Makroprinzipien, unter denen der Saturn die physische Grundlage im Menschen bildet und das Leben der Sinneswahrnehmungen im kleineren „ich“ schafft, die Sonne das ewige Wachstum, den Fortschritt bedingt, der Mond das Festhalten, die Verzögerung, das Erstarren, der Mars den Mut und das aggressive Eindringen ins Leben der Sinnesorgane (durch seine Einwirkung bildet sich das rote Blut), der Merkur die Befreiung (Retung) der Seele, den Austritt aus dem sinnlichen Leben, der Jupiter die Befreiung des Ich, die Venus das Aufgehen in Liebe, in Liebe zur Tat (vgl. GA.264, S. 189 ff.). Auf diese Weise ist die gegenseitige Beeinflussung von Organischem und See-

lischem im Menschen durch den Kosmos bedingt und wurzelt in der Sphäre seiner Lebenskräfte.

Im heutigen Menschen wirken, wenn er vom kleineren „ich“ ausgeht, die Kräfte des Mondes im abstrakten Denken und verleihen diesem Form. Sie stellen dort eine Modifizierung der Kräfte des alten Saturn im irdischen Äon dar, was in der Entwicklung des physischen Hirns zum Ausdruck kommt. Das Hirn durchdringen die im Eisen des Bluts wirkenden Kräfte des Mars, welche der Entwicklung der ersten Hälfte des irdischen Äons ihren Impuls verliehen haben. Damit verhält es sich so, dass durch die Wirkung der Kräfte des Mondes, des Mars und des Saturn das reflektierende Denken des Menschen bedingt ist. Diese drei Planeten drücken das im neuen Äon modifizierte Wirken der drei vergangenen Äonen aus (der Mars vertritt das Äon der Sonne).

Indem er zum anschauenden Denken aufsteigt, verleiht der Mensch in seinem Kopf dem Wirken der Venus, aber auch jenem der Sonne, einen Platz. Deswegen beginnt die goethenistische Erkenntnisweise mit der Liebe zum Objekt der Erkenntnis, so wie die Liebe zur Tat eine Voraussetzung für die Freiheit bildet. Mit ihrem Wirken greift die Venus dem Werden des individuellen Lebensgeistes (Budhi) im Menschen vor. Die Sonne bildet das Zentrum des Planetensystems in dem Sinne, dass durch sie die ätherischen Wirkungen der Planeten den Menschen erreichen. Der von ihr ausgehende kosmische Strom muss im Kopf des Menschen zumindest ein geordnetes, der Kontrolle des „ich“ unterstelltes Gedankenleben antreffen. Ferner muss das Denken aufhören zu reflektieren, um das ätherische Wirken der Planeten auf den Menschen nicht zu schwächen. So gelangen wir zum Verständnis eines weiteren Aspekts der Frage, weshalb das Denken zum allbedingenden Faktor in der individuellen Entwicklung des Menschen werden kann, *in seiner geistigen Aufrichtung*.

3. Das Urphänomen des Menschen in verschiedenen Globen

Bei unseren Betrachtungen haben wir bereits früher das Thema des Pentagramms gestreift. Wir haben von ihm als von einem großen Urphänomen des Menschen gesprochen, das in der Sphäre der Göttlichen Dreieinigkeit, im Großen Pralaya, als eine Art Plan des neuen Weltensystems offenbart ist, das sich in seinen Teilen von Äon zu Äon wandelt (vgl. Abb. 31, 40). Die vorausgegangene Betrachtung hat es uns erlaubt, diese erhabene Vorstellung zu konkretisieren, wozu wir das Verständnis des Symbols als bestimmter übersinnlicher Realität erweitern mussten, eines Formprinzips, das sich dem intellektuellen Anschauen des Menschen darbietet. Ein verstandesmäßiges Verhältnis zu ihm ist nicht ausreichend, weil seine *quantitative* Seite wie jede Abstraktion lediglich der Schatten seiner *qualitativen* Natur und Existenz ist. Dringen wir tief in letztere ein, so geraten wir unmittelbar mit der lebendigen Realität des Geistes in Berührung. Aus diesem Grund wurde in okkulten Vereinigungen, bevor in ihnen alles zu leeren Abstraktionen entartete, eine andäch-

tige Beziehung zu Symbolen gepflegt. Im religiös-kirchlichen Leben versucht man ein solches Verhältnis auch heute noch zu bewahren. Indem die Anthroposophie den esoterischen Gehalt der Symbole deutet, belebt sie ein wahrhaftiges Verhältnis zu ihnen wieder – auf rein individueller Grundlage, indem sie ihre Erkenntnis zu einer geistigen Kommunion erhebt. Dazu muss sie wohlverstanden eine komplizierte Methodologie benutzen, in der nicht nur eine Erweiterung des Vorstellungskreises, sondern auch eine Erhöhung der Persönlichkeit verlangt wird. Wer dies nicht zu verstehen wünscht, neigt leicht dazu, Rudolf Steiner der Inkonsequenz, der Widersprüchlichkeit etc. zu zeihen. Sehr oft gleichen diese Anschuldigungen den Vorwürfen, die Halbwüchsige gegen ihre Eltern erheben, weil diese sie in ihrer frühen Kindheit angeblich betrogen haben, indem sie ihnen allerlei „Märchen“ über das Geheimnis der Geburt erzählten. Und tut der Darwinist nicht dasselbe, wenn er, mit seiner Wissenschaftlichkeit prahlend, den biblischen Mythos vom Ursprung des Menschen verlacht?

Als Lehre für Menschen, die in jeder Hinsicht zu Erwachsenen geworden sind, betrachtet die Anthroposophie das Geheimnis vom Ursprung des Menschen als *Mysterium*. In ihr ist die Bildlichkeit, die Symbolhaftigkeit eine Art der Annäherung an die göttliche Weisheit, um danach in diese eingehen zu können. Mythos und Symbol weisen im anthroposophischen Verständnis zahlreiche Aspekte auf und vereinen eine Vielzahl von Bedeutungen in sich. Ein kritisches Verhältnis zu ihnen kann nur in der Aufdeckung der Widerspruchslosigkeit all dieser Bedeutungen und Aspekte bestehen.

Die Anthroposophie enthält eine gigantische Lehre von der Evolution, deren Kenntnis in der Vergangenheit zwecks Erziehung des Menschengeschlechts für die breiten Massen lediglich in mythologischer Form ausgedrückt werden konnte. In der ausgelaufenen Periode der Evolution (dreieinhalb Äonen) wurde nur die Grundlage für die Entstehung der menschlichen Persönlichkeit vorbereitet. Ihren eigenen Weg begann letztere von jenem Augenblick an, wo das Menschenwesen eine aufrechte Haltung annahm. Dadurch wurde bereits der Grundstein zur Rückkehr des Menschen in die Sphären des geistigen Seins gelegt – ins Paradies, um es bildlich auszudrücken.

Zwar anerkennt die Anthroposophie die von Darwin und Haeckel verfochtene Entwicklungslehre, doch lediglich als Fragment, und zwar als ziemlich einseitiges, im System eines allgemeinen, von ihr auf geisteswissenschaftlicher Grundlage entwickelter Lehre von der Evolution der Welt sowie des Menschen. *Die wahre Entstehungsgeschichte des Menschen ist in ihr die Geschichte vom Niederstieg des höheren Urphänomens des Menschen aus dem Geist ins irdische Sein.* Jeder einzelne Mensch trägt diese „Geschichte“ in seinem Überbewusstsein; sie ist in die Struktur seines vielgliedrigen Wesens eingetragen, in den Bau seines physischen Organismus. Durch sie sind die Gesetze seines geistigen Wachstums bedingt, die Gesetze von Karma, Reinkarnation und viele andere mehr. Im heutigen Entwicklungsstadi-

um sind die Menschen dazu herangereift, die Geschichte ihres Ursprungs in Begriffen zu erkennen.

Das menschliche Urphänomen erfuhr auf seinem Weg aus der Welt des Großen Pralaya ins irdische Äon eine Vielzahl von Metamorphosen. Ihr Anfang reicht zu jenem Moment in der Entwicklung zurück, als die Hierarchie der Cherubim den „Plan“ der Welt von den Seraphim empfing – welche Gott unmittelbar schauen und diesen Plan von der Göttlichen Dreieinigkeit entgegengenommen hatten –, worauf sie in der hohen Astralsphäre das Weltenkreuz bildeten, die Grundlage des Tierkreises.

Betrachten wir diese Anfangsperiode der Evolution etwas konkreter. Die Grundlage unseres Evolutionszyklus bilden zwei Konstellationen der Göttlichen Dreieinigkeit. Sie werden beide im Vaterunser widergespiegelt, dessen esoterische Bedeutung Rudolf Steiner enthüllt (vgl. GA.96, S. 207). Die absolute Einheit der Welt, der einheitliche Gott, das Ich der Welt wird in ihm in den Worten ausgedrückt: „Vater unser, der Du bist in dem Himmel“ (Matth. 6, 9). Es folgt weiter die Offenbarung des einheitlichen Gottes in den drei Hypostasen: „Dein Name werde geheiligt; Dein Reich komme; Dein Wille geschehe.“ So offenbart sich Gott – als Form, Leben, Bewusstsein. Ihre Reihenfolge im Vaterunser ist der evolutionären entgegengesetzt, weil sie der Mensch erlebt, der aus dem Manas ins Buddhi und Atma aufsteigt. Die gesamte gegenseitige Beziehung wird in Abb. 78 dargestellt. Sie entspricht der Offenbarung der Trinität innerhalb ihrer selbst, vor dem Beginn des Evolutionsprozesses; welcher Art sie war, haben wir bereits früher beschrieben. In dieser Konstellation steht das Väterliche Prinzip auf dem Gipfel der Dreieinigkeit, was der Welt des Dauernden, der Ewigkeit entspricht.

In der zweiten Konstellation zeigt sich die Trinität in der Bewegung: zu den Kategorien „Beziehung“, „Opfer“, „Widerspiegelung“ stößt nun eine neue: „Bewegung“. Diese Konstellation tritt am Ende des Vaterunser auf, wo sie den Betenden in seine individuelle Evolution hinausführt: „Denn Dein ist das Reich (der Sohn) und die Kraft (der Vater) und die Herrlichkeit (der Heilige Geist)“ (vgl. Abb. 24, 53). Hier tritt auf dem Gipfel der Dreieinigkeit der Sohn auf, der zweite Logos. Vom Vater und Geist gehen zwei grundlegende Impulse der Entwicklung aus. Diese vermittelt auf dem Weg in die Entwicklung die Erste Hierarchie. Die Seraphim „genießen den Anblick Gottes“ durch den Heiligen Geist. Er teilt ihnen den „Plan“ der Welt mit, in dem als allbestimmendes Prinzip der Wille Gottes des Vaters wirkt. Dieser ist das Zentrum, der „Punkt“, das „Alles in Allem“ der Welt in ihrer Dauer sowie der „Kreis“ in ihrer Entwicklung, d.h. eine Bedingung für das Entstehen einer Vielzahl neuer Ich-Formen.

Die Cherubim vermitteln in den „Grenzen“ des göttlichen Willens (der Macht) – denn wir haben es jetzt mit der Kategorie „Begrenzung“ zu tun, die nicht räumlicher Art ist – die Offenbarung des Sohnes und des Geistes. Da dank diesen beiden Hypostasen in der Erstoffenbarung die Beziehung entstand, ist ihnen, um es in den Begriffen der esoterischen Mathesis auszudrücken, eine „Linearität“ des Wirkens

eigen, eine eindimensionale wesenhafte Ausdehnung. Im Sohn trägt diese den Charakter des Lebens, im Geist jenen der Form. Im Menschen wird das Leben und die Form als Gefühl und begriffliche Form des Denkens lebendig. Durch die Kraft der Formbildung, die vom Dritten Logos ausgeht, vollzieht sich im Kreise des göttlichen Willens eine Kreuzung – die später zum Entwicklungsgesetz wird – der Prinzipien des Sohnes und des Geistes. Es entsteht ein viertes Prinzip – das Zentrum des Willenskreises. In sie steigt das universale Welten-Ich herab. Im Äon der Erde erhält das Ganze die Form des geistigen Tierkreises (Abb. 78).

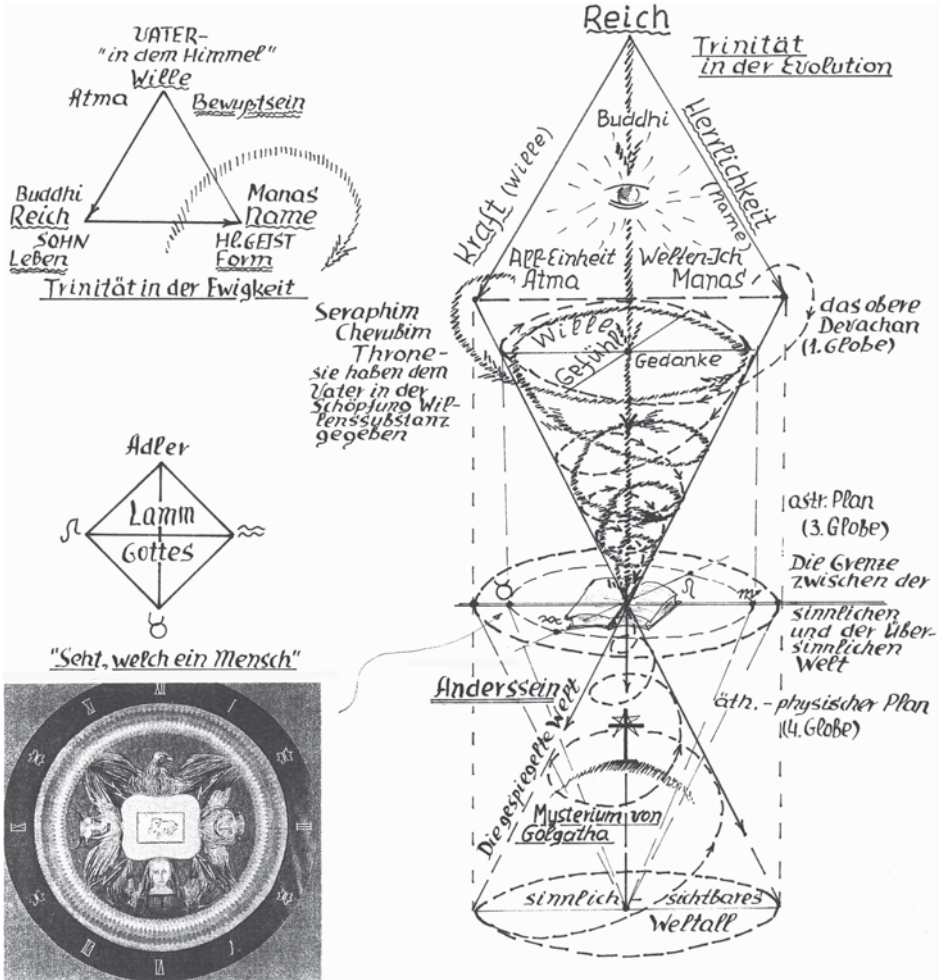


Abbildung 78

Der Tierkreis bildet sich im Oberen Devachan, in der ersten Globe, und von dort aus steigt er bis hin zur vierten, ätherisch-physischen Globe nieder. In den Sphären

des Geistes erschaute ihn Johannes, der Verfasser der Apokalypse. Er offenbarte sich ihm als Urphänomen des Menschen, der von vier Seraphim getragen wird und in der Mitte das Göttliche Lamm sowie das Buch aufweist (siehe Abb. 32). Auf der Ebene der Imagination, in der dritten Globe enthüllt sich Johannes dieses Urphänomen; in seiner bildlichen Form besitzt es folgendes Aussehen: „Und um den Thron vier Tiere, voll Augen vorn und hinten. Und das erste Tier war gleich einem Löwen, und das andere Tier war gleich einem Kalbe, und das dritte hatte ein Antlitz wie ein Mensch, und das vierte Tier war gleich einem fliegenden Adler. ... Und ich sah, und sieh, mitten zwischen dem Thron und den vier Tieren... ein Lamm... Und es kam und nahm das Buch aus der rechten Hand des, der auf dem Thron saß.“ (Apok. 4,6; 5,6-7.)

Das auf Abb. 78 Dargestellte ermöglicht es uns, das Verständnis der Triebkräfte der Evolution zu erweitern. Die Veränderung der „Lage“ durch die göttliche Dreieinigkeit bedingte die Bewegung der allbestimmenden Entwicklungskräfte. In seiner Beziehung zur Evolution erstreckt sich das Prinzip des Vaters, das durch die Hierarchie der Seraphim vermittelt wird, in die Unendlichkeit der Entwicklung, doch da es durch das Wirken der anderen Hierarchien modifiziert wird, bildet es eine sich verengende, von oben nach unten verlaufende Spirale der Entwicklung. Dieser Spirale entgegen entsteht eine ähnliche, sich aus der Zukunft in die Vergangenheit erstreckende und ebenfalls von oben nach unten verlaufende – die schöpferische Kraft der Formbildung, die vom Heiligen Geist ausgeht (auf der Abbildung wird sie durch eine punktierte Linie ausgedrückt). Beide Impulse der Kraft (vom Vater und vom Geist) bezeichnen anfangs den „Kreis“ der Schöpfung, setzen dieser Grenzen (die sieben Äonen) und streben, indem sie durch das Wirken der Hierarchien aufgegriffen werden, dann auf die Grenze zweier Welten zu. Sie kreuzen sich *in jedem* Punkte der Entwicklung, wo die geistige substantielle Form die Tendenz annimmt, auf die sinnliche Seite des Seins überzugehen. Damit diese Formen nicht für immer erstarren, gelangt der Impuls des Sohns in den Kreuzungspunkt der Impulse des Vaters und des Geistes. Er ist es auch, den Johannes an der Grenze zweier Welten erschaut. Die Tätigkeit des Vaters und des Geistes drückt sich aber im viergliedrigen Phänomen des Menschen aus. Seine Einheit ist das fünfte Glied, das Paulussche „nicht ich, sondern Christus in mir“. Im Zyklus des Denkens erleben wir sie im Element des Anschauens.

So offenbart sich zu Beginn des irdischen Äons, doch auch zu Beginn jeder Runde – denn diese sind ebenfalls durch (wenn auch kleine) Pralayas getrennt –, im Oberen Devachan, ausgehend aus der Göttlichen Dreieinigkeit, das Urphänomen des Menschen als Gesamtheit des göttlichen Willens, des göttlichen Gefühls, des göttlichen Gedankens und der Offenbarung des Welten-Ichs. Die Seraphim empfangen es von Gott, die Cherubim verleihen ihm viergliedrigen Charakter. Deswegen sind die Seraphim „sechsflügelig“ und die Cherubim „vierflügelig“. Mit der Bildung des Andersseins entsteht der Dualismus des Schöpfers und der Schöpfung. Der höheren Dreieinigkeit steht die niedrigere Dreieinigkeit gewissermaßen entgegen (dies

ist noch eine Kategorie: die „Gegenüberstellung“, die sich aus „Beziehung“ und „Lage“ herleiten lässt). Diese niedrigere Dreieinigkeits wird durch Leib, Seele und Geist gebildet, oder in anderem Sinne durch die drei Leiber, oder auch durch Gedanken, Gefühl und Willen. Die Vereinigung der Dreieinigkeiten erfolgt in der „Schale“ der Evolution. Sie selbst bilden das Hexagramm, das Rudolf Steiner als Symbol des Grals bezeichnet. In der Schale der Evolution ist dieser als Sanctissimus der Evolution vorhanden, als ihr Prinzip. Die Schale des Abendmahls ist die Erinnerung daran. Wir gehen nicht fehl, wenn wir sagen, das Symbol des Grals sei ein einheitliches Bild: Die Schale der Evolution sowie die diese bedingende zweifache Dreieinigkeits (Abb. 79).

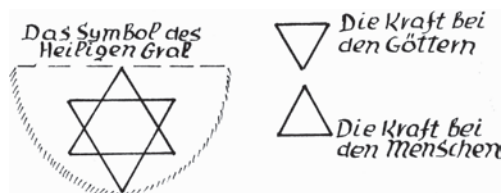
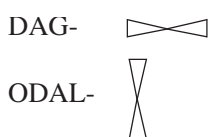


Abbildung 79 (GA. 93, 2.1.1906)

Die höhere göttliche Kraft dieses Prinzips ist die Trinität; „die Kraft bei den Menschen“ beginnt mit der Dreieinigkeits von Denken, Gefühl und Willen, die sich bis in die Sphäre der Ersten Hierarchie erstrecken können, wie dies auf Abb. 78 dargestellt wurde. Ein anderer Ausdruck

der dreieinigkeits Kraft des Menschen sind die drei Achsen (Flächen) des Cartesischen Koordinatensystems. Sie besteht aus sieben Elementen (Zentrum, links-rechts, etc.) und ist nichts anderes als die räumliche Verkörperung des siebengliedrigen Menschen.^{*)}

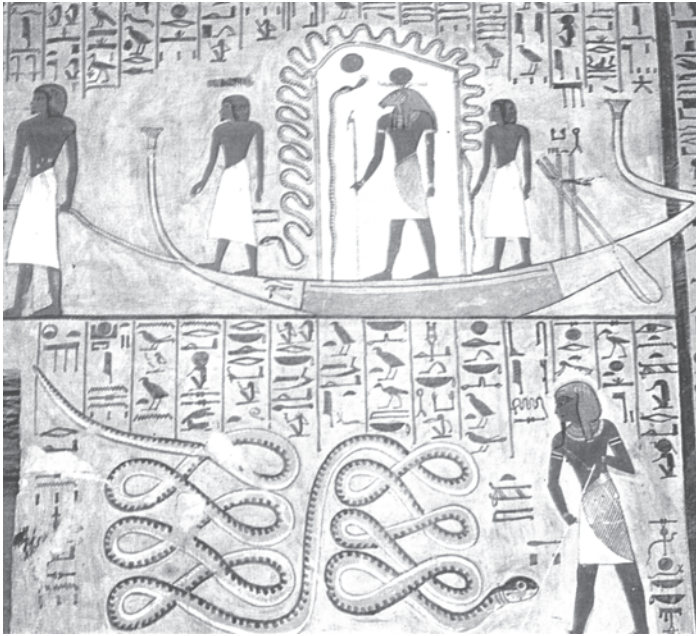
Siebengliedrig ist auch das Symbol des Grals, wie Rudolf Steiner es darstellt. Wenn die beiden es bildenden Dreiecke sich in ihren Gipfeln berühren, bilden sie in ihrer Gesamtheit eine siebengliedrige Lemniskate. Dieses Symbol ist außerordentlich alt. Es sind beispielsweise zwei keltische Runen bekannt, welche wie folgt aussehen:



In der Sprache der Philosophie drücken sie nichts anderes aus als die Einheit der Gegensätze, die, indem sie dynamisch wird, die Form einer Lemniskate annimmt. (Die Sechsgliedrigkeit des Hexagramms hat ihr Zentrum der Einheit und ist deswegen auch siebengliedrig.)

Solcher Art ist in einigen ihrer wesentlichsten Erscheinungsformen die „Sechsfügligkeit“ der Seraphim. Sie erzeugt die Siebengliedrigkeit der Entwicklung aus der Dreigliedrigkeit des universalen göttlichen Prinzips. Einen anderen Übergang von diesem Prinzip zur Siebengliedrigkeit vollziehen die Cherubim mit ihrer „Vierfügligkeit“. Die Viergliedrigkeit entsteht dank der Welten-Gesetze von *Beziehung* und *Kreuzung*. Ihren extremen, materialisierten Ausdruck in der Evolution findet

^{*)} Ausführlicher wird diese Frage in unserem Buch „Der dreieinige Mensch des Leibes, der Seele und des Geistes“ dargestellt.



Esoterik der Lemniskate im alten Ägypten

sie in der vierten Globe; deren höchster Ausdruck ist das Weltenkreuz. Sieben- und Viergliedrigkeit umfassen zusammen den langwierigen Prozess des Werdens vom akroanthropos zum Mikroanthropos, den von Adam-Kadmon vollzogenen Niederstiegs und gleichzeitigen Entstehens findet sich in den Aufzeichnungen Rudolf Steiners, die leider nicht im Original bewahrt sind, sondern lediglich in Form einer mit der Schreibmaschine angefertigten Abschrift; etliche Elemente sind verloren gegangen, und wir müssen wohl oder übel versuchen, sie auf dem Wege der Analyse sowie des Vergleichs mit seinen anderen Mitteilungen zu rekonstruieren. Zu jenen letzteren gehört in erster Linie das, was Rudolf Steiner in seinem Kommentar zum Vaterunser gesagt hat (vgl. Abb. 52). Wir geben beide Zeichnungen Rudolf Steiners in einer Gegenüberstellung wieder, wobei wir sie mit einigen Zusätzen versehen, die wir im Verlauf unserer Untersuchungen erarbeitet haben (Abb. 80).

In der Abbildung haben wir zwei irdisch-kosmische Konstellationen vor uns, welche den Niederstieg und Aufstieg des höheren Urphänomens des Menschen ausdrücken. Es wurde gesagt: Der Mensch steigt auf demselben Weg nach oben, auf dem er niedergestiegen ist. Davon kann man sich mit eigenen Augen überzeugen, wenn man die Abbildung betrachtet. Wir sehen, dass auch die Viergliedrigkeit aus

der Dreigliedrigkeit entspringt und sich als Projektion der Dreigliedrigkeit auf das Kreuz des Tierkreises erweist. Gemeinsam aber bilden sie nicht etwa eine Lemniskate, sondern ein Pentagramm des Mikrokosmos, das sich in Substanz (hier wirken bereits die Throne sowie die Wesen der Zweiten Hierarchie) und Stoff "kleidet" und ein individualisiertes seelisch-geistiges Leben erwirbt. Die Siebengliedrigkeit bildet sich in diesem Fall als die Summe des Irdischen und des Kosmischen. Die organische Einheit vermag ihr lediglich der irdische Mensch zu verleihen, der sein *planetarisches Wesen* realisiert.

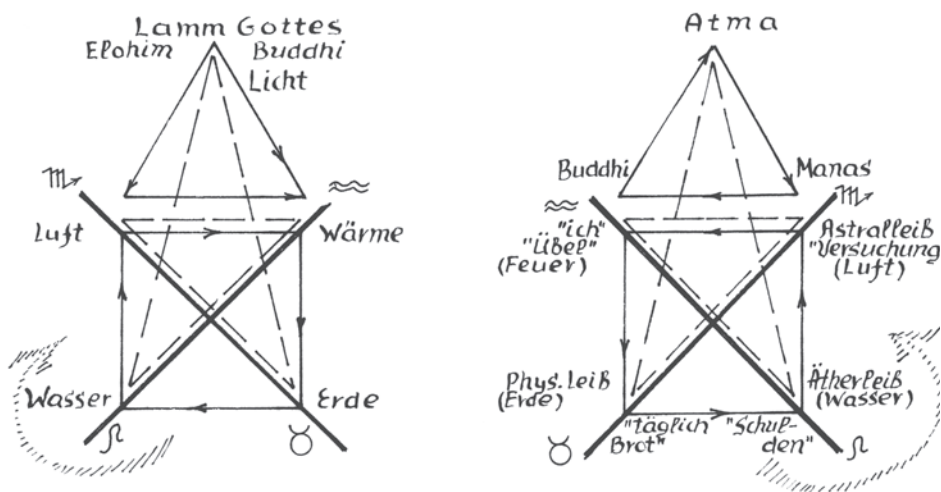


Abbildung 80 *)

Das Weltenkreuz wurde im Menschen zur Evolution der Arten, die sich zu einem kulturhistorischen Prozess auswuchs. Andererseits nahm das Lamm Gottes durch das Weltenkreuz, das zum Kreuz von Golgatha geworden war, „das Buch“ mit *sieben* Siegeln aus den Händen dessen, „der auf dem Throne saß“, und nahm durch diesen Akt die gesamte Entwicklung des irdischen Menschen (des Menschen des *vierten* Äons) in Seine Hände, wurde zum immanenten Regenten der Erde (Es war der transzendente Regent des Äons der alten Sonne). Sein Weg zur Erde war lang. Es kam aus Höhen oberhalb des Zodiak. Als sich in der hyperboräischen Epoche aus dem Welten-„Urnebel“ die Sonne loslöste, stieg Es ins Planetensystem nieder. Als sich in der Lemurischen Epoche der Mond von der Erde loslöste, nahm einer der Geister den Form das Opfer auf sich, auf ihn niederzusteigen, und begann das geistige Wirken der Sonne auf das innere Werden des Menschen zu vermitteln, widerzuspiegeln. Diese widerspiegelnde Tätigkeit entwickelte der Mensch denn auch als reflektierendes Denken in sich. Dieses ist ganz jahveistischer Natur, ist

*) Es gibt auch andere Entsprechungen zwischen Elementen und Zodiakgebieten. Jede von ihnen ist ein Thema für sich.

durch die Kräfte der Vererbung bedingt, die wir als Erbsünde in uns tragen. Indem wir reflektieren, erkennen wir im Buch der materialistischen Wissenschaft. Das Lamm aber nahm das Buch *der Erkenntnis und des Lebens* zu sich. In ihm steht der ursprüngliche und allgemeine Plan der Weltenevolution. Ihn kann man nur erkennen, wenn man mit dem Geist in ihm lebt, und dazu ist es erforderlich, sich vom irdischen Gruppenerbe zu befreien.

Der Mensch hat sich teilweise bereits dadurch von der Last der niedersteigenden Evolution befreit, dass er die drei Tiere der Apokalypse objektiviert und in Gestalt der drei Naturreiche – Mineralreich, Pflanzenreich und Tierreich – von sich absonderte. Was er aber nicht zu objektivieren vermochte, das subjektiviert und unterstellte es (wenn auch vorderhand unbewusst) der Kontrolle seines höheren Ich (des Wassermanns, des Engels), als System des Stoffwechsels und der Gliedmaßen (Stier), als System des Atmens und Blutkreislaufs (Löwe) sowie als nerven-sinnliches Kopfsystem (Skorpion, ehemals Adler).

Unter dem Zeichen des Wassermanns steht der „höchste“ der Menschen (der aber kein Engel ist), Johannes der Täufer. Er führt uns von der Wasser- zu der Feuertauf, führt uns zum Lamm, wenn wir das Denken ätherisieren. Das Vaterunser, das uns von Gott selbst gegeben wurde, weist uns den Weg. Mit seiner Hilfe können wir in wesenhafte Beziehung zu den Elementen und Ätherarten treten, uns im astralen Strom aus der Zukunft in die Vergangenheit bewegen, wobei wir aber das Selbstbewusstsein (auf dem Weg seiner Erhöhung) bewahren. Und wenn wir mit ihm den Moment unseres Sündenfalls erreichen, finden wir Erlösung von der Erbsünde: Im Ich-Bewusstsein steigen wir in die dritte, doch zugleich auch in die fünfte Globe empor.

* * *

Eine Reihe von Mitteilungen Rudolf Steiners, die von uns untersucht und auf den Abb. 78 und 79 zur Synthese gebracht wurden, enthüllen das Geheimnis des biblischen Mythos von der Schöpfung des Menschen. Doch dringen wir noch um einen Schritt tiefer in dieses Geheimnis ein, wenn wir diesen Mythos in Verbindung mit der sogenannten „Goldenen Legende“ deuten, die von Christian Rosenkreuz ausging. In ihr wird die Schöpfung des irdischen Äons etwas anders als in der „Genesis“ beschrieben – esoterischer, und deswegen ist sie nicht für einen Menschen bestimmt, der sich vorwiegend in der Empfindungsseele auslebt. Ihre Bilder besitzen jene große geistige Gestaltungskraft, welche für den heutigen, suchenden Menschen so bitter nötig ist.

Die „Goldene Legende“ schildert die Schöpfung des Menschen der vierten Globe, die aus sieben Wurzelrassen besteht, in deren Lauf sich gewissermaßen das Wichtigste in der gesamten menschlichen Evolution vollzieht.

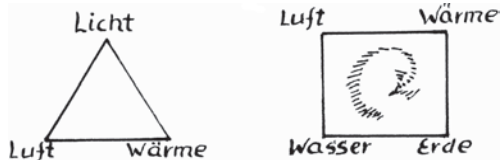


Abbildung 81

In Legenden und Mythen bezeichnen Namen oftmals nicht konkrete Individualitäten (wenn sie nicht rein geistiger Art sind), sondern Kräfte, Prinzipien, Substanzen sowie deren verschiedene gegenseitige Beziehungen. Dies gilt auch für die „Goldene

Legende“. Ohne sie zu nennen, handelt diese von Ätherarten und Elementen, aus denen die hierarchischen Wesen das irdische Äon in der vierten Globe der vierten Runde schufen. Die Offenbarung der Globe auf physisch-sinnlicher Ebene vollzog sich in der Reihenfolge des Wirkens der Ätherarten, welche die Verdichtung des Geistes zu den Elementen hervorriefen, die dann zu Stoff wurden. Diese Reihenfolge entsprach der Reihenfolge des Werdens des siebengliedrigen Menschen. In diesem Sinne haben wir es denn auch mit der Schöpfung des Menschen zu tun (Abb. 81).

Entsprechend der „Goldenen Legende“ wurde zuerst Eva geschaffen und nicht Adam. Eva verkörpert die gesamte Menschheit im Entstehungsstadium des Erdäons, als der „irdische Staub“, aus dem Adam geschaffen wurde, noch nicht existierte. Es wirkte der chemische oder Klangäther, der eine Verdichtung des übersinnlichen „Urnebels“ hervorrief, in welchem das ganze künftige Sonnensystem enthalten war.

Eva war die erste Substanz, mit welcher der Elohim in Berührung geriet; dieser wirkte damals aus dem *geistigen* Zentrum des entstehenden Planetensystems. Um sich überhaupt eine Vorstellung von diesem „Zustand Evas“ machen zu können, schlägt Rudolf Steiner vor, sich das Blutkreislaufsystem des Menschen vor Augen zu halten, das diesen überall durchdringt, und sich dann nur auf das Bild der Wärme zu fixieren, die auf den Wegen der Blutzirkulation pulsiert. Genau solcher Art war Eva, die vom Geist der Form geschaffen wurde: sie bestand aus Wärme ohne materiellen Träger. Äußerlich besaß die Erde damals kein Licht. Der Sonnengeist durchdrang diese „dunkle“ Eva mit geistigem Licht. Später, in der vierten Runde, als die hyperboräische Epoche eintrat und die Sonne sich von dem einheitlichen Planetengebilde absonderte, begann ihr Licht Eva von außen als geistige Nahrung zu erreichen^{*)}. Da alle Ereignisse in der geistigen Welt ihrem Wesen nach personifiziert sind, fand die Beziehung zwischen dem Geist der Form und Eva ebenfalls ihren Ausdruck. Diese heißt „Kain“. Kain entstand aufgrund der Tatsache, dass ein Teil des nährenden Lichtes zum Zwecke der Vermehrung verwendet wurde. Solcher Art war das Urphänomen der irdischen Reproduktion. Es stellt eine erste Synthese in der Triade der Elemente Licht-Wärme-Luft dar.

*) All diese Stadien durchschreitet der Mensch in der Ontogenese der embryonalen sowie der folgenden Lebensetappe von neuem.

In der dritten, lemurischen Epoche oder Mondepoche (damals wurde der Mond zum selbständigen Weltenkörper) wurde der Elohim Jahve entsandt, um die Mondentwicklung zu lenken. Damals wurde auch Adam geschaffen. Dies bedeutet, dass die Menschheit in zwei Geschlechter unterteilt wurde und der Prozess der Vermehrung nicht länger den Charakter einer rein geistigen Reproduktion trug: „Wenn es heißt, dass Adam die Eva ehelichte, so bedeutet das, dass die beiden Geschlechter sich vereinigten zum Zweck der Fortpflanzung, und aus dieser Verbindung entstand Abel. Die ursprünglich vereinigten Sonnenkräfte und Reproduktionskräfte hatten sich getrennt und brachten zwei Menschenklassen hervor. Kain und Abel bekämpften sich Tag für Tag in unseren Körpern, ja sogar stündlich streiten sie miteinander, denn Abel wird dargestellt durch das Blut der Arterien... Kain dagegen wird dargestellt durch das Venenblut, das erfüllt ist mit der giftigen, todbringenden Kohlen-säure... Doch lebt Abel in Seth weiter (im neuen Einatmen; d.Verf.)... wurde das Abel-Seth-Geschlecht der Träger der göttlichen Weisheit und der Intuition, seine Angehörigen waren Priester und Könige 'durch die Gnade Gottes'. ... Das Kains-Geschlecht besitzt die Kraft der Fortpflanzung (nicht notwendig geschlechtlich) statt der intuitiven Weisheit. Sie sind... die Weltarbeiter, die wissenschaftlichen Forscher und so weiter.“ (GA.265, S. 394 f.)

Zur Erläuterung seiner Mitteilungen liefert Rudolf Steiner eine Abbildung, die wir, ergänzt um die früher erhellten Aspekte, wiedergeben (Abb. 82). Ebenso wie zahlreiche andere offenbart sie uns den evolutionären und makrokosmischen Sinn des von uns erforschten apokalyptischen Siegels.

4. Die Struktur des Weltalls und der Mensch

Das Weltall stellt eine Totalität dar, in welcher sich das Dauernde (Ewige), das Nieder- und Aufsteigen auf den Stufen der Vervollkommnung sowie die Entwicklung in der Zeit wesentlich miteinander verbinden. Die

Einheit all dieser seiner Eigenschaften wird durch das bewusste Allbewusstsein bedingt, das sich im Äon der Erde in den 7x7 Formzuständen enthüllt. Jeder dieser

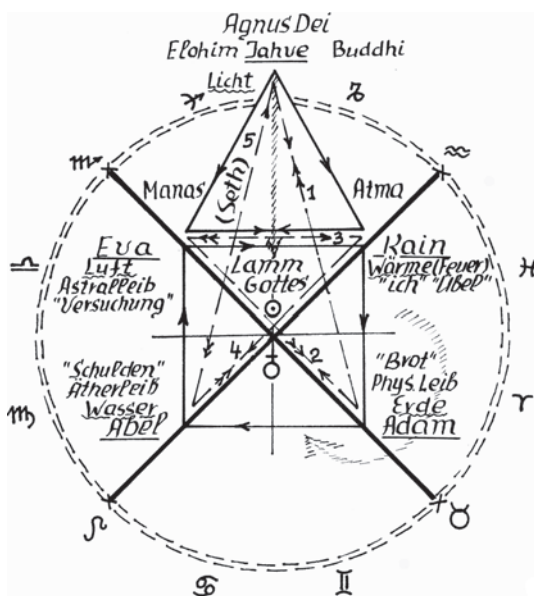


Abbildung 82 (gemäß GA.265, S. 392 f.).

Die Bewegung im Pentagramm muss man sich als in beide Richtungen verlaufend vorstellen.

Formen ist ihr eigenes Zusammenspiel von Bewusstsein und Leben eigen. Anders gesagt, das Leben modifiziert die Offenbarung des Allbewusstseins, und so entstehen die Formen des Seins: von den reinen, ideellen, übersinnlichen bis hin zu den sinnlich anschaulichen, darunter solchen, denen sogar das Prinzip des Lebens abgeht. Rudolf Steiner vermittelt ein allgemeines Bild (eine allgemeine Struktur) des Weltalls in seinen Formzuständen. Wir geben es hier wieder, wobei wir es um einige für unsere Forschung unverzichtbare Verbindungen ergänzen (Abb. 83).

Die höheren der auf der Abbildung dargestellten Sphären sind für sich selbst genommen formlos oder „überformlich“. Wir dürfen von ihrer Form lediglich in ihrer Erscheinung für unseren Verstand sprechen. Und diese Erscheinung stellt eine negative Form dar: Wir bestimmen sie, indem wir ihre Ähnlichkeit mit jeder beliebigen der uns bekannten Formen verneinen. Deshalb sind die oberen Sphären des Seins allbestimmend, ohne selbst durch irgendetwas bestimmt zu sein.

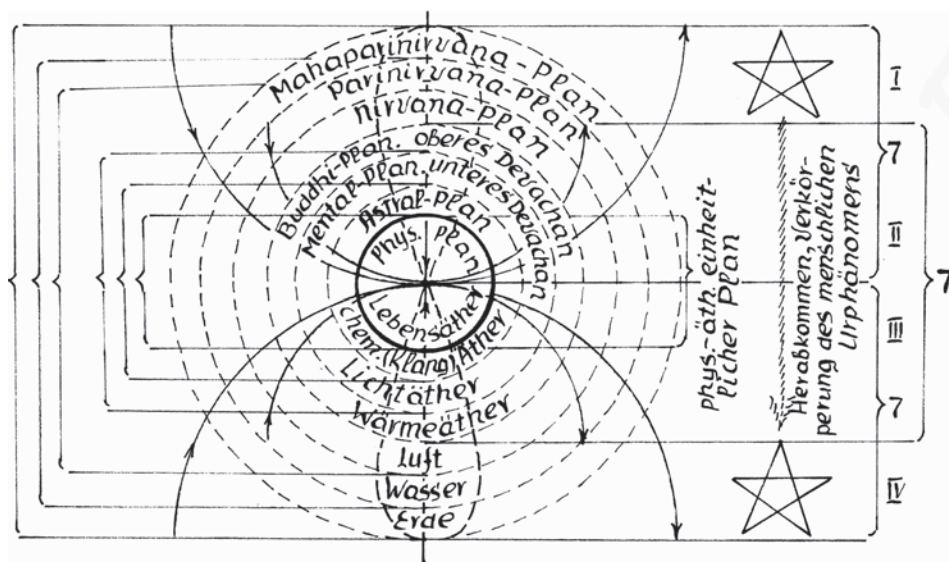


Abbildung 83 (entsprechend GA.93-a, 30.9.1905).

Von den zwei Siebenheiten der Weltstruktur ist die obere wesenhaft und die untere deren Widerspiegelung. Sie stehen einander als Weltenthese und Weltentithese gegenüber. Zwischen ihren Elementen vollziehen sich die Metamorphosen. Durch sie wird der Grundstein der Entwicklung gelegt, die stets innerhalb der Grenzen der Einheit oder der Einheiten (Kreise, siehe Abb.) bleibt. Die Einheit der Welt ist (im Absoluten) eine konstante sowie (in den Systemobjekten) eine variable Größe. Die zeitliche Entwicklung der Weltensphären haben wir mit Hilfe sich berührender Halbkreise dargestellt (dieses Thema bedarf noch einer vertieften Darstellung). Sie verläuft sowohl in der Welt des Wesenhaften als auch in der Welt der

Widerspiegelung des Wesenhaften. Dem Weltall in seiner sinnlich-übersinnlichen Einheit sind sowohl Dreigliedrigkeit (diese Frage haben wir bereits behandelt) als auch Zwölfgliedrigkeit eigen, wobei sich letztere in seinen beiden Teilen wiederholt, so dass wir es mit einer doppelten Zwölfgliedrigkeit zu tun haben.

Das von uns auf Abb. 83 angeführte Schema soll die allgemeine Orientierung bei unseren Betrachtungen erleichtern, damit wir, ungeachtet ihrer Vielseitigkeit, ihren gesamtheitlichen Charakter nicht aus den Augen verlieren. Wie aus dem Schema hervorgeht, steigt das höhere Urphänomen des Menschen auf vier Stufen nieder: auf jenen des Großen Pralaya, der geistigen Formzustände, der Ätherarten sowie der Elemente. Dieser Abstieg trägt den Charakter des Lebensprozesses, des höheren und des niedrigeren, und deshalb ist seine „Stufenhaftigkeit“ in sich stets ganzheitlich.

Auf der untersten Stufe des Weltenganzes verkörpert sich das Urphänomen im Einzelmenschen, wobei es in ihm eine *Einheit* von Bewusstsein, Leben und Form bildet, was der Mensch auch als sein Ich erlebt. Das Urphänomen im Menschen, und folglich auch sein Ich, bewahrt in der aufgehobenen Art alle Weltensphären in sich, die das Urphänomen auf dem Weg zur Verkörperung durchschritten hat. Die hier wirkende Gesetzmäßigkeit ist folgender Art: Je tiefer die Stufe des Abstiegs, mit einer um so höheren Sphäre ist sie verbunden, und einen um so stärker widerspiegelnden, wesenslosen Charakter erwirbt sie – mit dem Ziel, dass auf der letzten Stufe der Form des Bewusstseins eine Leere entsteht, ein Platz für den Anfang der menschlichen Freiheit. Wenn aber deren Idee begriffen ist, beginnt die Arbeit an der Ätherisierung der abstrakten Form des Bewusstseins. Dies kann man aus dem Grunde verwirklichen, dass sich jede beliebige Differenzierung, Subjektivierung, ja sogar ein Verlust des Lebensprinzips innerhalb des Weltenganzes vollzieht, dessen Makrogesetze jederlei abgesonderte Einzelheit durchdringen, und das, was in dieser aufgehoben wird, der in ihr wirkende Impuls der Entwicklung zum Höheren hin ist.

Das Gesagte bezieht sich auch auf die Natur der in der Welt wirkenden Lebenskräfte, der Ätherarten. So steht beispielsweise der Wärmeäther, der als Bindeglied zwischen Geist und Materie dient, in Verbindung mit dem Oberen Devachan. Und in diesem Zusammenhang ist er eine kosmische, *moralisch wirkende Substanz*. In seiner Hinwendung zum Materiellen ist er die Ursache der Verdichtung des Wärmeelements (seine höhere Natur tritt in der seelischen Wärme zutage) – in erster Linie der Wärme des Bluts. Zusammen mit den drei anderen Ätherarten bildet er die Ätheraura der Erde, ihren Lebenskörper, in dem die Scharen von Elementargeistern der Natur wirken und die Prozesse des Wachstums und des Welkens hervorrufen. Es gibt noch eine weitere Existenzform der Ätherarten: In der Zusammensetzung des menschlichen Ätherleibs. In ihm bedingen sie die Lebensprozesse sowie, je nach Grad ihrer Bewusstwerdung für das Ich, die seelischen Prozesse, beispielsweise die „Begierdenglut“, die, obwohl sie ihren Urgrund im Astralleib hat, eng mit den Lebensprozessen verbunden ist. Schließlich beginnen die Ätherarten mit dem Absterben der mineralischen Erde teilweise zu degradieren und sich in die Unterna-

tur zu versenken, wobei sie die Phänomene des Magnetismus, der Radioaktivität usw. erzeugen.

All diese Vielschichtigkeit der Existenz und Wirkung der Ätherarten heißt es unbedingt begreifen, will man sich „vom Grund“ des substanzlosen Seins erheben.

Im höheren menschlichen Urphänomen, das in die ätherisch-physische Form des Seins herabgestiegen ist, wirkt die Kraft des Logos – des Schöpfers des Menschen im Verlauf aller vorhergehenden Äonen. In der ätherischen Welt drückt sich Sein Wirken, wie Rudolf Steiner es beschreibt, wie folgt aus: Die höhere Äthersubstanz „durchdringt, durchsetzt das Klangätherische so, wie in uns den Klang, den unser Mund ausspricht, der Sinn des Gedankens durchdringt, das, was den Klang zum Worte macht. ... Und dieses den Raum durchwogende Wort, das sich hineingießt in den Klangäther, das ist zu gleicher Zeit der Ursprung des Lebens, das ist wirklich webendes, wogendes Leben.“ (GA.122, 18.8.1910.)

In der östlichen Tradition heißt dieser höhere Äther Prana. Er ist nichts anderes als das kosmische Leben und das kosmische Bewusstsein, die sich in einer Einheit offenbaren: „Ich und der Vater sind eins.“ Wenn die Entwicklung, die Formbildung beginnt, trennen sie sich voneinander. Im Menschen bilden sie die Organe des Leibes, dank denen die Lebensprozesse, die Sinneswahrnehmungen entstehen und danach der Grundstein zur Emanzipation des Intellekts von leiblichen Prozessen gelegt wird, was sich letzten Endes im Verlust des Seins durch das Denken äußert.

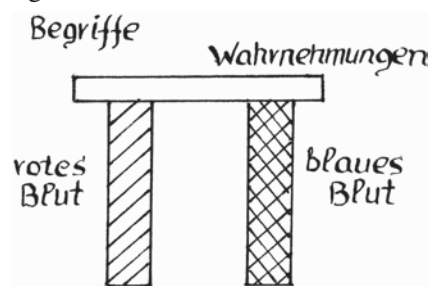


Abbildung 84

Die Bildung der Organe des Leibes begann mit dem Prozess des Atmens-Sich-Ernährens, der zwei Aspekte aufweist: Einen höheren, rein geistigen, der auf den Kopf ausgerichtet ist (durch Denken und Wahrnehmung), sowie einen niedrigeren, organischen. Mit dem höheren verbunden ist die Entwicklung des Nervensystems und der Erwerb seiner individualisierten, von der Natur abgesonderten Kausalzusammenhängen

durch den Menschen. Der niedrigere Aspekt des Atmens-Ernährens unterteilte sich in das Luftatmen und die Ernährung mittels grober materieller Stoffe. Dies führte zur Bildung des Blutkreislaufsystems. Unter dem Einfluss der Entwicklungsprozesse, welche in den Nerven ablaufen, unterteilt sich das System der Blutzirkulation in ein arterielles und ein venöses. Das Blutzirkulationssystem bildet in Gestalt zweier „Säulen“ die ätherisch-physische Stütze für das individuelle Ich, das (anfangs als niedrigeres „ich“) das Leben der Wahrnehmungen sowie des Denkens entwickelt (Abb. 84), bei welchen es sich gleichfalls um eine Art feines Atmen handelt. Mit seiner anderen Seite greift der organische Prozess der Bildung des roten und blauen Bluts auf die geistige, übersinnliche Seite der Existenz des Drüsensystems hinüber, das besonders eng mit der höheren Entwicklung verbunden ist.

Solcher Art ist der Aufbau des heutigen Menschen. In ihm wurzelt ein tiefer Gegensatz: Das, was sein individuelles Leben ausmacht – das niedrigere „ich“ –, ist wesenlos, besitzt kein wahrhaftiges Leben, sondern beruht auf der Verneinung und ruft den Tod hervor. Das rote Blut wird beständig durch das blaue getötet. Und nicht genug damit: „Der Tod zieht“, so Rudolf Steiner, „mit jedem Atemzuge für die Luft ein, indem der Mensch die Luft atmet ... In unserem Auge wird der Lichtstrahl getötet.“ (GA.155, 16.7.1914.) Deswegen sind der chemische Äther sowie der Lebensäther zeitweilig aus jener Sphäre entrückt, wo der Mensch denkt und sinnlich wahrnimmt. „Würden wir in der Lage sein, auch den chemischen Äther zu töten, dann würden fortwährend in unseren physischen Leib die Wellen der Sphärenharmonien hereintönen, und wir würden diese Wellen der Sphärenharmonien mit unserem physischen Leben fortwährend in uns ertönen. Und könnten wir auch den Lebensäther töten, so würden wir das kosmische Leben, das der Erde zuströmt, fortwährend in uns selber ertönen.“ (Ebenda.)

In der altlemurischen Epoche, sagt Rudolf Steiner, waren der Lebens- und der Klangäther der menschlichen Willkür entzogen. In der Bibel heißt es dazu, es sei dem Menschen nicht vergönnt, vom Baum des Lebens zu essen, nachdem bei ihm die Entwicklung der Wahrnehmungen sowie des Denkens eingesetzt hat. Doch später ging das in den geistigen Höhen Erhaltene in Gestalt des Ätherleibes Jesu von Nazareth auf die Erde nieder (siehe GA.114, 21.9.1909).

5. Der biblische Schöpfungsmythos im Lichte der Anthroposophie

Durch die Metamorphose des Bewusstseins ist es dem Menschen gegeben, den Baum der Erkenntnis mit dem Baum des Lebens wiederzuvereinigen. Diese Arbeit trägt den Charakter eines Mysteriums. Es genügt nicht, sie mit dem rationalen Verstand allein zu verstehen. Deshalb greift die Methodologie der Geisteswissenschaft zur Sprache des Mythos, der seine Aussagen in Gleichnisse kleidet. Der Verstand findet die Mythologie naiv, unwissenschaftlich, widersprüchlich, zufällig, und all dies aus dem Grunde, dass in ihr das Ewige und das Zeitliche, das Hierarchisch-übersinnliche und das Irdisch-Menschliche einander oft überlagern: das Bild appelliert nämlich an die „Erkenntnis auf einen Schlag“. Das Verständnis des mythologischen Bildes besteht in der Unterteilung seiner Ebenen, wobei jedoch deren Einheit für die Erkenntnis bewahrt wird.

Die christliche Mythologie ist ihrem Wesen nach *evolutionistisch*. Die heutige Konstellation des Menschen wird in ihr auf den Beginn des irdischen Äons zurückgeführt, wo alles, was sich im Verlauf der vorhergehenden drei Äonen entwickelt hat, in Gestalt einer großen, astral-ätherischen Ganzheit auftritt. Diese ist einzig und allein der Mensch, oder genauer gesagt die Menschheit. In diesem Zustand ist alles Zurückgebliebene in einem kosmischen Wesen mit dem vermischt, was sich in der Vergangenheit richtig entwickelt hat. Wenn ein solcher Allmensch eine neue Etappe seiner Entwicklung beginnt, reifen seine normal entwickelten Teile lange im

Geiste heran, ehe sie sich materialisieren. Das Zurückgebliebene jedoch dürstet nach einer neuen, möglichst raschen Verkörperung (weil es schneller „schwer“ wird) und erhält diese deshalb auch, materialisiert sich, wobei es noch nicht fähig ist, im Anderssein einen individuellen Geist zu entwickeln. Das sich Absondernde befreit die einheitliche kosmische Menschheit von seiner Last, doch auch indem es auf die Erde niedersteigt, bleibt es ein Teil der Menschheit – selbst dann, wenn es sich zu selbständigen Naturreichen entwickelt. Dies ist die Grundlage der Einheit von Mensch und Natur. Deshalb schrieb Goethe, der (wenn auch nicht so konkret, wie dies dank der Anthroposophie möglich wurde) darüber Bescheid wusste: „Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen, unvernünftig, aus ihr herauszutreten und unvernünftig, tiefer in sie hineinzukommen... Die Menschen sind alle in ihr und sie in allen.“

Der Mensch steigt hauptsächlich in dem Sinne auf die Erde nieder, dass er *seinen Geist hierhin hinablenkt*. Alle anderen Aspekte der menschlichen Verkörperung sind zweitrangig. Die zweite grundsätzliche Besonderheit des Menschen liegt darin, dass er, indem er sich individuell-geistig auf der Erde verkörpert, in Verbindung mit seiner höheren Geistigkeit bleibt, die nicht auf Erden niedersteigt. Dies macht ihn auch mit den Naturreichen verwandt, da ihre Geistigkeit (das Gruppen-„Ich“) in den Sphären des Geistes bleibt.

Die Mythologie der „Goldenen Legende“ vertieft und konkretisiert den biblischen Mythos von der Schöpfung des Menschen und der Welt. In ihr wird jener Zustand des irdischen Äons beschrieben, in dem der Logos aus dem Mittelpunkt des kosmischen Adam-Kadmon, der in sich noch das künftige Planetensystem birgt, jenen Teil des menschlichen Urphänomens beleuchtet, dem es beschieden ist, in eine Beziehung mit der werdenden Stofflichkeit zu treten. Aus diesem Teil bildet sich dann das System des Atmens – Ernährens. Doch anfangs ist er der Formenbildung noch nicht unterworfen; er stellt eine Art Einheit des kosmischen Lebens und der Weisheit dar. In diesem Sinne muss man den Standpunkt der Bibel auffassen, die davon spricht, zuerst sei Adam geschaffen worden und dann Eva. Nur war diese Stufe noch nicht in Berührung mit dem irdischen „Staub“, mit der Formenbildung im Anderssein. Der Logos-Buddhi beleuchtete damals die Spitze des Pentagramms-Urphänomens und führte das Manas zur Offenbarung – das Wirken des Heiligen Geistes im Anderen, Eva, die Urmutter jenes *Lebendigen*, welches fähig ist, ein Selbstbewusstsein zu entwickeln, fähig zu geistiger „Empfangnis“ und „Geburt“. So offenbarte sich der Sohn durch den Heiligen Geist (vgl. Abbildungen 9a, b, 34). Im weiteren erreicht die kosmische vereinte Kraft von Leben und Bewusstsein, das zur Formenbildung hinstrebt, die evolutionäre Wirkung des Vaters, der den Elohim seine Impulse verleiht. So entsteht „Kain“, die Übergangsstufe vom Übersinnlichen zum Sinnlichen: die Wärme (das Feuer). Auf dieser Stufe der Schöpfung gibt es noch keine Gegensätzlichkeit und kein Böses. Sie drückt lediglich die Orientierung der Dreieinigkeit auf die Schöpfung, auf das Wirken aus, das von oben nach unten verläuft.

Die Umorientierung des Höheren wirkt sich später auf die zurückgebliebenen Teile des Allmenschen aus, und auf einer bestimmten Stufe der Materialisierung beginnt die Teilung schon der Menschheit selbst – die Rassenbildung. Doch auch in jeder menschlichen Monade erhält sich der Gegensatz zwischen dem Streben zur Erde und jenem zum Geist. Dadurch erhält der Astralleib des Menschen die Form eines Hexagramms, zweier Dreiecke. Das Hexagramm entwickelt sich auf evolutivem Wege aus dem Pentagramm.

In der Lemurischen Epoche führten die Geister der Form den Menschen zu den irdischen Inkarnationen. Indem sie auf sein Urphänomen einwirkten, drehten sie das Pentagramm so um, dass sein Gipfel nach unten geriet, und bedingten dadurch eine entscheidende Einwirkung der irdischen Kräfte auf die Kopfbildung des Menschen. Die Folgen dieser Entwicklungsetappe erlebt der Mensch bis zur gegenwärtigen Zeit. Rudolf Steiner spricht davon in folgenden Worten: „Der Mensch wächst nach oben, aber es wächst ihm entgegen eine Art unsichtbare Pflanzenbildung, die ihre Wurzeln nach oben, nach dem Kopfe entwickelt, ihre Blüten nach unten entwickelt. ... aus dem Weltenraum heraus von der Sonne her diese überphysische Menschenpflanze dem Mittelpunkt der Erde entgegenwächst.“ (GA.323, 17.1.1923) (Aus diesem Grund verläuft die Bewegung der Ätherarten im Pentagramm in beiden Richtungen.)

Zu Beginn der Lemurischen Epoche durchdrang den Menschen lediglich dieser „pflanzenartige“ Ätherstrom, der von der Sonne herkam und durch das Gebilde in den Pflanzenmenschen hineinströmte, das später zu seinen Gliedmaßen wurde. Die Oberfläche der Erde bildete damals das feuer-luftige Element, das sich nach und nach zum Wasserzustand verdichtete. Mit seinem Kopfgebilde befestigte sich der Mensch gleichsam wie mit „Wurzeln“ an dem, was sich unten rascher verdichtete. Das künftige Stoffwechsel-Gliedmaßen-System, in dem der unbewusste Wille wurzelt, entwickelten in ihm die höheren Kräfte; deswegen war es in Richtung der Sonne hin orientiert, so wie es heute bei den Pflanzen der Fall ist.

Mit fortschreitendem Hineinziehen des Astralleibes in den physischen Leib begann der Mensch eine horizontale Stellung einzunehmen, sein menschlich-tierisches Stadium zu durchlaufen, das System der sieben Lebensprozesse herauszubilden. So wiederholte er die Entwicklungszustände in den Äonen der Sonne und des Mondes. Für ihn war in dieser Entwicklungsetappe entscheidend, von welcher Seite das Wirken der formierenden Kräfte kommen würde. (Später wirkte sich dies in der Völkerwanderung aus^{*)}, und in der Gegenwart im Gegensatz zwischen den Zivilisationen des Ostens und des Westens.) Als das Wirken des seelischen Elementes einsetzte, d.h. als das Gruppen-Ich eine Beziehung zu den einzelnen menschlichen Monaden zu finden begann, nahmen diese eine vertikale Haltung ein.

^{*)} Wenn sich der Mensch nach Norden bewegt, erweitert sich sein Ätherleib; zieht er nach Süden, verengt sich dieser; er wird auch bei der Wanderung nach Osten kleiner. (Siehe GA.266/3, S. 174, 180.)

In diesen ersten Etappen der Entwicklung des Menschen unter irdischen Bedingungen wiederholte er nicht einfach seine vorhergehenden Zustände, sondern entwickelte Kräfte zur Neubildung. Sein Urphänomen begann sich in Viergliedrigkeit + Dreigliedrigkeit, d.h. Siebengliedrigkeit umzuwandeln. Stützt man sich auf das bereits Untersuchte, kann man sich dies in der auf Abb. 85 dargestellten Form vorstellen.

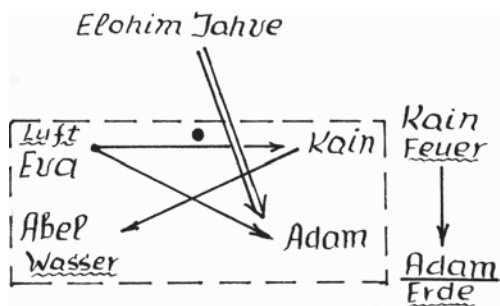


Abbildung 85

Die Kräfte, welche die Entwicklung des Menschen in der beschriebenen Periode bedingten, waren das kosmische Leben sowie der Chemismus – das schaffende, vibrierende Wort. Sie bewirkten die Verdichtung des Geistes zum Zustand der Luft. Zuvor wurde der Wärmeäther zur Wärme der äußeren Welt. In die Elemente des werdenden Mikrokosmos tritt die schaffende Kraft des Geistes

der Form, der alle Monaden im Zentrum des ihnen geschenkten Ich vereint. Die Kraft des Elohim erreicht den Menschen erfüllt vom Leben des Sonnenlogos. Doch mit der Herausbildung des individuellen Prinzips, das nicht in der Lage ist, die Elemente umzuwandeln, weicht das Leben vom Menschen. In ihm entstehen die Anfänge des Skeletts – des mineralischen Knochengerüsts. Er erhält einen groben, physisch-materiellen Körper, eine mineralisierte „Feste“, in sich. Es tritt eine Unterteilung in zwei Geschlechter ein, wodurch ein Teil der reproduktiven Kraft für die Entwicklung des Intellekts freigesetzt wird. Parallel dazu entwickelt sich die Evolution der Arten in den Substanzen, die Adam-Kadmon als zurückgeblieben von sich wies.

So lässt sich die „Goldene Legende“ geisteswissenschaftlich entziffern. In ihr selbst wird erzählt, dass Adam, als er sich noch im Paradies aufhielt, einen Engel erschaute, der die Gestalt eines auf zwei Säulen stehenden Pentagramms aufwies. Auf einer von ihnen war der Buchstabe J (Jakim) dargestellt, auf der anderen der Buchstabe B (Boas). Rudolf Steiner, indem er die Legende wiedergibt, spricht weiter: „So erschien der Engel dem Adam im Paradiese unter dem Feigenbaum (Budhi-Symbol; d.Verf.). Wie sein – des Engels – Bild schaute Adam dieses Zeichen, und Adam gelobte sich, dass er nie abirren will von der Macht, die in J.B. dokumentiert ist. Und immer fand Adam Kraft und Beseligung, wenn er die Stelle aufsuchte, wo die Erscheinung möglich war.“

In der lemurischen Zeit hatte er es aber nun doch getan und war abgeirrt von der Macht J.B. durch Luzifer, der die Versuchung gebracht. Und als Adam darnach die Stätte der Erscheinung des Engels wieder aufsuchte, da empfand er dort nun Schrecken über seine eigene Wesenheit. Das gestürzte Pentagramm (also umgekehrt), of-

fen an einer Seite (links oben; d.Verf.), in diesem Zeichen erschien dem Adam jetzt der Engel, drohend mit dem feurigen Schwert, und Adam floh.“ (GA.265, S. 349.)

Sein Urphänomen, offenbart in der Hierarchie der Engel, erschaute Adam im Paradies. Ihm eröffnete sich der Manas auf seinem Wege vom Buddhi zum Atma – das Dreieck der Trinität in der Evolution, welches das Urphänomen des Menschen in sich barg; letzteres war auf die Entwicklung in der Sphäre der Erde ausgerichtet, wo es ihm oblag, das siebengliedrige Phänomen des Menschen zu bedingen.

Doch Adam besaß vor dem Sündenfall auch eine andere Möglichkeit der Entwicklung. Das Weltenleben sowie der Weltenchemismus dienten ihm als zwei Stützen. Bei ihnen handelte es sich um zwei Kräfteströme (ihrem Wesen nach einheitliche), die vom schöpferischen Logos ausgehen, gewissermaßen als zwei Lichtwesen. Dank ihrem Wirken könnte Adam zum erhabenen Ebenbild Gottes werden, indem er sich unter Vermeidung der Entwicklung der dreieinigen Seele sowie des niedrigeren „ich“ zu einem Dreieck der höheren Kräfte wandeln würde. In diesem Fall würde er sich gewissermaßen als „der Balken“ des Manas auf jene beiden Stützen legen, auf denen das Pentagramm stand, und würde es in dieser Gestalt in den nächsten Äon überführen. Doch wenn dies geschähe, würde er niemals ein individuelles höheres Ich erwerben; die Einheit seines dreigliedrigen Geistes würde nicht durch seine, sondern durch höhere Kräfte zusammengehalten, und selbstverständlich würde er niemals frei. Überhaupt würde er dann in der Schöpfung der Welt zum *überflüssigen* Phänomen.

Doch war dem Menschen von oben anderes zudedacht: es war ihm bestimmt, zur zehnten Hierarchie zu werden, die Liebe und Freiheit in sich verbindet. Deshalb wurde sein Urphänomen in die Sphäre des Materiellen gelenkt, und seine Stützen wurden „Abel“ und „Kain“, zwischen denen Feindschaft, Gegensatz entstand; auf letzteren stützt sich im Grunde das kleinere „ich“ (Abb. 86).

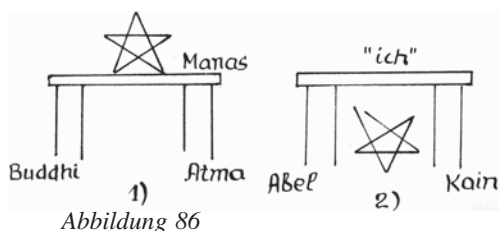


Abbildung 86

Die äußere, kosmische Wärme drang ins Innere des Menschen ein; sein Urphänomen „stürzte um“: Es flog mit dem Kopf nach unten, oder besser gesagt „auf der Suche nach einem Kopf“ nieder, um dort unten den Kopf zu erhalten. Sein ätherisches Blutzirkulationssystem astralisierte sich, indem es in ein Verhältnis mit der Luftatmung geriet. In der Bibel heißt es: „...und Er blies ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase. Und also ward der Mensch eine lebendige Seele“ (Genesis 2,7). Dies waren die „Luft“ und das „Leben“ der Ur-Eva, der Weltenmutter, die von der anderen Seite her zum Menschen gekommen waren (als seine „Söhne“), aus der sinnlichen Welt. Die Seele des Menschen erwarb damals eine Form, wurde von dem Seelenleib umkleidet, und der Leib wurde stofflich dichter, wodurch, so schreibt Rudolf Steiner im Buch „Aus der Akasha-Chronik“, „sich die Seele den

Gesetzen fügen musste, welche diesem Stoffe von der äußeren Erdennatur auf-
 geprägt wurden. ... Der Leib hatte... durch die äußeren Erdenkräfte bestimmte Form
 angenommen, dass es fortan der Seele nicht mehr möglich war, ihre ganze innere
 Kraft in diesen Leib auszugießen.“ (GA.11, S. 75.)

Um diesen Preis legte der Mensch den Grundstein für die Bildung einer eigenen
 Seele; vorher hatte er ein einheitliches kosmisches Seelenleben des Allmenschen
 geführt, in dem die menschlichen Monaden selbst einen Astralleib für alle hatten.

Mit dem Keimen eines eigenen Seelenlebens im Menschen erfolgt eine Unter-
 gliederung in zwei Geschlechter. Zu diesem Zeitpunkt entstehen Adam und Eva,
 von denen die Bibel erzählt. Sie wurden zu irdischen Projektionen ihrer geistigen
 Urbilder. Wie bereits erwähnt gibt es nichts Geistiges, was kein Abbild in der sinn-
 lichen Realität besäße.

Mit der Trennung des Menschen in zwei Geschlechter trat in der Entwicklung
 ein außergewöhnlich wichtiger Augenblick ein. „Vorher hat das, was man Geist
 nennt“, schreibt Rudolf Steiner weiter, „die Fähigkeit des Denkens, nicht im Men-
 schen Platz finden können. Denn diese Fähigkeit hätte kein Organ gefunden, um
 sich zu betätigen. Die Seele hatte all ihre Kraft nach außen verwendet, um den Leib
 aufzubauen. ... Indem die Menschen nicht mehr sich selbst, sondern sich gegenseitig
 befruchten, können sie einen Teil ihrer produktiven Kraft nach innen wenden
 und zu denkenden Geschöpfen werden.“ (Ebenda, S. 76 f.) Dieses drückte sich äu-
 ßerlich darin aus, dass sich beim Menschen eine Wirbelsäule herausbildete, die das
 Denkzentrum weg vom Reproduktionszentrum verschob. Zwischen ihnen entstand
 das System der *sieben Lotusblumen*.

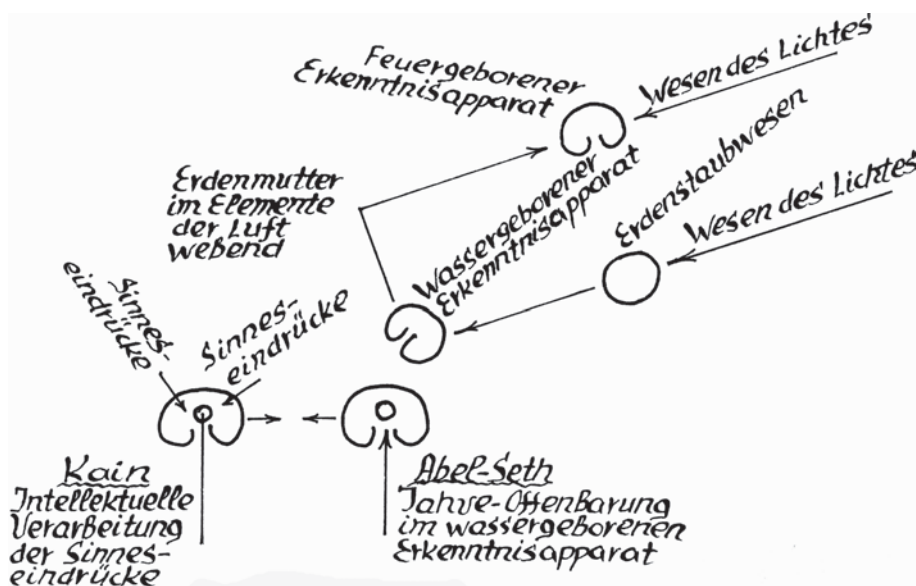


Abbildung 87 (GA. 265, S.391)

Das „Männliche“ und das „Weibliche“ im Menschen trennen sich nicht bloß physisch, sondern auch seelisch-geistig. Von nun an entwickeln sich zwei Arten des Denkens. Die formbildende Kraft Adams bewirkt den Aufbau eines seinem Charakter nach „männlichen“ Denkens, die plastische Kraft Evas jenen eines „weiblichen“. So wie es zwei ihrer Natur nach verschiedene Arten von Blut gibt – ein arterielles und ein venöses –, entwickeln sich seither in jedem Menschen zwei Arten des Denkens, deren Vertreter, bildlich ausgedrückt, abermals Kain und Abel sind und die der Mensch in sich zur Einheit führt. Doch vereinigen sie sich in ihm nicht wesentlich. Im Menschen bilden sich sogar zwei Arten Hirn heraus, zwischen welchen – wie zwischen dem blauen und dem roten Blut – ein Kampf abläuft. Das physisch-materielle Hirn, mit dem wir reflektieren, strebt danach, in uns das physisch-ätherische Hirn zu töten, das in sich dem Hellsehern nähernden Anschauen wirkt. Rudolf Steiner erklärt beide Aspekte dieses Problems mit Hilfe einer Abbildung (Abb. 87).

Vergleichen wir diese Abbildung mit Abb. 78, so werden wir zu einem tieferen Verständnis des heutigen Erkenntnisproblems als in den Ursprüngen des irdischen Äons wurzelnd (und deshalb im biblischen Mythos von der Schöpfung des Menschen seinen Widerschein findend) gelangen.

6. Ein gesamthaftes Bild des Menschen

Als wir die Mythen von der Erschaffung der Welt und des Menschen betrachteten, bemerkten wir, dass man sie nur unter erheblichen Schwierigkeiten zu einer konsequenten, einheitlichen zeitlichen Aufeinanderfolge vereinen kann. Dies erklärt sich dadurch, dass ihr Anfang bis in die Sphären eines noch überzeitlichen Seins zurückreicht, in die Sphären der Urgründe, deren Folgen sich in Übereinstimmung mit zahlreichen, nicht nur zeitlichen Prinzipien offenbaren. „In der sinnlichen Welt“, sagt Rudolf Steiner, „sind keine Ursachen, diese leben nur in der übersinnlichen Welt. Hier gibt es nur Zeichen.“ (GA.265, S. 287.) Der Erforscher des Übersinnlichen, der sich nicht von seiner persönlichen Erfahrung des Erlebens höherer Welten lenken lässt, strebt danach, durch „Zeichen“ zu den Urgründen emporzusteigen. Deswegen ist für ihn zur Organisation des Erkenntnisprozesses eine entsprechende Methodologie absolut unentbehrlich.

Als Adam im Paradies das umgekehrte Pentagramm schaut, eröffnet sich ihm in diesem sein neues Geschick. In der „Goldenen Legende“ ist noch von einem Cherub mit einem feurigen Schwert die Rede, der sich Adam offenbart. Dies ist derselbe Cherub, dank dem im Kreis des göttlichen Willens das Weltenkreuz entsteht. In dessen Zentrum ergoss sich als Impuls das höchste Ich der Welt, das die Einheit der Göttlichen Trinität darstellt. Adam bietet sich dieses als feuriges Schwert von unermesslicher geistiger Kraft dar, das ihm den Weg nach unten weist, zum irdischen „ich“. Das umgekehrte Pentagramm gab der Entwicklung ein neues Gesetz, kraft dessen sich die Atmung herausbildete, und mit dieser auch die Trennung der höheren Einheit von Leben und Bewusstsein. Die beiden im Paradies stehenden Säulen

werden im Menschen zum „Baum“ des Bluts und zum „Baum“ der Nerven. Ihre Verankerung in der Evolution der Arten, welcher der Mensch unterworfen ist, drücken auch zwei Bilder, zwei „Zeichen“ aus: „Kain“ und „Abel“. Ihnen als These und Antithese der Phylogenese oblag es, das *Werden* zu erzeugen, das zur Ontogenese des denkenden Bewusstseins führt. Ausdruck dieses letzteren wird Seth, der an Abels Statt „geboren“ wurde. „Abel“, fährt Rudolf Steiner in der von uns zitierten Vorlesung fort, „bedeutet die Weisheit, Kain die Stärke... Seth bedeutet Frömmigkeit, welche Weisheit mit Stärke verbinden soll“ (Ibidem, S. 350). Durch Seth steigt das höchste Dreieck des Geistes ins Anderssein hinab, nach dem Urphänomen des Menschen. Das Kosmische vereint sich mit dem irdischen Menschen. Und wir erhalten ein einheitliches Bild des Menschen, der aus den geistigen Höhen auf die Erde „geboren wird“. Jeder einzelne Mensch trägt es nun in sich (Abb. 88).

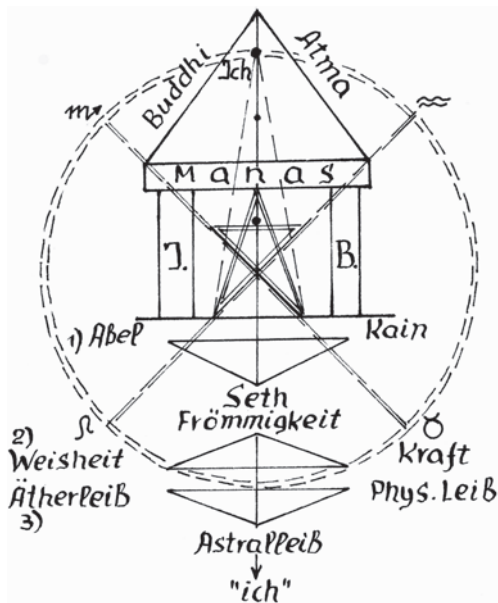


Abbildung 88

bezeichnen.

Unter den vielen Mitteilungen Rudolf Steiners über die physische Aufrichtung des Menschen kann eine unzweifelhaft als zentral eingestuft werden. Sie figuriert in einem Vortragszyklus, der den Namen „Vorstufen zum Mysterium von Golgatha“ trägt. Rudolf Steiner berichtet hier in einer Reihe von Vorträgen über das Wirken Christi vor seinem Abstieg auf die Erde und betont, dass die menschlichen Monaden noch im Äon des alten Mondes eine horizontale Stellung einnahmen; und auf der Erde, in der Lemurischen Epoche, „der Mensch die Mondrichtung in die Erdrichtung verwandeln“ lernte und diesen Prozess bis zur Aufrichtung brachte. Dabei halfen ihm die Geister der Form, die begonnen hatten, die Kraft des Ich in

Die hauptsächliche Voraussetzung für seine Herausbildung war die physische Aufrichtung, welcher sich eine seelische sowie eine geistige Aufrichtung anschließen. Diese ermöglichen es, individuell und bewusst die moralische Kraft des Weltenäthers zu erleben. Doch diese beiden letzteren Arten der Aufrichtung sind noch nicht vollendet, was besonders anschaulich im neunten Kapitel der „Philosophie der Freiheit“ gezeigt wird.

Die Erkenntnis der Sittlichkeit keimte in der Menschheit in der Epoche von Sokrates, Plato und Aristoteles auf. Die Bedingungen dafür wurden bereits in der Epoche des Seth geschaffen. Offenbar muss man Seth als ersten Homo erectus im vollen Sinne des Wortes, d.h. in allen drei Hüllen,

den Menschen zu ergießen. „Und die erste Manifestation dieser Ich-Einflössung ist jene innere Kraft, durch welche der Mensch sich aufrichtet.“ So befreit sich der Mensch, indem er seine *Lage* ändert, von den Kräften der Erde. „Die Erde selbst hat in sich geistige Kräfte, welche durchströmen können das Rückgrat, wenn es im natürlichen Wachstum, wie beim Tierleib, horizontal bleibt. Aber die Erde hat keine Kräfte, um von sich aus unmittelbar zu dienen dem Menschenwesen... das durch sein Ich... vertikal gerichtet sein kann“ (GA.152, 7.3.1914.)

Indem er aus dem Außerirdischen Kräfte zur Aufrichtung erhielt, wurde der alte Mensch gezwungen, seine Verbindungen zu den Kräften der Erde zu lockern; er konnte sich in seiner Entwicklung nicht länger von ihnen bestimmen lassen, wobei er noch nicht fähig war, diese Entwicklung in seine eigenen Hände zu nehmen. Darum, so teilt uns Rudolf Steiner weiter mit, kamen dem Menschen noch in der altlemurischen Zeit die Kräfte des kosmischen Äthers zur Hilfe, die als „Lebensbaum“ vom Sündenfall ferngehalten wurden. Sie waren Teil des Allmenschen, und *in ihnen hatte das Urphänomen seine vertikale Stellung niemals verloren*. Diese Kräfte machte sich Christus zunutze, um aus dem Kosmos den Menschen mit Sich zu durchdringen und dadurch seine Seele während des Aufrichtungsprozesses vom Abgleiten ins Chaos zu bewahren. *) Anders gesagt, auf ätherischer Ebene wurde das menschliche „Ich“ vom Augenblick seines Aufkeimens an vom makrokosmischen Ich Christi durchdrungen. Gerade diese Tatsache kann man als der Legende von Seth zugrunde liegend betrachten.

Der Prozess der physischen Aufrichtung dauerte faktisch bis zur dritten, altägyptischen Kulturepoche an; zuvor stand der Mensch zwar schon aufrecht, erlebte dies jedoch nicht bewusst. Die ägyptischen Priester begannen Pyramiden und Obelixe als sichtbare Bilder der Vorstellungen von Horizontale und Vertikale zu erbauen, als anschauliche Bilder der Aufrichtung. Diese übten eine ungemein bedeutsame Erziehungs- und Individualisierungstätigkeit auf alle aus, die sie anschauten. In Seele und Geist richtet sich der Mensch im Prozess einer kulturellen Arbeit auf, im Verlauf der Entwicklung sozialer Beziehungen, wobei er sich mit seinem niedrigeren „ich“ von unten nach oben bewegt – von der Empfindungsseele zu der Verstandes- und Bewusstseinsseele. Doch wenn er sich dabei in den niedrigeren Sphären der Seele verfängt, lebt das alte Chaos in ihm wieder auf. Das „ich“ wird schwächer, die Kultur zerfällt, es schießen anomale Theorien von der Art der Psychoanalyse ins Kraut usw.

*) Jene ätherische Kraft, die im Kosmos als Wesen engelhafter Art personifiziert ist, heißt Nathansche Seele, da sie sich über die Linie Nathans im Jesuskind verkörpert hatte, von dem im Lukasevangelium berichtet wird.

7. Die geistig-materielle Evolution des Menschen als Art und die Öntogenese des „ich“.

Rudolf Steiner sagt, noch bis zur Mitte der Lemurischen Epoche habe die Erde aus einer von Wärme durchdrungenen Substanz bestanden, die eine Mittelstellung zwischen Wasser und Luft einnahm und dem heutigen Eiweiß verwandt war. Die chemischen Elemente waren damals eben erst im Entstehen begriffen. „In heiße Dämpfe war die ganze Erde eingehüllt. ... die Dampfatmosphäre war durchzogen von Ätherströmungen wie heute von Luftströmungen.“ (GA.266/1, S. 173.)

Physische Leiber sowie Ätherleiber der menschlichen Monaden „wuchsen“ anfangs den Pflanzen gleich auf dieser Erde heran. Mit ihrem künftigen Kopfteil klammerten sie sich an dem um einiges härteren „Grund“ des Weltenozeans fest, der aus Luft-Dampf bestand. Als das Wirken der Sonne, die äußerlich durch diese dichte, ozeangleiche Atmosphäre geschwächt wurde, die Monaden durchdrang, bildeten sich in ihnen Astralleiber heran. Sie stellten eine Art „Abzweigungen“ dar, welche die – gewissermaßen nabelschnurartige – Verbindung mit der allgemeinen Astralität des Menschengeschlechts beibehalten hatten. Einzelwesen dieser Art, die einen solchen Astralleib erworben hatten, evolutionierten nach und nach zu einem Wesen, das äußerlich Ähnlichkeit mit einer Art Vogel-Fisch aufwies und in jener – im Vergleich zur heutigen Luft weitaus dichteren, jedoch im Verhältnis zum heutigen Wasser flüssigeren – Atmosphäre schwamm bzw. flog. Durch das Wirken bestimmter Ätherströme erwarb die menschliche Monade eine Haut, die sie von ihrer Umwelt abschloss. Später, unter Einwirkung des Ich, erfolgte die Aufrichtung, die Herausbildung der Lungen, des Kehlkopfs. Schließlich erwarb der Mensch die Fähigkeit des Sprechens. Diese beschränkte sich anfangs auf einzelne Laute, die starke magische Auswirkungen auf die umgebende Natur ausübten.

In seinen Astralleib nahm der Mensch das Ich auf, das aus dem Kosmos wirkte. Dieser Vorgang verlief ähnlich wie früher die Ausstattung der Monaden mit einem Astralleib. Das Ich, das in jeden Menschen eingegangen war, blieb ein Teil *des einheitlichen Ich der gesamten Menschheit*; es war mit dieser durch eine Art „Nabelschnur“ verbunden und stand unter der Obhut der Geister der Form. Damals begann im Menschen eine dämmernde Wahrnehmung der äußeren Welt; seine Sinnesorgane begannen sich nach außen zu öffnen. „Nun entwickeln sich nach und nach im Menschen Lust oder Unlust an dem, was dem Menschen entgegentritt von außen: das Ich wirkt auf den Astralleib; die Drüsen...bewirken das Fühlen von Sympathie und Antipathie.“ (Ebenda, S. 351.) So wurde der Grundstein des individuellen seelischen Lebens des Menschen gelegt. Er wurde zum Bürger zweier Welten, denn in ihm erhielt sich neben dem sinnlichen auch die übersinnliche Wahrnehmung. In ihr offenbarte sich ihm dies, was später zu seiner Ideenwelt wurde.

Der Abstieg des Menschen aus der übersinnlichen in die sinnliche Realität ging Hand in Hand mit einer starken Einwirkung luziferischer Kräfte auf ihn – der noch im Äon des Mondes zurückgebliebenen Engel. Ihre menschliche Stufe hätten sie im Äon des Mondes durchlaufen müssen, wobei sie sich der Mondmonaden bedienten.

Doch gelang es ihnen nicht, diese Entwicklung zu vollenden, und sie begannen das Versäumte gestützt auf den irdischen Menschen nachzuholen. Ihr Zurückbleiben entsprach natürlich einer Welten-Notwendigkeit, darum ist ihre Rolle in der Entwicklung des irdischen Menschen zweifacher Art. Dank ihnen entwickelten sich in den Astralleibern der irdischen Monaden Begierden, die auf das Nervensystem dieser Monaden einwirkten – was zur Ausbildung der Nerven zu äußeren Sinnesorganen führte – und auch auf ihre Ätherleiber, als Ergebnis dessen sich die Sinnesorgane nach außen öffneten. (Ebenda).

Eine zweite Form luziferischen Einflusses auf die menschliche Entwicklung bestand darin, dass der Mensch dank ihm die Fähigkeit des Denkens erwarb. Dieser Einfluss ging von einer besonderen Art von Wesen aus, welche der allgemeinen Entwicklung des Menschen noch in den Äonen der alten Sonne sowie des Mondes vorausgingen. Auf der Erde, in der hyperboräischen Epoche, als die Erde lediglich aus Feuer und Luft bestand, verfügten sie bereits über eine vertikal orientierte Form. In der Esoterik nennt man sie Solar pitris (Sonnenväter). Sie griffen in der Lemurischen Epoche, als der Mond sich von der Erde loslöste und Jahve die Untergliederung der Menschheit in zwei Geschlechter durchführte, aktiv in die Entwicklung des Menschen ein. Als halb menschliche, halb göttliche Wesen – man bezeichnet sie auch als „Mondadepten“, wodurch man ihren Entwicklungsvorsprung im Äon des Mondes unterstreicht – befanden sie sich damals unter den menschlichen Monaden und wirkten den Absichten des Mondgottes Jahve entgegen. Sie sahen, dass Jahve sein Wirken im Menschen auf die Kräfte der Vermehrung beschränkte und bestrebt war, die Menschen in „schöne Statuen“, starre Formen, verewigte Denkmäler „der Intention seiner Entwicklung zu verwandeln“ (GA.93 a, 25.10.1905). Damals sagten sie den Menschen gewissermaßen: „Ihr müsst nicht Jehova folgen, er wird euch nicht zur Erkenntnis kommen lassen; aber ihr sollt Erkenntnis erlangen. – Das ist die Schlange. Die Schlange steht dem Weibe gegenüber, denn das Weib hatte die Kraft, sich aus sich selbst heraus fortzupflanzen. Jetzt sagt Jehova: Der Mensch ist geworden wie unsereiner – und bringt den Tod in die Welt...“. (Ebenda). Die Rückwirkung darauf war die Reinkarnation, und danach brachte Christus die Auferstehung des Fleisches.

Eine solche Dialektik des Ur-Seins wirkt seit den anfänglichen Etappen des irdischen Werdens des Menschengeschlechts. Deshalb sagt – worauf wir bereits hingewiesen haben – Rudolf Steiner auch, dass alles auf dem physischen Plan entsprechend dem „Gegensätzlichkeitsgesetz“ wirkt (GA.165, 9.1.1916).

Wer den Widerspruch nicht mag und jede Polarisierung zu vermeiden wünscht, riskiert ganz einfach, aus der richtigen Entwicklung herauszufallen. Die wahre Polarität, d.h. jene, die der Entwicklung dienlich ist, führt unvermeidlich zur Synthese, in der jedes Ding an *seinen* Ort gerückt wird. Indem der Mensch diese Tätigkeit vollzieht, entwickelt er die *Gerechtigkeit* – die dem irdischen Äon eigene Haupttugend. Rudolf Steiner sagt: „Dieselben Kräfte, die wir in frühester Kindheit anwenden, gehen uns aber während des späteren Lebens nicht etwa verloren. Sie bleiben

uns, nur hängen sie mit einer Tugend zusammen... mit der Tugend der allumfassenden Gerechtigkeit...“ (GA.159/160, 31.1.1915.) Die Gerechtigkeit ühend, gelangt der Mensch in immer engere Beziehung mit dem Weltgeist, mit Gott. Die Ungerechtigkeit jedoch entfernt den Menschen von der geistigen Welt seines Ursprungs, von der Verbindung mit Gott. *)

Mit dem Gesagten ist unserer Meinung nach hinreichend überzeugend dargelegt, dass es notwendig und rechtmäßig ist, das Verständnis und die Sphäre des Wirkens des biogenetischen Grundgesetzes zu erweitern. Die Anthroposophie tut dies in beweiskräftiger Form. Der Prozess der Aufrichtung wurzelt in dem tiefen biologischen und ethischen phylogenetischen Wesen des Menschen. Seine korrekte Verwirklichung mit Hilfe der Erziehung und Selbsterziehung schafft die wesentlichsten Voraussetzungen für den Aufstieg vom niedrigeren zum höheren Ich. Doch die heutige Menschheit, besonders in Gestalt ihrer schlechtesten Vertreter, versündigt sich insbesondere gegen die Tugend der Gerechtigkeit aufs schwerste.

* * *

Die irdische Aura lebt in einer Multipolarität, die sich bis in die geographische Gestalt der Erde hin zeigt. Dank den Mitteilungen Rudolf Steiners wissen wir, dass das Prinzip der physischen Formbildung auf der Erde mit besonderer Kraft in der Richtung von Norden nach Süden wirkt, während das Prinzip der ätherischen Formbildung von Süd nach Nord wirkt. Deshalb überwiegen auf der nördlichen Erdhälfte die Kontinente und auf der südlichen die Meere. Von Ost nach West und von West nach Ost wirken die Astralkräfte besonders stark. Dort, wo all diese Kräfte aufeinanderprallen, entstehen verschiedene Arten von „Stauungen“, die sich auch physisch äußern – sowohl in der Konfiguration der Erde als auch in ihren Naturreichen sowie im Menschen. Beispielsweise bildete sich das Herz mit seinen vier Kammern als Ergebnis einer solchen „Stauung“ heraus, eines Zusammenprallens der physischen Kräfte mit den ätherischen sowie der astralen mit dem Ich (vgl. GA.115, 26.10.1909).

Der ganze in der irdischen Aura gebildete Mensch ist deren kleines Ebenbild. In einer meditativen Übung legt Rudolf Steiner ein an den Himmelsrichtungen orientiertes Bild des Pentagramms vor (siehe GA.265, S. 229), und in der eben erwähnten Vorlesung zeigt er des weiteren die Struktur des sechsgliedrigen Menschen (das siebte Glied entsteht dort im Zentrum; bei ihm handelt es sich um das kleine „ich“) als Ausdruck des dreidimensionalen Raums. Vereinen wir das eine mit dem anderen, erhalten wir ein Bild davon, wie sich der Mensch beim Übergang von der Lemurischen zur Atlantischen Epoche aufrichtete. Dazu, sagt Rudolf Steiner, begann er von Ost nach West zu migrieren. Damals musste er diesen Strom astraler Kräfte

*) Hier könnte man eine ungeheure Zahl von Beispielen aus dem Sozialleben anführen, welche die Wahrheit der geisteswissenschaftlichen Deutung der Gerechtigkeit untermauern.

der Erde stärker auf sich einwirken lassen. Deren Wirkung war solcher Art, dass der Mensch durch sie in ein neues evolutionäres Verhältnis geriet. Unter dem Einfluss astraler Kräfte, die von Ost nach West verliefen, entwickelte sich im Menschen in jener Periode auf evolutionärem Wege der Seelenleib, d.h. alle drei Hüllen gerieten in eine engere, individualisierte Beziehung zueinander, wobei sie die Grundlage, die zusätzliche Hülle zur Entwicklung der dreigliedrigen Seele, herausbildeten. Involutiv wirkte in den Menschen damals von West nach Ost die Gruppen-Empfindungsseele, deren Grundlage kraft des Manas noch im Äon des alten Mondes geschaffen wurde. Bei all diesen globalen Prozessen der Artenwerdung des Menschen spielten die „Mondadepten“ mit. Beispielsweise wirkten sie den Kräften des Evolutionsstroms entgegen, wodurch die „Stauung“ in den physisch-ätherischen Kräften der nördlich-südlichen Richtung zur Entwicklung der Form des menschlichen Gesichts diente.

Durch seine Migration nach Westen, auf den damals neu entstehenden atlantischen Kontinent (diese Migration dauerte über lange Zeit an) richtete sich der Mensch mit dem Gesicht nach Osten, von wo das geistige Wirken der Sonne zu ihm gelangte. Dies dauerte im Grunde bis ins 19. Jahrhundert unserer Zeitrechnung an, als das Prinzip *Ex Oriente Lux* – aus dem Osten das Licht – erlosch. Im Wissen um diesen Strom muss man den Grund dafür suchen, dass die Altäre in den Kirchen auf der östlichen Seite errichtet werden.

Als sich der Mensch aufrichtete, veränderte sich die Einwirkung der astralen Aura der Erde auf ihn. Fortan war sie nicht länger nur gruppenmäßiger, sondern zugleich auch individueller Art, wobei sie durch den Astralleib von unten nach oben verlief; und von oben nach unten begann sich in ihm das individuelle Ich zu verkörpern, das eine Entwicklung der dreigliedrigen Seele sowie die Geburt des niedrigeren „ich“ hervorrief. Versuchen wir das Gesagte bildlich darzustellen (Abb. 89).

Aus der Gesamtheit von Substanzen, Elementen, Stofflichkeit und Wirkungen geistiger Kräfte bildete sich der bewusste Mensch. Als solcher verfügt er über eine siebengliedrige Struktur, wobei gerade deren siebengliedriges Prinzip von Bedeutung ist, deren Elemente aber können faktisch die verschiedenen Glieder des menschlichen Wesens sein (beispielsweise können anstelle der drei Leiber die drei Seelen genommen werden). Da es hier um das Prinzip geht, kann dieses bis hin zur Stufe ontologischer Kategorien vergegenständlicht werden. Als Siebengliedrigkeit, die durch die Metamorphose der Gegensätze bewegt wird, teilen wir diese Kategorien in drei Paare ein, deren Bindeglied nichts anderes als die Kategorie „Beziehung“ sein kann; im siebengliedrigen Menschen sind dieses das niedrigere sowie das Höhere Ich (dies alles kommt auf Abb. 89 ebenfalls zum Ausdruck).

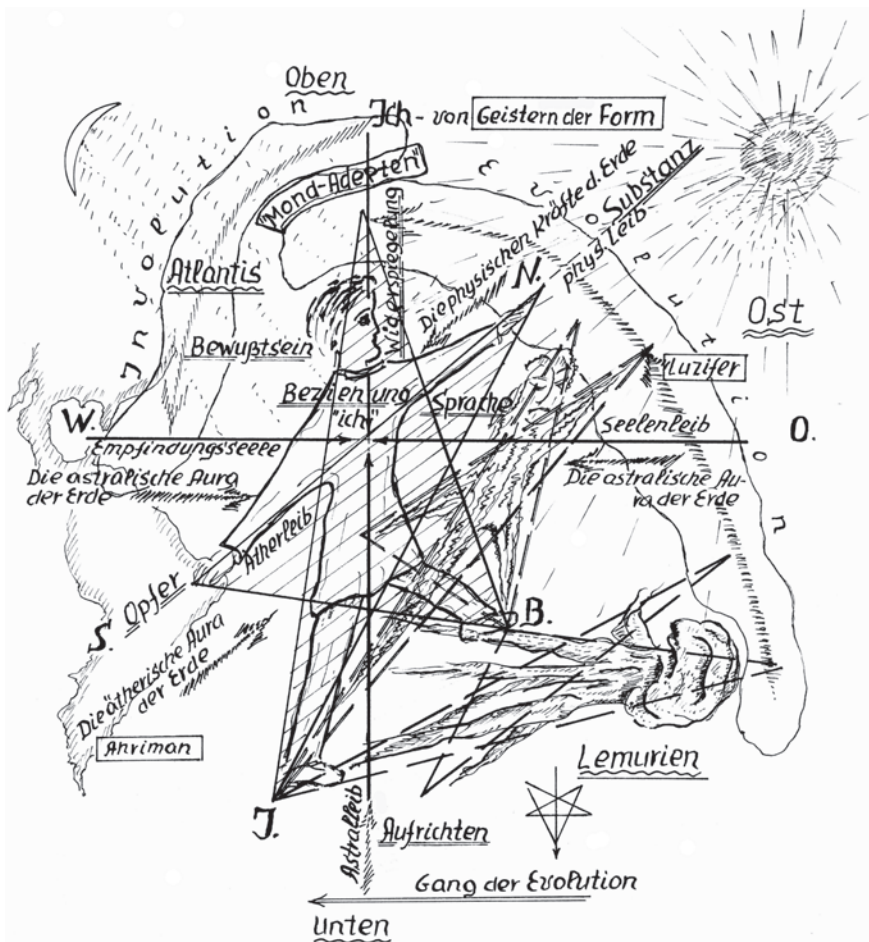


Abbildung 89

- Beziehung
- Substanz – Opfer
- Widerspiegelung – Aufrichtung
- Bewusstsein – Rede

Als sich das Zentrum der Evolution auf den atlantischen Kontinent verlagerte, trat der Mensch erstmals aus seiner aus Wasser und Luft bestehenden Umgebung aufs Festland heraus und begann die Sprechorgane zu entwickeln, die ihn dazu befähigten, das Wort auszusprechen. Seine physische Körperlichkeit vollendete eine Art „Umstülpung“ nach außen, die darin bestand, dass die dünne Stofflichkeit des physischen Leibes, welche zur Lemurischen Epoche noch ganz den Gesetzen des Ätherleibes sowie des Astralleibes unterworfen gewesen war, diese nun ihren äüße-

ren natürlichen Gesetzmäßigkeiten unterwarf; infolgedessen wurde die Verbindung des Menschen mit dem Geist wesentlich schwächer, und mit dem Physischen begann es abwärts zu gehen. Damals (in der Mitte des irdischen Äons) trat die ganze Erde ins Stadium des Absterbens ein.

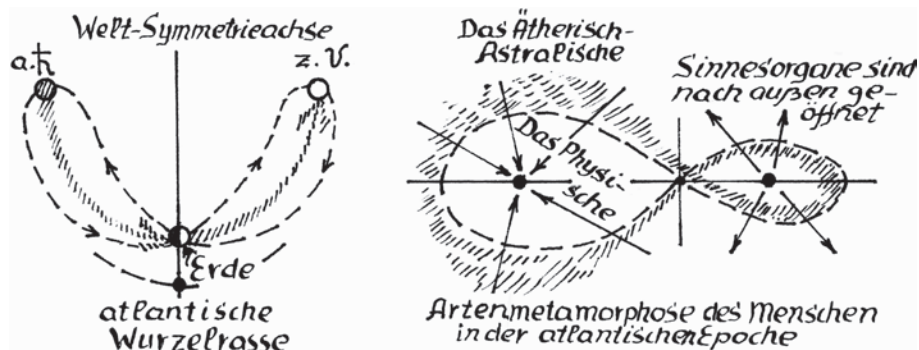


Abbildung 90

Die Mitte der atlantischen Epoche ist die absolute Mitte des gesamten Evolutionszyklus; durch sie verläuft dessen Symmetrieachse. In dieser Periode vollzieht sich in der Weltenentwicklung ein totaler Bruch. Der Prozess des Abstiegs, die Verstofflichung des Geistes weicht einem Prozess des Aufstiegs, der Vergeistigung. Mit dem Absterben der Materie gewinnen die ätherisch-astralen Kräfte nach und nach von neuem die Überhand über diese und wandeln somit das Absterben zur Metamorphose (Abb. 90). Im Prozess der Reinkarnation bildet der Mensch sein eigenes Schicksal oder Karma heraus.

Von der Mitte der atlantischen Epoche an gerät alles, was sich der Umgestaltung von der Materie zum Geist widersetzt – vom Mineral bis zum menschlichen Denken und seinen seelischen Eigenschaften –, in Gefahr, aus dem normalen Gang der Entwicklung herauszufallen. Im Mineralienreich findet dies seinen Ausdruck im radioaktiven Zerfall. Die Menschheit kann diesem Niedergang nur dann entgehen, wenn sie ihre aktuellen entwicklungsmäßigen Aufgaben erfüllt. Und die Menschheit besteht aus Individualitäten, denen es obliegt, diese Aufgaben zu meistern.

Mit dem Abschluss der atlantischen Epoche begann sich das Zentrum der menschlichen Zivilisation nach Osten zu verlagern. Es entstand das, was später die Bezeichnung „große Völkerwanderung“ erhielt. Die von der Aura der Erde ausgehenden Einflüsse halfen dem Menschen dabei, im Laufe dieser Wanderung den Widerspiegelungsapparat für das begriffliche Denken zu entwickeln. Der fortgeschrittene Teil der atlantischen Menschheit ließ sich – geleitet vom großen Eingeweihten Manu – in der Umgebung des Himalaya (der Wüste Gobi) nieder, und von dort aus setzte anschließend die Entwicklung der fünften, nachatlantischen Wurzelrasse ein. Diese besteht aus sieben Kulturepochen, von denen fünf abermals von Osten nach Westen wandern, während die beiden restlichen die Wanderung nach Osten antreten

werden. Im großen ganzen weist die Entwicklung der Menschheit auf der Erde die Form einer gigantischen Spirale auf, welche sich in Zeit und Raum zwischen vier Kräftepolen (den Himmelsrichtungen) entfaltet.

Im Verlauf der Kulturepochen spielt sich der Prozess der seelisch-geistigen Aufrichtung ab; der Mensch erwirbt ein individuelles Ich. Von oben, aus dem Kosmos, bewegt sich auf den Menschen sein höheres Ich zu, das durch die verschiedenen irdischen Verrichtungen – die religiösen, die kulturellen – vermittelt wird; ihm entgegen steigt das niedrigere „ich“, das schon im Seelenleib keimt und sich durch die Herausbildung der dreieinigen Seele entwickelt.

Vor der Geburt des Jesus von Nazareth wurde im Menschen jener Teil des Lebensäthers, der durch die Verbindung des Menschen mit dem Irdischen Schaden genommen hatte, durch eine von oben kommende Tätigkeit veredelt. Diese war die Tätigkeit Christi, vermittelt durch die Natanische Seele. Noch vor dem Eintritt der fünften, nachatlantischen Wurzelrasse wurden dank dieser Tätigkeit im Menschen die Gabe der Rede, die im Entstehen begriffenen Gefühle, die Denkerlebnisse sowie Willensäußerungen vor dem Chaos bewahrt. Dies bedeutete gleichzeitig, dass hohe geistige Wesen im Menschen dachten und ihm lediglich eine gewisse göttliche Substanz des Denkens zuteil wurde, welche die Welt durchdringt (die Pan-Sophia). Die hierarchischen Wesen verliehen Gruppen von Menschen Sprachen, die sich – schon aufgrund der irdischen Beziehungen – von der allgemeinen Ursprache der Atlantier abgespalten hatten. Das individuelle Denken, das persönliche Erleben der Sprache mussten die Menschen erst noch erkämpfen, und dazu war es notwendig, sich unmittelbarer, im „ich“, mit dem höheren (d.h. individualisierten) Teil des eigenen Ätherleibes zu vereinen.

Die Lösung dieser Aufgabe wurde faktisch erst in jüngster Vergangenheit möglich, und zwar auf dem Weg des Übergangs von der Reflexion zum anschauenden Denken. In der Vergangenheit waren dieser Aufgabe ausschließlich Menschen gewachsen, welche entweder den Weg der Einweihung beschritten hatten oder schöpferische Naturen waren. Jedenfalls haben wir es hier mit einem erneuten Triumph des Ätherleibes über den physischen Leib zu tun. Für den Menschen bedeutet dies die Durchlaufung einer weiteren artmäßigen Metamorphose, die nicht minder bedeutsam ist als jene, die ihn zum aufrechten Wesen machte. Zwischen diesen beiden Metamorphosen liegt noch eine weitere. Sie hat den Menschen ebenfalls als Art verändert; als Ergebnis ging der Mensch in der vierten Kulturepoche vom bildlichen, mythologischen Denken zum begrifflichen über.

Gegen das 5. und 4. vorchristliche Jahrhundert nahm der Niedergang der physischen materiellen Welt derartige Ausmaße an, dass sich der Mensch in seinem Denken intensiv von der geistigen Welt zu emanzipieren und individuell zu denken begann. Dabei trat eine Art „Exkarnation“ des Urphänomens aus dem menschlichen Wesen ein. Was den Menschen zuvor – aus der übersinnlichen Welt kommend – von innen und außen bedrängt hatte, wich nun allmählich zurück, und an seine Stelle trat die Leere. Diese jedoch erfüllte der Mensch mit rein sinnlichen Eindrücken,

die er von den Wahrnehmungen erhielt, sowie mit ihren begrifflichen Entsprechungen. In ihm entwickelte sich nach und nach *eine vollkommen individuelle Empfindungsseele*. Als nächstes, mit fortschreitender Individualisierung des Ätherleibes, die unter der Einwirkung des individualisierten Astralleibes sowie des in der Empfindungsseele keimenden niedrigeren „ich“ erfolgte, ging der Mensch zur Entwicklung der Verstandesseele über. Ihm wurden die Begriffe der Ethik, des Rechts zugänglich, und es erwachte in ihm ein individuelles Gewissen. Gleichzeitig tauchte der Mensch immer tiefer in die Welt des Irdischen ein. Schließlich stand er vor der Wahl, *entweder frei zu werden oder aber aus dem normalen Entwicklungsgang herauszufallen*. Im ersten Fall stellt sich ihm die Aufgabe, in sich die dritte der erwähnten artmäßigen Metamorphosen hervorzurufen. Das Wort „hervorrufen“ ist hier durchaus am Platz, denn diesmal helfen ihm weder die Natur noch die Götter. Die Freiheit kann man nur individuell erkämpfen.

So emanzipierte sich der Mensch, indem er sich von seinem Urphänomen distanzierte, in seiner Seele und in seinem „ich“ von der weltumspannenden Bedingtheit und entwickelte so die Welt der eigenen Gedanken, Vorstellungen, Gefühle, Willensäußerungen; er entwickelte die dreieinige Seele. Dadurch begann er aber zum Geist emporzusteigen. Es gilt für ihn lediglich, dies zu begreifen. Dann wird er in sich Kräfte und Mittel finden, um eine neue „Umstülpung“ seiner Leiblichkeit – gewissermaßen mit dem Ätherischen nach außen – zu verwirklichen. Dadurch löst er nicht nur seine eigene Aufgabe, sondern auch eine die ganze Welt betreffende.

Es gilt zu bemerken, dass die physisch-materielle „Umstülpung“ zu einem Zeitpunkt, wo das Physische über das Ätherische zu dominieren begann, sich lediglich im Menschen vollzogen hat (im Mineralreich erfolgte eine Abtrennung des Physischen vom Ätherischen). Aufgrund dieser Tatsache vermochte alles Natürliche durch den Menschen eine sinnvolle Vollendung zu erlangen. Doch die Weltenharmonie war zerstört. Aus dem Lot gebracht hatte sie der Mensch. Im Zeitalter der Vorherrschaft der materialistischen Denkart kann man sich nur schwer mit der Vorstellung anfreunden, dass das „Skelett“ der Erde – ihre Berge, die Kontinente – abstarben und ihres Lebens verlustig gingen, weil der Mensch in der Mitte der atlantischen Epoche über den Verstand zu verfügen begann; dass alles in der umgebenden Welt Ausdruck innerer, geistiger Prozesse ist, die im Menschen ablaufen. Doch diese Vorstellung ist für jeden unabdingbar, der Wesen und Sinn der Entwicklung zu verstehen begehrt – um so mehr, als diese Vorstellung beweisbar ist, wenn man die Angaben und die Methodologie der Geisteswissenschaft zu Rate zieht.

In der Mitte der atlantischen Epoche einsetzende Prozess der Verknöcherung, des Absterbens des Mineralreichs beschwor in der Mitte der folgenden Wurzelrasse, zur Zeit der griechisch-römischen Kultur, eine Krise in der Verbindung des physischen Leibes des Menschen mit seinem Ätherleib herauf. Letzterer büßte die Möglichkeit ein, ersteren genügend schnell zu metamorphosieren. Es entstand die Gefahr, dass der Mensch überhaupt seine Verbindung mit dieser Körperlichkeit verlieren und in ihr weiter kein Selbstbewusstsein entwickeln können würde. Zu Hilfe

kam dem Menschen abermals Christus. Der in den Höhen zurückgebliebene, sündenlose Teil der Seele der Menschheit stieg auf Erden nieder und empfing das makrokosmische Ich – Christus. Christus, der sich mit den drei Hüllen Jesu von Nazareth identifizierte – was durch die Taufe im Jordan erfolgte –, erweckte nach seinem Tod auf Golgatha den physischen Leib des Menschen zu neuem Leben, wodurch er die allerglobalste Metamorphose des Menschen als *Art* hervorrief; diese vollzieht sich seither in den einzelnen Menschen. Das Mysterium von Golgatha nahm in sich die drei anderen entscheidenden Metamorphosen des Menschen auf: Die Aufrichtung, den Übergang zum begrifflichen Denken sowie den Erwerb der anschauenden Urteilskraft. *Es wurde zum Zentrum, zum Prinzip ihrer Einheit. So wurde die höhere, urphänomenale Viergliedrigkeit des Menschen (vgl. Abb. 78) zum viergliedrigen evolutionären Mysterium seiner individuellen Rückkehr zu Gott, bei welcher Gott selbst der Führer ist.*

Die Erkenntnis des Mysterium von Golgatha stellt eine Aufgabe für das gesamte menschliche Leben dar, weswegen wir uns lediglich auf einige grundlegende Mitteilungen Rudolf Steiners beschränken. In einem seiner Vorträge sagt er: „Der Christus musste einziehen können in dasjenige, was wir als den Leichnam des Lichts, den Leichnam der Wärme, den Leichnam der Luft und so weiter in uns tragen. Nur dadurch hat er menschenverwandt werden können, dass er todverwandt geworden ist. Und wir müssen in unserer Seele fühlen, dass der Gott sterben musste, damit er uns, die wir uns den Tod erobert haben durch die luziferische Versuchung, erfüllen konnte, und wir sagen können: Der Christus in uns.“ (GA.155, 16.7.1914.)

Den wahrhaftigen Tod kennt einzig und allein der Mensch, weil er als Ich-Wesen in sich das Mineralische – das, was vom Leben abgefallen ist – aufgenommen und die Fähigkeit erworben hat, Gedanken zu reflektieren und seinen, freilich substanzlosen, Geist empfangen hat. Unseren Begriffen entspricht in der Welt des Maya nichts Wahrhaftiges, denn bei dem, was an ihnen wahrhaftig ist, handelt es sich um das ihnen zugrunde liegende Geistige; „innerhalb der Welt der Maja ist das einzige, das sich in seiner Wirklichkeit zeigt, der Tod!“ Doch weil dieser wirklich ist, ist es dem Menschen gegeben, ihn *wirklich* zu überwinden: zu jenem Wahrhaftigen zurückzukehren, was hinter seinen schattenhaften Gedanken liegt: auf dem Wege der Vereinigung des Bewusstseins mit dem Sein, des „Baums der Erkenntnis“ mit dem „Baum des Lebens“. Dies ist der erste Akt des Mysteriums der menschlichen Auferstehung. Die Notwendigkeit seiner Verwirklichung wurde ab der Mitte der vierten Kulturepoche aktuell, als der Mensch endgültig zum Homo sapiens wurde. Diesem Menschen nämlich hat Christus die Kraft gebracht, *den Tod zu metamorphosieren*. „Und indem Er den Tod über sich ergehen ließ, brachte er hinein in dieses Menschenleben diejenigen Kräfte, welche nach und nach für den Menschen die Erkenntnis der wahren Gestalt des Todes schaffen, das heißt, die Erkenntnis..., dass mit diesem Tode gerade die Grundlage geschaffen ist für das Leben im Geistigen.“

”Der Christus vermählt sich dem Tod, der auf der Erde der charakteristische Ausdruck des Vater-Geistes geworden ist (siehe Abb. 78). Der Christus geht hin zum Vater und vermählt sich mit seinem Ausdruck, dem Tod, – und unwahr wird das Bild des Todes, denn der Tod wird zum Samen einer neuen Sonne im Weltenall. ... der Tod an dem Kreuze das Samenkorn wird, aus dem eine neue Sonne hervorsprießt...“ (GA.112, 6.7.1909.)

Der Mensch tut es Christus gleich und führt Experimente des Sterbens in seinem kleinen „ich“ auf dem Kreuz der siebengliedrigen Metamorphose des Denkens durch, wenn er deren viertes Element, das Anschauen, erreicht. Zu einem solchen Verständnis des Christentums des Heiligen Geistes führt die Anthroposophie die Menschen. Die anschauende Urteilskraft erlaubt es uns, vor dem Eintritt des physischen Todes zu „sterben“ und im Geist zu leben. „Stirb und werde“ – so drückte Goethe diese Aufgabe aus. Und Angelus Silesius kleidete sie in folgende Worte:

„Stirb ehe du noch stirbst, damit du nicht darfst sterben,
Wann du nun sterben sollst: sonst möchtest du verderben.“

Die Tat Christi, vollzogen durch das Mysterium von Golgatha, gewinnt erst in der Epoche der Bewusstseinsseele wirkliche Kraft, wenn der Mensch mit seinem Ich die Gesamtheit aller seiner drei Seelen voll und ganz beherrscht. In dieser Epoche, im Jahre 1899, vollendete sich die letzte Etappe des (bereits geistigen) Abstiegs in die Materie – das Kali-Yuga. Dieses hatte 5000 Jahre gedauert und die Periode des Werdens umfasst, welche in der ägyptischen Kultur der Empfindungsseele begonnen hatte, und aufgehört, als die Bewusstseinsseele in das entscheidende Stadium ihrer Entwicklung eingetreten war. Deshalb reifte im 20. Jahrhundert auch im *Astralleib* des Menschen eine Krise heran.

Die vom Hirn vollzogene Widerspiegelung der Gedankenwesenheiten wird nämlich vom Astralleib aufgefangen, da sich in diesem das niedrigere „ich“ bildet. Mit der Herausbildung der Bewusstseinsseele stellt sich diesem „ich“ die Aufgabe, in der Dreieinigkeit der Seele ein individuelles, geistiges Leben zu entwickeln. Deshalb kann der Mensch die letzte artmäßige Metamorphose, die ihn in den Rang eines Homo liber erhebt, in sich nur selbst verwirklichen. Ihr qualitativer Unterschied gegenüber den beiden anderen besteht darin, dass sich der Mensch in ihr entweder alles selbst entwickelt oder aber auf den vollkommenen Untergang seiner Persönlichkeit hinsteuert. Der Menschheit droht tatsächlich ein massenhaftes Abgleiten in den Schwachsinn, der sich dann in den Artenmerkmalen festsetzen wird. Die Herrschaft des Relativismus, des Skeptizismus, die phantastischen Manipulationen mit dem Maßenbewusstsein unter Einsatz elektronischer Mittel – all dies sind Kennzeichen einer näherrückenden hoffnungslosen Zukunft, die unvermeidlich einsetzen wird, wenn kein entscheidender Schritt auf die wahrhaftige Freiheit des Geistes hin erfolgt, der mit einer *artmäßigen* Umgestaltung der dreifachen Körperlichkeit des Menschen Hand in Hand geht. In dieser Frage verschmilzt die Gnoseologie mit der Esoterik, der Soziologie, der Nationalökonomie zu einer Einheit, um diese zu neuem Leben zu erwecken und gesunden zu lassen. So wird durch die „Philosophie der

Freiheit“ in diesem Sinne auch der Grundstein zur *sozialen Dreigliederung* gelegt, deren Grundideen Rudolf Steiner erarbeitet hat.

Im Grunde genommen ist die heutige Weltkonstellation des Menschen so, dass sich in ihr alle seine drei oben beschriebenen artenmäßigen Metamorphosen vereinen, da sie eine evolutionäre Gesamtheit bilden, die den Menschen zu Christus hin führt, welcher das Mysterium von Golgatha durchschritten hat. In dieser Gesamtheit vollzieht sich als Wichtigstes *die Verkörperung der Weltenevolution in den Menschen*. Alle Kräfte, die den Menschen sowie die Naturreiche im Lauf von dreieinhalb Äonen geschaffen haben, sind durch die Opfertat Christi auf Golgatha in den Menschen eingegangen. Nachdem Christus zum Menschen geworden war, nahm er *in ihm* das Weltenkreuz der Evolution auf Sich. Indem der Mensch sagt: „Nicht ich, sondern Christus in mir“, wird er zum *Christophoros*, zum *Christusträger*; er nimmt „sein Kreuz“ auf sich, wird allmählich zum Verwirklicher der Weltenevolution. Indem er zum reinen Denken, zum Anschauen der Ideen, zu den freien Imaginationen und noch höher aufsteigt, schafft der Mensch im wahrsten Sinne des Wortes eine neue Realität, in welche die sich vergeistigende Welt des Andersseins übergeht. Er verleiht den Atomen das Gepräge des neuen Weltenplans, und diese gehen, bereits in Übereinstimmung mit ihm, zum Aufbau des folgenden Äons über.

In dem Maße, wie der einzelne Mensch zur Lösung seiner Weltenaufgabe übergeht, beginnt die Achse der Weltensymmetrie durch ihn zu verlaufen. Die alte Achse bleibt dabei an ihrem Ort. Die neue hingegen, die durch das individuelle Ich verläuft, drückt die *dynamische* Mitte jenes Weltenalls aus, mit dem die konkrete menschliche Individualität zusammenwächst. Dieses Weltall trägt subjektiven Charakter, doch besteht das Weltenall ja im Grunde aus lauter Subjekten. Bei Angelus Silesius findet sich dazu folgender, bemerkenswerter Ausspruch:

„Ich selbst bin Ewigkeit, wann ich die Zeit verlasse,
Und mich in Gott, und Gott in mich zusammenfasse.“



Mit unseren Betrachtungen haben wir das Thema dieses Kapitels nicht erschöpfend behandelt. Wir werden im XII. Kapitel nochmals darauf zurückkommen. Um es weiter zu entwickeln, müssen wir unbedingt die Strukturanalyse der weiteren Kapitel der „Philosophie der Freiheit“ weiterverfolgen.

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 6. Die menschliche Individualität

Die Methode des Denkens, welche sich auf die siebengliedrige Logik der Metamorphose stützt, die uns an die Imaginationen heranführt, darf kein totes Schema sein, das man sich einmal aneignet und dann lediglich automatisch und monoton anwendet. In ihr sind zwar die Gesetze unveränderlich, die Formen des entstehenden Denkprozesses hingegen ganz unterschiedlich.

Die Gedankenformen der „Philosophie der Freiheit“ drücken das Streben des Denkprozesses nach der Beherrschung des Willenselementes, nach erhöhter reiner Existentialität des Geistes aus. Die Gesetze der Metamorphose sind diesem Streben adäquat und bieten weiten Raum für die Formbildung.

Beim Übergang vom fünften zum sechsten Kapitel wollen wir uns ein weiteres Mal Jakob Böhme zuwenden und schauen, wie er in der Sprache der Alchimie das Wirken der Gesetze, die wir erforschen, auf der fünften und sechsten Stufe der Metamorphose beschreibt. „Diese vierte Naturgestalt steigt auf zur fünften, dem in sich ruhenden lebendigem Kampf der Teile (Wasser). Auf dieser Stufe ist eine innere Herbigkeit und Stummheit wie auf der ersten vorhanden; nur ist es nicht eine absolute Ruhe, ein Schweigen der inneren Gegensätze, sondern eine innere Bewegung der Gegensätze. Es ruht in sich nicht das Ruhige, sondern das Bewegte, das durch den Feuerblitz der vierten Stufe Entzündete. (Jene ‘bewegte Ruhe’ im 5. Kapitel konnte uns sogar als ‘Trägheit’ der Auslegung scheinen; doch wie sehr harmoniert das, was Böhme schreibt, mit dem, was wir in unserem letzten Kapitel betrachtet haben.)

Auf der sechsten Stufe wird sich die Urwesenheit *selbst* als solches inneres Leben gewahr (Leben der zweiten Stufe und den lebendigen Kampf der Teile auf der vierten Stufe; d.Verf.): sie nimmt sich durch Sinnesorgane wahr. Die mit Sinnen begabten *Lebewesen* (Hervorhebung d.Verf.) stellen diese Naturgestalt dar.“ (GA.7, S. 128.)

Die „Urwesenheit“ der sechsten Stufe ist in unserem Fall die Gedankenwesenheit, die sich im Verlauf der Metamorphose nun individualisiert. Von entscheidender Bedeutung für sie ist das „Sinnesorgan“ in uns, das ideelle Wahrnehmung vermittelt. Höchst interessant ist der Umstand, dass Böhme den Begriff des Lebens für die zweite, vierte und sechste „Naturgestalt“ – oder Element und Stufe in unserem Fall – benutzt. Dies sind jene Elemente, die im Zyklus der Metamorphose die Rolle eines *Umwandlers* spielen und der Natur nicht so sehr der Elemente, als vielmehr der Verbindung der Elemente nahestehen, d. h. den Gesetzen der Metamorphose. Sie unterscheiden sich von diesen letzteren dadurch, dass das aktiv erkennende Ich in ihnen in höherem Grade vorhanden ist, d.h. sie sind weniger formalisiert als die Gesetze-Verbindungen der Elemente.

Die Elemente 2, 4 und 6 stehen mehr in Wechselbeziehung zur ursprünglichen, höheren Dreieinigkeit, zum Welten-Ich; darum sind sie die Antagonisten des Gewordenen im Viereck der Elemente 1, 3, 5 und 7. Doch sie bewirken eine Entgegenstellung als *Prozess*. Ihrem Wesen nach sind sie *zweifacher* Art. Einerseits sind sie auf die Vergangenheit, auf das Gewordene ausgerichtet, andererseits auf das Zukünftige, im Werden Begriffene; an sich gehören sie freilich weder dem ersten noch dem zweiten an. Es war zutiefst gesetzmäßig, dass wir in Kapitel 2 zwei Zyklen hervorgehoben haben (und der dritte dort lediglich eine behelfsmäßige Rolle spielt). Was Kapitel 4 betrifft, so werden zwei seiner Teile durch zwei Dreiheiten gebildet, was durch seine Position im Symmetriezentrum des ersten Buchteils bedingt ist. Sein Zyklus IV entsteht denn auch kraft dieser Position. In ihm wird das *klar* ausgedrückt, was in Kapitel 2 verborgen – d.h. rein geistig – zwischen seinem ersten und seinem zweiten Zyklus vorhanden ist.

Das sechste Kapitel verhält sich zum zweiten in bezug auf das Zentrum des ersten Teils des Buches symmetrisch. Symmetrisch sind auch die Strukturen der beiden Kapitel. In Kapitel 6 gibt es ebenfalls zwei Zyklen; sein dritter Zyklus, der unabdingbar ist, weil er ihm Einheit und Ganzheit verleiht, wurde – wie wir bereits gesehen haben – in Kapitel 5 dargeboten; dort tritt er als Zyklus VIII auf. Der zusätzliche, dritte Zyklus wurde in Kapitel 2 als letzter angeführt, in Kapitel 6 jedoch als erster, was sich wiederum durch die Symmetrie der Kapitel erklärt.

Doch weist Kapitel 6 auch einen wesentlichen Unterschied zu Kapitel 2 auf, und zwar durch die Individualisierung der Gedankenform. Deshalb heißt es auch „Die menschliche Individualität“. Nirgends im Buch ist es so angemessen wie in Kapitel 6, dieses Problem zur Sprache zu bringen. Schon aus dem Charakter des Kapitels ergibt es sich, dass die in ihm verwendete Technik des Denkens unsere Fähigkeit, von der Reflexion zum Anschauen überzugehen, hier einer besonders strengen Prüfung unterzieht.

Inhaltlich tauchen vor uns hier Fragen auf, mit denen wir uns bereits auseinandergesetzt haben, und zwar nicht erst in Kapitel 5, sondern bereits im Zyklus V des vierten Kapitels, d.h. zu einem Zeitpunkt, wo wir die Symmetrieachse eben erst überschritten und den Abgrund überquert hatten, der die Reflexion von der ideellen Wahrnehmung trennt. Es entsteht sogar der Eindruck, dass das Wesentlichste über die Rolle des Subjekts im Prozess der Wahrnehmung bereits damals schon gesagt worden ist. Doch eine besondere Rolle spielt hier der Unterschied in den Methoden. Damals hatten wir es mit einer *Ableitung* von Definitionen zu tun, die gemäß der „naturwissenschaftlichen Methode“, also induktiv, erfolgte. Jetzt aber spielt bei unseren Betrachtungen die *Deduktion* die vorherrschende Rolle. In gewissem Umfang bestimmte sie, indem sie aus der Zukunft wirkte, den Gang jener Betrachtungen, doch nun, wo die Vergangenheit an die „Zukunft“ des Kapitels 6 herangerückt ist, wirkt sie auf diese ein und verändert sie, wodurch die Vorausbestimmung der Deduktion teilweise aufgehoben wird.

Mit anderen Worten, bei der Individualisierung der Idee in Kapitel 6 steht die Frage nach dem „wie“ und nicht die nach dem „was“ im Vordergrund. Beachten wir, wie Rudolf Steiner die ersten paar Seiten des Kapitels 6 stilistisch aufbaut. Fünfmal verwendet er das Wort „also“, doch sinngemäß müsste es sogar *siebenmal* wiederholt werden. Dort, wo es ausgelassen ist, setzen wir es in Klammern. Das Wort „also“ wird in der Erkenntnis zur Vollziehung einer Schlussfolgerung benutzt, welche das „ich“ vollbringt, nachdem es eine ausreichende Zahl von Fakten gesammelt hat. Mit diesem Prozess befasst sich auch die „menschliche Individualität“ in Kapitel 6. Den ersten Zyklus im Kapitel erstellt sie aus sieben zweifachen Gedankenformen, die – da wir die Sphäre des Übersinnlichen noch nicht betreten haben – nicht rein anschauernd Art sind; doch sie können auch nicht rein begrifflich sein, weil wir uns im sechsten Element befinden. Sie vereinen das eine und das andere in sich. Einer ihrer Teile ist begrifflicher Natur (wir haben ihn im Text der „Philosophie der Freiheit“ mit dem Buchstaben B gekennzeichnet), der andere anschauernd (gekennzeichnet durch den Buchstaben A). Wenn wir sieben solcher Gedankenformen durchschreiten, was in jedem einzelnen Fall eine erhebliche Anstrengung beim Übergang von der Reflexion zum Anschauen erfordert, wird unser lediglich ans Denken in abstrakten Begriffen gewöhnter Geist kräftig „durchgerüttelt“, und er unterwirft sich leichter dem Gesetz der siebengliedrigen Metamorphose, gemäß welchem der diese Gedankenformen in sich bergende Zyklus konstruiert ist.

Die Gedankenform, welche die These des Zyklus I bildet, umschließt in ihrem anschauernden Teil die gesamte vorhergehende Betrachtung des Charakters der menschlichen Vorstellungen. Unmittelbarer ist sie im Zyklus VIII des vorausgegangenen Kapitels sowie in der Ergänzung dazu konzentriert. Der begriffliche Teil der These trägt zusammenfassenden Charakter. Deswegen dürfen wir hier das erste „also“ einsetzen.

ZYKLUS I

(Zyklus VIII des Kapitels 5 bildet Teil A)

1. (Also) Die Hauptschwierigkeit bei der Erklärung der Vorstellungen wird von B[Z.I] den Philosophen in dem Umstande gefunden, dass wir die äußeren Dinge nicht (1.) selbst sind, und unsere Vorstellungen doch eine den Dingen entsprechende Gestalt haben sollen.

Die Gedankenform der Antithese (mit ihrem „aber“) beginnt ebenfalls mit dem Teil, der seinem Charakter nach eher zu jener Offenkundigkeit tendiert, die dem Anschauen eigen ist. Der begriffliche Teil erhält aufgrund dieser Vorbereitung nicht etwa den Charakter einer reinen Abstraktion, sondern eines Urteils a posteriori; dabei war seine Erfahrung das Anschauen, und deswegen besitzt er selbst die Natur des fünften Elements.

2. Bei genauerem Zusehen stellt sich aber heraus, dass diese Schwierigkeit gar nicht besteht. ‡ Die äußeren Dinge sind wir allerdings nicht, aber wir gehören mit den äußeren Dingen zu ein und derselben Welt. ‡ Der Ausschnitt aus der Welt, den ich als mein Subjekt wahrnehme, wird von dem Strome des allgemeinen Weltgeschehens durchzogen. Für mein Wahrnehmen bin ich zunächst innerhalb der Grenzen meiner Leibeshaut eingeschlossen. Aber was da drinnen steckt in dieser Leibeshaut, gehört zu dem Kosmos als einem Ganzen. A(2.) (3.) (4.)

Genau so ist auch die Synthese aufgebaut: Anfangs eine kurze Anschauung, darauf die Wahrnehmung des Urteils.

3. Damit also eine Beziehung bestehe zwischen meinem Organismus und dem Gegenstände außer mir, ist es gar nicht nötig, dass etwas von dem Gegenstande in mich hereinschleufe oder in meinen Geist einen Eindruck mache, wie ein Siegelring in Wachs. ‡ Die Frage: wie bekomme ich Kunde von dem Baume, der zehn Schritte von mir entfernt steht, ist völlig schief gestellt. Sie entspringt aus der Anschauung, dass meine Leibegrenzen absolute Scheidewände seien, durch die die Nachrichten von den Dingen in mich hereinwandern. Die Kräfte, welche innerhalb meiner Leibeshaut wirken, sind die gleichen wie die außerhalb bestehenden. ‡ Ich bin also wirklich die Dinge; allerdings nicht Ich, insoferne ich Wahrnehmungssubjekt bin, aber Ich, insofern ich ein Teil innerhalb des allgemeinen Weltgeschehens bin. B(5.) A(6.) B(7.)

Wenn wir in allen drei Elementen lediglich ihre begrifflichen Teile nehmen, erhalten wir eine gewöhnliche logische dialektische Triade, die zwar recht aphoristisch ausgedrückt ist, in umfangreichen Begriffen. Die anschauenden Teile sind in der konsequenten Entwicklung gegeben; sie haben Element 4 vorbereitet. Dieses zerfällt ebenfalls in zwei Teile, doch sind sie in ihm natürlich beide anschauernder Art. Der erste davon (A') ist auf die linke Hälfte der Lemniskate des Zyklus ausgerichtet und dehnt sich sogar über deren Grenzen aus (dort ist „das allgemeine Weltgeschehen“ vorhanden).

4. Die Wahrnehmung des Baumes liegt mit meinem Ich in demselben Ganzen. Dieses allgemeine Weltgeschehen ruft in gleichem Maße dort die Wahrnehmung des Baumes hervor, wie hier die Wahrnehmung meines Ich. Wäre ich nicht Welterkenner, sondern Weltschöpfer, so entstünde Objekt und Subjekt (Wahrnehmung und Ich) in einem Akte. Denn sie bedingen einander gegenseitig. Als Welterkenner kann ich das Gemeinsame der beiden als zusammengehöriger Wesenseiten nur durch Denken finden, das durch Begriffe beide aufeinander bezieht. A'

Danach tritt der zweite Teil des Anschauens ein (A''), der uns in die zweite Hälfte der Lemniskate versetzt. Inhaltlich steht er in Übereinklang mit Zyklus V des Kapitels 4, und Teil A' mit seinem Zyklus IV. Dies bedeutet, dass wir es in beiden Fällen mit dem Phänomen des Übergangs von der Spekulation zum Anschauen zu tun haben. Wir wollen nun mit Hilfe einer Abbildung klären, wie dies vor sich geht.

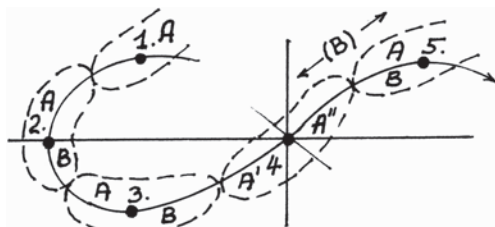


Abbildung 91

Element 4 besitzt auch seinen begrifflichen Teil. Dieser ist darum unentbehrlich, weil Element 5 ebenfalls mit dem Anschauen beginnt. Wenn man dieses nicht von Element 4 trennen kann, verschmelzen die beiden. Übrigens kann man den begrifflichen Teil von Element 4 dem Element 5 zurechnen. Dann ist sein Anschauen zwischen den zwei „also“, den zwei begrifflichen Teilen eingeschlossen.

4. Am schwierigsten aus dem Felde zu schlagen werden die sogenannten $Z[III]$ physiologischen Beweise für die Subjektivität unserer Wahrnehmungen sein. A'' (1.)
 Wenn ich einen Druck auf die Haut meines Körpers ausführe, so nehme ich ihn als Druckempfindung wahr. Denselben Druck kann ich durch das Auge als Licht, durch das Ohr als Ton wahrnehmen. Einen elektrischen Schlag nehme ich durch das Auge als Licht, durch das Ohr als Schall, durch die Hautnerven als Stoß, durch das Geruchsorgan als Phosphorgeruch wahr. ‡ Was folgt aus (2.)
 dieser Tatsache? Nur dieses: Ich nehme einen elektrischen Schlag wahr (respektive einen Druck) und darauf eine Lichtqualität, oder einen Ton beziehungsweise einen gewissen Geruch und so weiter. Wenn kein Auge da wäre, so gesellte sich zu der Wahrnehmung der mechanischen Erschütterung in der Umgebung nicht die Wahrnehmung einer Lichtqualität, ohne die Anwesenheit eines Gehörorgans keine Tonwahrnehmung usw. Mit welchem Rechte kann man sagen, ohne Wahrnehmungsorgane wäre der ganze Vorgang nicht vorhanden? ‡ Wer von dem Umstande, dass ein elektrischer Vorgang im Auge (3.)
 Licht hervorruft, zurückschließt also ist das, was wir als Licht empfinden, außer unserem Organismus nur ein mechanischer Bewegungsvorgang, – der vergisst, dass er nur von einer Wahrnehmung auf die andere übergeht und durchaus nicht auf etwas außerhalb der Wahrnehmung. Ebenso gut wie man sagen kann: das Auge nimmt einen mechanischen Bewegungsvorgang seiner Umgebung als Licht wahr, ebenso gut kann man behaupten: eine gesetzmäßige Veränderung eines Gegenstandes wird von uns als Bewegungsvorgang wahrgenommen. ‡ Wenn ich auf den Umfang einer rotierenden Scheibe ein (4.)
 Pferd zwölfmal male, und zwar genau in den Gestalten, die sein Körper im fortgehenden Laufe annimmt, so kann ich durch Rotieren der Scheibe den Schein der Bewegung hervorrufen. Ich brauche nur durch eine Öffnung zu blicken und zwar so, dass ich in den entsprechenden Zwischenzeiten die aufeinanderfolgenden Stellungen des Pferdes sehe. Ich sehe nicht zwölf Pferdebilder, sondern das Bild eines dahineilenden Pferdes.

5. Die erwähnte physiologische Tatsache kann also kein Licht auf das Verhältnis von Wahrnehmung und Vorstellung werfen. Wir müssen uns auf andere Weise zurechtfinden. B(5.)

In dem Augenblicke, wo eine Wahrnehmung in meinem Beobachtungshorizonte auftaucht, betätigt sich durch mich auch das Denken. Ein Glied in meinem Gedankensysteme, eine bestimmte Intuition, ein Begriff verbindet sich mit der Wahrnehmung. Wenn dann die Wahrnehmung aus meinem Gesichtskreise verschwindet: was bleibt zurück? Meine Intuition mit der Beziehung auf die bestimmte Wahrnehmung, die sich im Momente des Wahrnehmens gebildet hat. Mit welcher Lebhaftigkeit ich dann später diese Beziehung mir wieder vergegenwärtigen kann, das hängt von der Art ab, in der mein geistiger und körperlicher Organismus funktioniert. ‡ (Also) Die *Vorstellung* ist nichts anderes als eine auf eine bestimmte Wahrnehmung bezogene Intuition, ein Begriff, der einmal mit einer Wahrnehmung verknüpft war, und dem der Bezug auf diese Wahrnehmung geblieben ist. A(6.) B(7.)

Die komplizierte Konfiguration der Gedankenformen in Zyklus I ist auch durch dessen Inhalt bedingt. Die begrifflichen Teile seiner Elemente entstehen wie die *Vorstellungen* bei der Vereinigung der Wahrnehmungen mit den Begriffen. Und die Erkenntnis der Natur der Vorstellung bildet auch den Inhalt des Zyklus. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass die Resultate der in Kapitel 4 vollzogenen Betrachtungen unbestimmt geblieben sind. Wir haben uns lediglich den Mangel an Stichhaltigkeit einer Reihe von philosophischen, psychologischen und physiologischen Ansichten über die Natur der menschlichen Wahrnehmungen vor Augen geführt. Anhand der weiteren Betrachtungen, die wir in Kapitel 5 angestellt haben, begriffen wir, dass besondere Bedeutung im Kapitel 4 das über die menschlichen Vorstellungen Gesagte besitzt. Aus ihnen errichtet der Mensch seine eigene Welt; mit ihnen entfaltet er seine eigene Tätigkeit. Wir beginnen die Bedeutung der Tatsache zu verstehen, dass der Mensch die Begriffe mit den Wahrnehmungen verbindet. Im Verlauf dieser Arbeit entsteht seine auf die Freiheit zustrebende Individualität. Wenn wir nun die Mitte des Zyklus I in Kapitel 6 durchschreiten, stellt sich uns die Aufgabe, endgültig zu begreifen, dass die Vorstellung „also ein individualisierter Begriff“ ist. Mit ihm identifiziert sich unser „ich“; es baut in ihm seine *ideale Form*. So verschmelzen im Text des Buches Inhalt und Methode miteinander.

6. Mein Begriff eines Löwen ist nicht *aus* meinen Wahrnehmungen von Löwen A gebildet. Wohl aber ist meine Vorstellung vom Löwen an der Wahrnehmung gebildet. Ich kann jemandem den Begriff eines Löwen beibringen, der nie einen Löwen gesehen hat. Eine lebendige Vorstellung ihm beizubringen, wird mir ohne sein eigenes Wahrnehmen nicht gelingen.

7. Die *Vorstellung* ist also ein individualisierter Begriff. Und nun ist es uns erklärlich, dass für uns die Dinge der Wirklichkeit durch Vorstellungen repräsentiert werden können. ‡ Die volle Wirklichkeit eines Dinges ergibt sich uns im Augenblicke der Beobachtung aus dem Zusammengehen von Begriff und Wahrnehmung. ‡ Der Begriff erhält durch eine Wahrnehmung eine individuelle Gestalt, einen Bezug zu dieser bestimmten Wahrnehmung. In dieser individuellen Gestalt, die den Bezug auf die Wahrnehmung als eine Eigentümlichkeit in sich trägt, lebt er in uns fort und bildet die Vorstellung des betreffenden Dinges. ‡ Treffen wir auf ein zweites Ding, mit dem sich derselbe Begriff verbindet, so erkennen wir es mit dem ersten als zu derselben Art gehörig; treffen wir dasselbe Ding ein zweites Mal wieder, so finden wir in unserem Begriffssysteme nicht nur überhaupt einen entsprechenden Begriff, sondern den individualisierten Begriff mit dem ihm eigentümlichen Bezug auf denselben Gegenstand, und wir erkennen den Gegenstand wieder.

Die Vorstellung steht also zwischen Wahrnehmung und Begriff. Sie ist der bestimmte, auf die Wahrnehmung deutende Begriff.

Das erste Element in Zyklus II erweitert die Siebenheit des Zyklus I zu einer Oktave. Hier wiederholt sich von neuem ein Phänomen, das zwischen den Elementen 4 und 5 des Zyklus I stattfindet. Die These des Zyklus II ist ganz selbständig, doch kann man sie auch als aus dem begrifflichen Teil des Elements 7 sowie aus dem eigenen anschauenden und begrifflichen Teil bestehend erleben. Dabei weist dieser letztere einen so breiten zusammenfassenden Charakter auf, dass er als neuer Anfang, als neue These dienen kann.

ZYKLUS II

1. Die Summe desjenigen, worüber ich Vorstellungen bilden kann, darf ich meine Erfahrung nennen. Derjenige Mensch wird die reichere Erfahrung haben, der eine größere Zahl individualisierter Begriffe hat. Ein Mensch, dem jedes Intuitionsvermögen fehlt, ist nicht geeignet, sich Erfahrung zu erwerben. Er verliert die Gegenstände wieder aus seinem Gesichtskreise, weil ihm die Begriffe fehlen, die er zu ihnen in Beziehung setzen soll. Ein Mensch mit gut entwickeltem Denkvermögen, aber mit einem infolge grober Sinneswerkzeuge schlecht funktionierenden Wahrnehmen, wird ebensowenig Erfahrung sammeln können. Er kann sich zwar auf irgendeine Weise Begriffe erwerben; aber seinen Intuitionen fehlt der lebendige Bezug auf bestimmte Dinge. Der gedankenlose Reisende und der in abstrakten Begriffssystemen lebende Gelehrte sind gleich unfähig, sich eine reiche Erfahrung zu erwerben.

Als Wahrnehmung und Begriff stellt sich uns die Wirklichkeit, als Vorstellung die subjektive Repräsentation dieser Wirklichkeit dar.

Hiermit enden die zweiteiligen Gedankenformen. Der zweite Zyklus ist die Antithese zu Zyklus I; in ihm steht dem Denken sowie der Wahrnehmung – den Gegenständen der vorhergehenden Betrachtungen – das Gefühl entgegen. Doch worin

besteht die Einheit des Kapitels? wird uns der Leser fragen. Sie entsteht *im Subjekt* der Erkenntnis, dessen Ich die Einheit von Gedanken, Gefühlen und Willensäußerungen ist. Aus ihnen „besteht“ die menschliche Individualität.

2. Wenn sich unsere Persönlichkeit bloß als erkennend äußerte, so wäre die [Z.IV] Summe alles Objektiven in Wahrnehmung, Begriff und Vorstellung gegeben. (1.)
‡ Wir begnügen uns aber nicht damit, die Wahrnehmung mit Hilfe des (2.) Denkens auf den Begriff zu beziehen, sondern wir beziehen sie auch auf unsere besondere Subjektivität, auf unser individuelles Ich. Der Ausdruck dieses individuellen Bezuges ist das Gefühl, das sich als Lust oder Unlust auslebt.
3. *Denken* und *Fühlen* entsprechen der Doppelnatur unseres Wesens, der wir (3.) schon gedacht haben. Das *Denken* ist das Element, durch das wir das allgemeine Geschehen des Kosmos mitmachen; das *Fühlen* das, wodurch wir uns in die Enge des eigenen Wesens zurückziehen können.
Unser Denken verbindet uns mit der Welt; unser Fühlen fährt uns in uns selbst zurück, macht uns erst zum Individuum.

Die Einführung in die Betrachtung des neuen Bestandteils beschwört die Gefahr herauf, in eine neue Einseitigkeit zu verfallen. Man darf diese nicht lediglich begrifflich auffassen, sondern muss sich dem Anschauen zuwenden.

4. Wären wir bloß denkende und wahrnehmende Wesen, so müsste unser ganzes (4.) Leben in unterschiedloser Gleichgültigkeit dahinfließen. Wenn wir uns bloß als Selbst *erkennen* könnten, so wären wir uns vollständig gleichgültig. Erst dadurch, dass wir mit der Selbsterkenntnis das Selbstgefühl, mit der Wahrnehmung der Dinge Lust und Schmerz empfinden, leben wir als individuelle Wesen, deren Dasein nicht mit dem Begriffsverhältnis erschöpft ist, in dem sie zu der übrigen Welt stehen, sondern die noch einen besonderen Wert für sich haben.
Man könnte versucht sein, in dem Gefühlsleben ein Element zu sehen, das reicher mit Wirklichkeit gesättigt ist als das denkende Betrachten der Welt. Darauf ist zu erwidern, dass das Gefühlsleben eben doch nur für mein Individuum diese reichere Bedeutung hat. Für das Weltganze kann mein Gefühlsleben nur einen Wert erhalten, wenn das Gefühl, als Wahrnehmung an meinem Selbst, mit einem Begriffe in Verbindung tritt und sich auf diesem Umwege dem Kosmos eingliedert.

Aus dem Anschauen zeigt sich uns der Dualismus von Gedanke und Gefühl (der erstmals im einleitenden Motto zu Kapitel 2 auftrat) als normales Schwanken des Individuellen zwischen seinem inneren und dem universalen Sein. Seine Lösung bedeutet einen Aufstieg auf den Stufen der Individualisierung des Subjekts der Erkenntnis, d.h. wir haben hier die Triebkraft unseres persönlichen Fortschritts vor uns *).

5. Unser Leben ist ein fortwährendes Hin- und Herpendeln zwischen dem (5.) Mitleben des allgemeinen Weltgeschehens und unserem individuellen Sein. Je weiter wir hinaufsteigen in die allgemeine Natur des Denkens, wo uns das Individuelle zuletzt nur mehr als Beispiel, als Exemplar des Begriffes interessiert, desto mehr verliert sich in uns der Charakter des besonderen Wesens, der ganz bestimmten einzelnen Persönlichkeit. Je weiter wir herabsteigen in die Tiefen des Eigenlebens und unsere Gefühle mitklingen lassen mit den Erfahrungen der Außenwelt, desto mehr sondern wir uns ab von dem universellen Sein. Eine wahrhafte Individualität wird derjenige sein, der am weitesten hinaufreicht mit seinen Gefühlen in die Region des Ideellen.

6. Es gibt Menschen, bei denen auch die allgemeinsten Ideen, die in ihrem (6.) Kopfe sich festsetzen, noch jene besondere Färbung tragen, die sie unverkennbar als mit ihrem Träger im Zusammenhange zeigt. Andere existieren, deren Begriffe so ohne jede Spur einer Eigentümlichkeit an uns herankommen, als wären sie gar nicht aus einem Menschen entsprungen, der Fleisch und Blut hat.

Das Vorstellen gibt unserem Begriffsleben bereits ein individuelles Gepräge. Jedermann hat ja einen eigenen Standort, von dem aus er die Welt betrachtet. An seine Wahrnehmungen schließen sich seine Begriffe an. Er wird auf seine besondere Art die allgemeinen Begriffe denken. Diese besondere Bestimmtheit ist ein Ergebnis unseres Standortes in der Welt, der an unseren Lebensplatz sich anschließenden Wahrnehmungssphäre.

Dieser Bestimmtheit steht entgegen eine andere, von unserer besonderen Organisation abhängige. Unsere Organisation ist ja eine spezielle, vollbestimmte Einzelheit. Wir verbinden jeder besondere Gefühle, und zwar in den verschiedensten Stärkegraden mit unseren Wahrnehmungen.

Dies ist das Individuelle unserer Eigenpersönlichkeit. Es bleibt als Rest zurück, wenn wir die Bestimmtheiten des Lebensschauplatzes alle in Rechnung gebracht haben.

7. Ein völlig gedankenleeres Gefühlsleben müsste allmählich allen Zusammen- (7.) hang mit der Welt verlieren. Die Erkenntnis der Dinge wird bei dem auf Totalität angelegten Menschen Hand in Hand gehen mit der Ausbildung und Entwicklung des Gefühlslebens.

Das Gefühl ist das Mittel, wodurch die Begriffe zunächst konkretes *Leben* gewinnen.

*) Die konkrete Enthüllung seiner ganzen Reichhaltigkeit wird im Zyklus II des Kapitels 9 erfolgen (des zweiten im zweiten Teil des Buchs).

Eine vergleichende Strukturanalyse gehört zum Instrumentarium unserer Methodologie. Einen nicht geringen Beitrag zum Verständnis des Charakters der Kapitel des ganzen ersten (doch auch des zweiten) Teils der „Philosophie der Freiheit“ vermag die Betrachtung seiner dreieinigen Struktur zu leisten. Sie besteht aus 3x3 Elementen und besitzt das auf Abb. 92 dargestellte Aussehen.

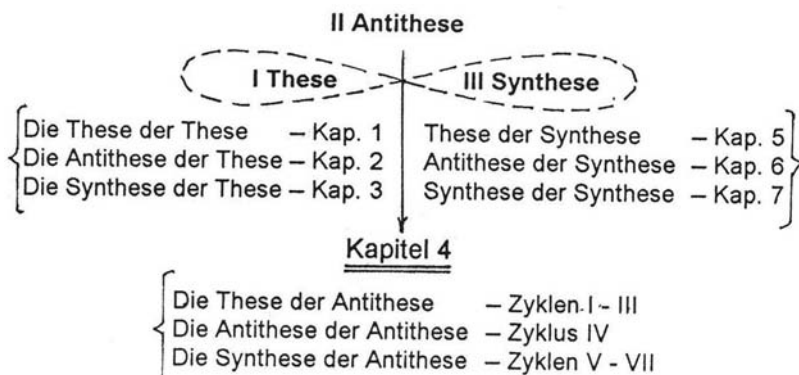


Abbildung 92

Diese schematische Abb. vermittelt uns zusätzliche Aspekte zum Verständnis des Charakters aller Elemente der siebengliedrigen Metamorphose. Was die Kapitel 2, 4 und 6 anbelangt, so kann man sie dem zweiköpfigen Janus vergleichen. Ihnen allen ist der Charakter der *Antithese* eigen; gleichzeitig kommt ihnen jedoch die Funktion zu, die Beziehungsgrundlage zwischen den besonders „inhaltschweren“ Kapiteln zu sein. Die Antithese, die die Aufgabe einer ein-, zwei- und dreimaligen Aufhebung erfüllt, ist in ihrer ersten Hälfte stets auf die Vergangenheit und in ihrer zweiten auf die Zukunft ausgerichtet. So verhält es sich mit den beiden Zyklen in Kapitel 6; doch auch in Kapitel 2.

Im Kapitel 2 ist Zyklus I klein, ruhig und ganz durch den Inhalt des Kapitels 1 „geprägt“. Zyklus II ist ungewöhnlich kompliziert, vielschichtig, dramatisch. Er verneint Altes, um Neues zu schaffen. Machen wir uns mit seinem Gehalt vertraut, so begreifen wir, dass das historisch-kulturelle Erbe in seinem traditionellen Inhalt uns zur Unfreiheit verdammt. Doch wenn man ihn dialektisch aufhebt (nicht jedoch verwirft), öffnet sich ein Platz für die künftige Freiheit des Geistes.

In Kapitel 6 ist gemäß dem Gesetz der Symmetrie (vgl. Abb.) Zyklus I am bedeutendsten. Er stellt in seiner Gesamtheit einen Akt der Selbsterkenntnis dar, dessen Möglichkeit wir den fünf vorhergehenden Kapiteln verdanken.

Der zweite Zyklus des Kapitels 6 läuft auf die Begründung des existentiellen Monismus der Persönlichkeit hinaus. Hier wird durch den Inhalt Licht auf die gesamte weitere Gestaltung des Buchs geworfen.

Eine vergleichende Analyse lediglich der inhaltlichen Elemente (1, 3, 5, 7) der die Struktur des Kapitels 6 bildenden Zyklen vorzunehmen, ist recht mühsam. In

Zyklus I haben wir sieben außerordentlich wichtige Thesen bekommen, die an sich die Quintessenz des Sinns des Kapitels ausmachen. Wir gehen richtig vor, wenn wir sie alle berücksichtigen. Doch dann muss man sie auch mit allen sieben Elementen des Zyklus II von Kapitel 6 sowie des Zyklus VIII von Kapitel 5 vergleichen. Dabei entsteht eine Reihe interessanter gegenseitiger Beziehungen, beispielsweise bei der Gegenüberstellung der Thesen:

(Kap.5) Z. VIII Das Wichtigste wird nun sein, einen genauen Begriff der Vorstellung zu liefern.

(Kap. 6) Z. I Die Vorstellung muss den äußeren Dingen entsprechen, von denen eines auch das „ich“ als Teil innerhalb des allgemeinen Weltgeschehens ist.

(Kap. 6) Z. II In der Vorstellung ist uns die Realität subjektiv gegeben.

Einen Vergleich anderer Elemente können wir hier nicht vornehmen, da die Formalisierung eines solchen Unterfangens in diesem Fall recht mühsam wäre. Mit der Ordnung unserer kurzen Formulierungen vollziehen wir einen Akt der verstandesmäßigen Stärkung des Ich. In Kapitel 6 wurde diese Arbeit dank den sieben „also“ des Zyklus I (das achte ist in der These des Zyklus II gegeben) bereits vollbracht. Der ganze restliche Inhalt des Kapitels ist auf die Entwicklung des Anschauens hin ausgerichtet. Dies heißt nicht, dass es überhaupt nicht möglich wäre, eine vergleichende Analyse seiner Elemente durchzuführen, sondern dass diese Arbeit eine aktivere Beteiligung des Lesers erheischt, und wenn er diese Erfahrung zu gewinnen wünscht, kann er sie selbst entwickeln.

Abschließendes Resümee:

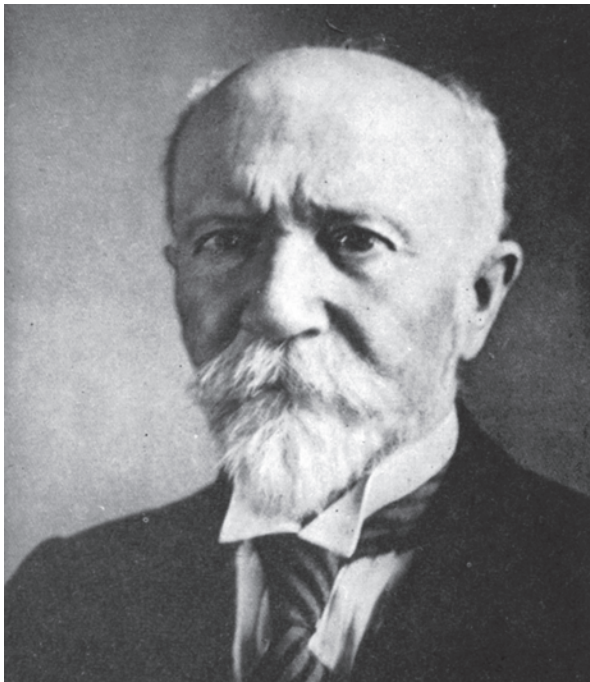
Das menschliche „ich“ ist ein Teil innerhalb des Weltganzen, der sich aufgrund der Vereinigung der Begriffe mit den Vorstellungen entwickelt. Als Ergebnis dieser Tätigkeit entstehen Vorstellungen, bei denen es sich im Grunde genommen um dieselben Begriffe handelt, doch in individualisierter Form, die in sich eine Beziehung zu den Wahrnehmungen bergen. Den Vorstellungen im Subjekt stehen die Gefühle entgegen, die ihnen eine subjektive, in jeder Individualität einzigartige Färbung verleihen. Durch die Gefühle erwerben die Vorstellungen im Individuum den Charakter von Leben. Mit diesem Leben muss man die ideelle Natur der Vorstellungen vereinen. Dann erwerben wir ein höheres Leben.

Ein aufmerksamer Leser mag uns beim Studium dieses Kapitels daran erinnern, dass Kapitel 1 darum aus fünf Zyklen besteht, weil in ihm das denkende und forschende Subjekt, das als Mikrokosmos fünfgliedrig ist, erstmals ins Rampenlicht tritt. In Kapitel 6 geht es direkt um die menschliche Individualität. Auf welche Weise, mag der Leser fragen, drückt sich seine Fünfgliedrigkeit dann *hier* aus? – Sie tut dies mit Hilfe einer *parallelen* Struktur, die wir am Rand des Buches vermerkt haben. In ihr zählt man, zusammen mit Zyklus VIII (Kapitel 5), genau fünf Zyklen.

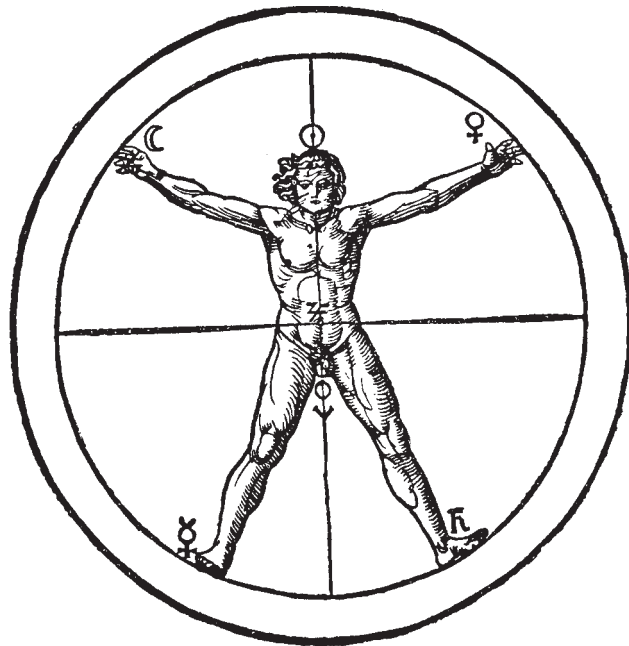
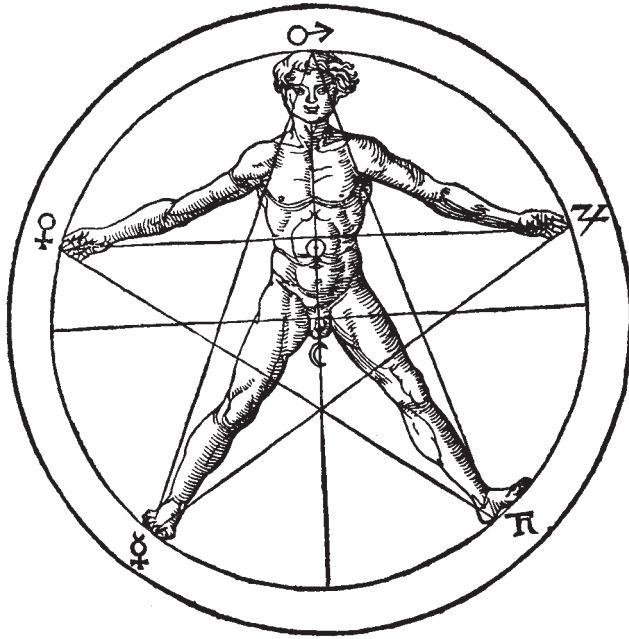
Doch ihre Perioden sind kurz, was die astralisierte, begrifflichere, verstandesmäßi-
gere Struktur auszeichnet. Aber diese Struktur repräsentiert auch den Mikrokosmos.



Rudolf Steiner



Nikolaj Losskij



Agrippa von Nettesheim, Geometrische Figuren
über die menschliche Gestalt. (3. und 5.)



La Pala d'oro San Marco in Venezia.
Cherubim.



Das vierte apokalyptische Siegel



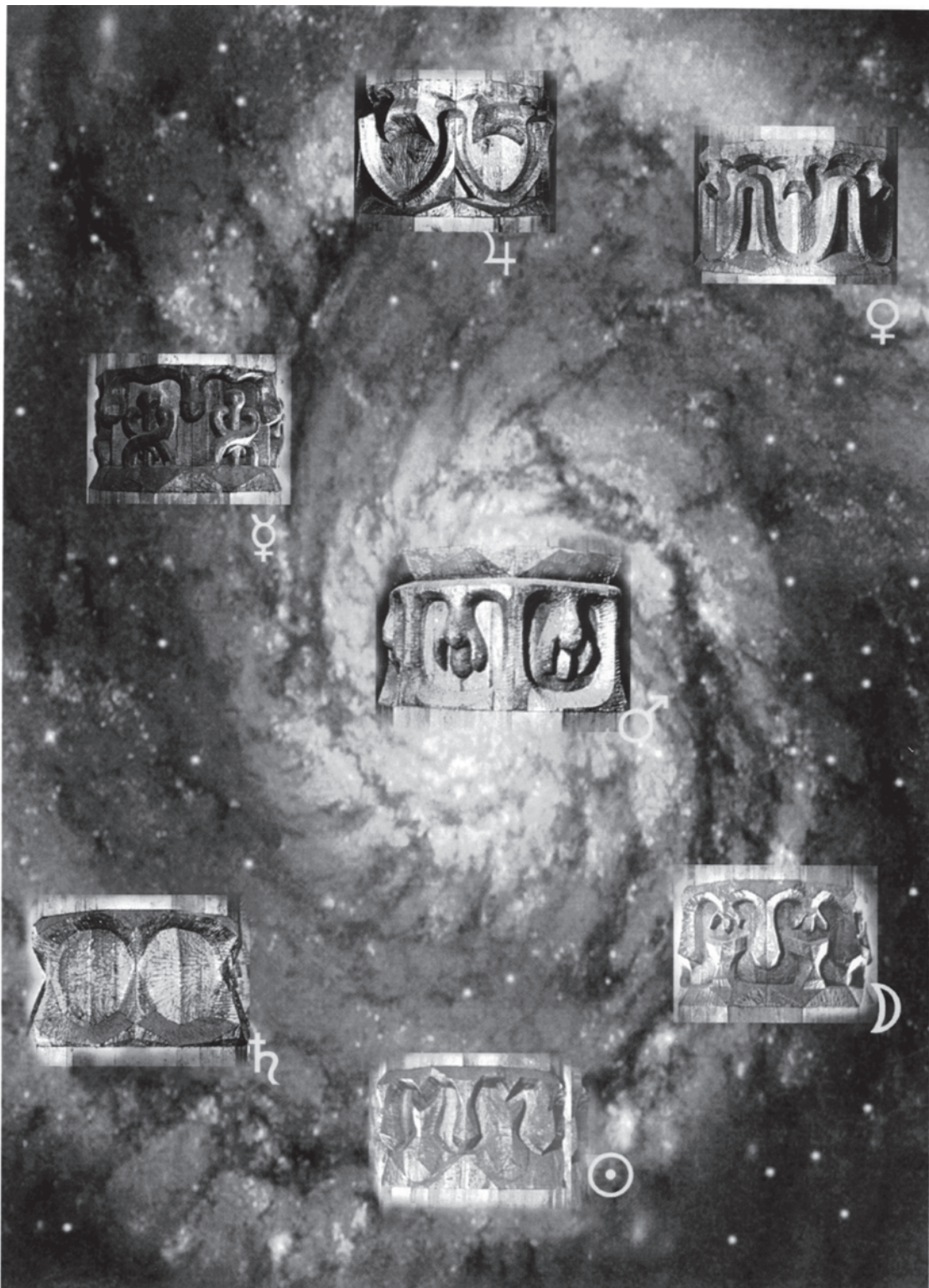
Das fünfte apokalyptische Siegel



Geertgen Tot st Jans, De verheerlijking van maria.



Dürer, Johannes, das Buch verschlingend.
(Das vierte apokalyptische Siegel.)



Rudolf Steiner, Die sieben Kapiteln des ersten Goetheanums

IX Erinnerungsvorstellung

1. Das Urphänomen des Werdens des Menschens zum Geist

Wir haben früher festgehalten, dass alle Bemühungen des Menschen, die Anthroposophie auf eine ihrem Wesen nach adäquate Weise zu erkennen, zum Scheitern verurteilt sind, wenn sie lediglich verstandesmäßigen Charakter tragen. In diesem Fall ist es unmöglich, eine Beziehung zu ihrer qualitativen Seite zu finden. Es ist unabdingbar, nicht nur zu begreifen, sondern auch zu erleben, dass die anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft ungeachtet ihres Systemcharakters und des kolossalen Umfangs ihres Inhalts in all ihren Teilen von Rudolf Steiner unvollendet gelassen worden ist. Darin besteht ihre *methodologische Besonderheit*, die auf die in den großen Mysterien gebräuchlichen Erkenntnisprinzipien zurückgeht.

Aus einem Ozean unermesslicher kosmischer Weisheit schuf Rudolf Steiner eine Art „Ableitung“ ins Gebiet der menschlichen Erkenntnis. Indem sie durch diese „Ableitung“ ins denkende Bewusstsein des Menschen hineinströmt, es begießend und belebend, strebt diese Weisheit danach, zu sich selbst zurückzukehren, und den Menschen auf ihren Wogen mitzunehmen und ihn, als gewordene Individualität, so in den Ozean des Geistes zurückzuführen, den er verließ, als er ins irdische Sein eintrat.

Bei dieser Wechselbeziehung zwischen Mensch und Welt ist ihnen beiden Unvollendetheit eigen. Der Mensch ist nämlich aus dem Geist als dessen Bestandteil hervorgegangen, und deshalb erhielt sich bei beiden der Drang, die gestörte Einheit wiederherzustellen, wodurch auch die vielfältigen Formen durchlaufende Entwicklung ihre Impulse erhält. In diesem Sinne ist jede beliebige Form der *Erkenntnis* lediglich ein Übergangsmoment zwischen den Formen des *Seins* der in freiem Spiel schaffenden Kräfte. Indem diese Kräfte in die Sphäre des sinnlichen Seins „einfließen“, erleben sie die Tendenz zum Erstarren in Formen, und eine von diesen ist das ich-Bewusstsein, das nach den Gesetzen der Logik denkt. Die Formalität der Logik setzt ihm Grenzen und bedingt den abstrakten Charakter seiner Form. Um diese Form zu überwinden, obliegt es dem ich-Bewusstsein, in sich eine „Fließbarkeit“ anderer Art zu entwickeln, welche die Fähigkeit besitzt, wie es selbst, so auch die Form der Logik zu metamorphosieren.

„Fließbarkeit“, Evolution und Metamorphose sind zwar keine Synonyme, jedoch in gegebenem Fall verwandte Begriffe. Indem sie mit ihnen als mit Attributen der Bewusstseins operierten, verliehen die Lehrer in den alten Mysterien der Erkenntnis einen spielerischen Charakter und kleideten sie in die Form von Rätseln. So gingen auch Bildlichkeit, Phantasie sowie Elemente der Geistesfreiheit in den Erkenntnisprozess ein, d.h. all das, was den Willen im Denken aktualisiert. Etwas Ähnliches ist auch der anthroposophischen Erkenntnismethode eigen. Die ungeheure Vielzahl der in der Anthroposophie enthaltenen Fakten lässt sich nur schwer mit intellektu-

ellen Mitteln wie der Klassifizierung, der Formalisierung, der Schematisierung usw. verarbeiten. In Wirklichkeit sind sie alle Rätsel oder Komponenten von Rätself. Der mythischen Sphinx gleich tritt uns die Anthroposophie in Gestalt eines gewaltigen Systems von Rätself entgegen. In deren Lösung besteht eben der Prozess der Erkenntnis, der gleichzeitig ein Prozess der bewussten Wiedervereinigung des erkennenden Subjekts mit seinem vielgliedrigen Wesen sowie mit dem Sein des Universums ist.

Nicht nur außerhalb der Anthroposophie, sondern – so seltsam dies auch anmuten mag – nicht selten auch unter ihren Anhängern trifft man Menschen mit nominalistischer Denkart, die Rudolf Steiner der „Inkonsequenz“, der „Widersprüchlichkeit“, der „Fehlerhaftigkeit“ etc. zeihen. Es ist ihnen nicht gegeben, den „nicht-euklidischen“ Charakter der Beziehungen zwischen den Ideen der Geisteswissenschaft zu begreifen. Was können sie unter diesen Umständen denn auch tun, wenn sie beispielsweise in einem Vortrag Rudolf Steiners lesen, die Seele des Menschen werde durch Erinnerungen gebildet (vgl. GA.232, 25. 11.1923), in einem anderen, „Bewahrer des Gedächtnisses“ sei der Ätherleib (GA.266/3, S. 248), sowie schließlich in einem dritten, aus den Erinnerungen sei unser Ich gewoben? Ist also, so müssen sie sich fragen, die Seele identisch mit dem Ätherleib, und dieser mit dem Ich?

Nein, wer die Geisteswissenschaft erkennen will, muss zugleich sowohl das freie Spiel der Begriffe und seelischen Kräfte als auch eine strenge Herausarbeitung und Organisierung der Begriffe lieben lernen, bezüglich seiner selbst aber die Bewegung vom Bedingten zum Freien, zur *freien Selbstbedingtheit*. In diesem Fall wird der Prozess der Erkenntnis der Anthroposophie in Übereinklang mit deren Methodologie organisiert sein. In diesem Geiste werden auch wir uns bemühen, indem wir die Betrachtung der Triade vollenden werden, zu der wir in Abb. 56 bei der Arbeit mit der „Philosophie der Freiheit“ gelangt sind.

Aus der Gesamtheit der drei Welten keimt und entwickelt sich die menschliche Individualität, die den Verhältnissen des sinnlichen Seins unterworfen ist. Zwei von ihnen findet sie als gegeben vor: eine außerhalb und eine innerhalb ihrer selbst. Dies sind die Welt der Wahrnehmungen und die Welt der Begriffe. Wir brauchen uns nur unserer Sinnesorgane zu bedienen, und auf uns dringt die Erfahrung der Wahrnehmungen ein. Von einem bestimmten Alter an beginnen die Wahrnehmungen in uns die Begriffe hervorzurufen, und dann gehen wir zur Herausbildung von Vorstellungen über – der dritten Welt. Diese letzteren dringen in die Tiefe unseres Wesens ein und vereinen sich mit den Hüllen. Einen Teil davon können wir im folgenden kraft der Erinnerung von dort herausholen.

Alle drei Welten bilden durch ihre vielfache Tätigkeit das niedrigere „ich“. Dieses entsteht als unsere eigene Kraft des Bewusstseins, des Geistes, die dazu fähig ist, die Wirkungen der drei Welten in uns zur Einheit zusammenzuführen. Das niedrigere „ich“ stellt sich als identisch mit dem Umfang unserer Erinnerung heraus. „Im gewöhnlichen Leben“, sagt Rudolf Steiner, „ist der Mensch das Ergebnis seiner Erinnerungen“. (GA.115, 16.12.1911.) Die Welt der Wahrnehmungen und jene der

Begriffe bringen uns die Ströme der Erlebnisse, und wie die Erlebnisse zu Erinnerungen werden, bestimmt die Formierung der dreieinigen Seele. Pathologische Abweichungen in der Erinnerung trüben das „ich“.

Die dynamische Gesamtheit von vier Bestandteilen – Wahrnehmungen, Begriffe, Erinnerungen und „ich“ – bilden also das Phänomen des bewussten, irdischen Menschen. Die größte Bedeutung von ihnen besitzt die Erinnerung, das Sich-Erinnern als Eigenschaft des „ich“. Ehe wir dieses Phänomen erforschen, müssen wir entscheiden, ob wir es als einzelnes Objekt der Erkenntnis auffassen (dann riskieren wir, den Weg des naturwissenschaftlichen Positivismus zu beschreiten), oder als Bestandteil einer Art dialektischer Dreieinigkeit, oder schließlich als Element der siebengliedrigen Metamorphose, was dem evolutionistischen Prinzip der geisteswissenschaftlichen Methode entspricht. In letzterem Fall ist der erste Schritt einer methodologischen Organisierung der Forschung die Akzentuierung der Frage nach dem Prinzip der *Selbstbewegung* des Phänomens „ich“.

Die Erscheinung des niedrigeren „ich“ innerhalb der Dreieinigkeit von Wahrnehmung, Begriff und Sich-Erinnern weist zweifelsohne Züge einer „Induziertheit“ auf. Es ist der Gegenpol zu einer anderen Einheit, und deshalb ist ihm das Streben zum Höheren immanent. In dem von uns erhaltenen Kräftedreieck tritt das „ich“ als Impuls hervor, der zur Gänze auf der Seite des Menschen verweilt. Der ihm entsprechende Gegenpol offenbart sich auf der Seite des Göttlichen. Die dialektische Bewegung im „ich“ ist durch die prinzipielle Ähnlichkeit des niedrigeren und des höheren Gegenpols bedingt. Deswegen ist das Höhere, das dem irdischen Phänomen des Menschen entspricht, ebenfalls dreieinig. Seine drei strukturellen Bestandteile führt das höhere Ich des Menschen zur Einheit zusammen.

Hier lohnt es sich, nochmals auf das Symbol des Heiligen Grals hinzuweisen, von dem bereits in Kapitel VIII die Rede war, entspricht dieses doch jener Wechselbeziehung, an die wir jetzt herantreten. Das Symbol drückt die vielseitige Beziehung des Menschen zu Gott aus, die evolutionär in der Konstitution des menschlichen Astralleibes verankert ist. Aus diesem Grunde müssen erkenntnistheoretische Forschungen unbedingt ontologischen Charakter annehmen.

Die von uns nun gesuchte höhere Dreieinigkeit, die sich dem höheren Ich offenbart, kann unterschiedliche Bestandteile aufweisen. Es kann dies beispielsweise die Dreieinigkeit von Manas, Buddhi und Atma sein. Wenn wir ein Verhältnis der niedrigeren Triade, die wir erforschen, zu ihm suchen, sind wir genötigt, uns mit einer ganzen Reihe von Zwischenstufen vertraut zu machen. Darum täten wir gut daran, eine solche höhere Triade zu finden, die der niedrigeren direkter entspräche, vor allem aber in ihrer Struktur wenigstens ein Element der niedrigeren Triade aufwiese. Die Lösung dieser Aufgabe finden wir in einem der 1923 von Rudolf Steiner gehaltenen Vorträge. Er sagt dort: „Dies ist es, was als dreifache Kraft der Seele in ihrem tiefsten Inneren auftaucht: Freiheit, Erinnerungsleben, Liebeskraft. Freiheit, die innerliche Urgestalt des ätherischen oder Bildekräfteleibes. Erinnerungskraft, die innerlich auftretende, traumbildende Kraft des astralischen Leibes. Liebe, die inner-

lich auftretende, den Menschen zur Hingabe an die Außenwelt führende Liebekraft (sie wurzelt im Ich; d.Verf.). Dadurch, dass die menschliche Seele dieser dreifachen Kraft teilhaftig werden kann, durchdringt sie sich mit dem Geistesleben. Denn diese dreifache Durchdringung mit dem Freiheitsempfinden, mit der Erinnerungskraft, durch die wir zusammenhalten Vergangenheit und Gegenwart, durch die Liebekraft, durch die wir unser eigenes Innere der Außenwelt hinzugeben vermögen und eins werden können mit der Außenwelt, durch das Innehaben dieser drei Kräfte der Seele wird diese unsere Seele durchgeistet. ... der Mensch trägt in seiner Seele den Geist in sich. Und wer nicht so versteht diese dreifache innere Durchdringung der Seele, der versteht nicht, wie die Seele des Menschen den Geist birgt.“ (GA.225, 22.7.1923.)

Diese Mitteilung Rudolf Steiners könnte man mit Kursivdruck hervorheben, da sie uns eine bedeutsame Entdeckung auf dem Gebiet der Beziehung zwischen Bewusstsein und Sein ermöglicht.

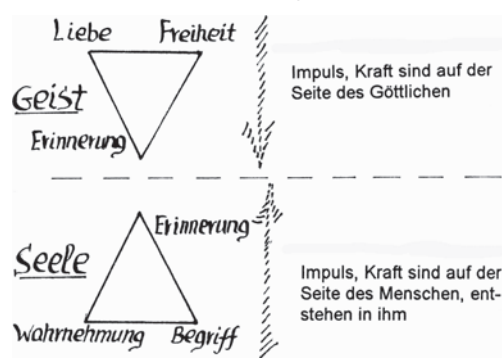


Abbildung 93

Die höhere, oder besser gesagt obere Dreieinigkeit, von der Rudolf Steiner spricht, wendet sich an das Seelengebilde des Menschen, unabhängig davon, auf welcher Stufe, oder innerhalb welcher Struktur, wir letzteres betrachten. Im Rahmen der von uns gestellten Aufgabe bringen wir es in Verbindung mit der zu untersuchenden Dreieinigkeit. Dann erhalten wir ein System, welches die auf Abb. 93 erkennbare Form besitzt.

Das seelisch-geistige Wesen des Menschen lässt sich in diesem Fall mit einem Dipol vergleichen, in dem durch eine von oben wirkende Kraft (unser Äther- und Astralleib besitzen das höhere Bewusstsein von Buddhi und Manas) in gewisser Art das unten, im Irdisch-Individuellen, wirkende Gebilde „induziert“ wird. Und dieses letztere beginnt mit seinem Werden Einfluss auf die obere Dreieinigkeit auszuüben, auf den Charakter ihres Impulses.

Rudolf Steiner weist auf die Verbindung des Prozesses der Erringung der Freiheit mit dem Ätherleib hin, doch die „Nuance“ unserer Betrachtung ist anderer Art. Wir sind bestrebt, das Sinnbild des menschlichen Astralleibs hervorzuheben, durch dessen individualisierte Tätigkeit das Verständnis der Idee der Freiheit bedingt ist. Er besitzt sein Urphänomen, das im Symbol des Grals ausgedrückt wird, welches seine makro- und mikrokosmische Natur zeigt. Auf Abb. 93 wird diese durch das obere sowie das untere Dreieck dargestellt. In ihnen stehen einander als Prinzipien ihrer Einheit die beiden Ich polar gegenüber, welche die Entwicklung, die Individualisierung des Astralleibs bedingen. Diese drückt sich im stetig zunehmenden Immanentismus des oberen Dreiecks im unteren aus. Bindeglied der beiden Dreiecke

ist die Erinnerung. Diese wird im unteren Dreieck geboren und im oberen *wiedergeboren*. Insgesamt haben wir es, wenn wir unsere Methodologie befolgen, mit einer optimalen Siebengliedrigkeit von Elementen zu tun, welche die Lemniskate der Entwicklung bilden, dank der das niedrigere „ich“ sich allmählich zum höheren Ich wandelt. Es bleibt lediglich die Frage zu klären: Was konkret vollzieht in dieser Lemniskate die Umwandlung? Welches Ich?

In unseren siebengliedrigen Metamorphosen des Denkens ist Element 4 das Zentrum (der Punkt) der Verwandlung des Niedrigeren zum Höheren. Es ist nicht so sehr aufgrund seines Inhalts wichtig, sondern wegen seiner Fähigkeit, bestimmte Handlungen zu vollziehen. *Dies ist auch jenes Kräftefeld, in dem sich die dreieinige Seele offenbart und entwickelt.* Verschiedene Menschen besitzen die Anschauungsfähigkeit in verschiedenem Maße. Alles hängt hier davon ab, in welchem Glied der Seele sich der Mensch hauptsächlich auslebt. In der individuellen Entwicklung bewegt er sich gleichzeitig auf zwei Achsen: Lemniskatenartig auf der Vertikalen

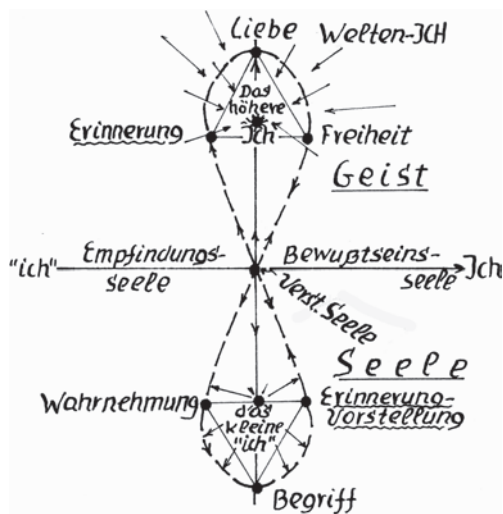


Abbildung 94. Die ontologische Lemniskate

und in Zeit und Raum auf der horizontalen. Auf der zweiten Achse involviert der Mensch im Prozess der Erziehung, des kulturellen und sonstigen Lebens die dreieinige Seele. Kraft des in ihr erstarkenden „Ich“ – das sich auf dem Weg vom niedrigeren zum höheren Ich befindet – bewirkt er in sich selbst eine individuelle Evolution. Deren Grundstein wird durch die Tätigkeit des niedrigeren „ich“ gelegt, das sich bewusst in die drei von uns beschriebenen Welten des individuellen Lebens des Menschen hinein *erstreckt* (Abb. 94). Beim Übergang in die obere Sphäre *verinnerlicht* sich die Tätigkeit des Ich, das höhere Eigenschaften gewonnen hat, durch Emanationen des Welten-Ichs. So sind wir zur optimalen Lemniskate der individuellen Entwicklung gelangt, in der sich ihr Prinzip, sowie ihr Prozess, mit besonderer Deutlichkeit offenbart. Man kann sie als *Urphänomen des Werdens des Menschen zum Geist* betrachten. Im Gegensatz zur gnoseologischen Lemniskate des Denkzyklus trägt diese Lemniskate ontologischen Charakter, der von uns im folgenden entwickelt und vertieft werden soll.

2. Ein Sprung über den Abgrund des Nichts

In der unteren Schlaufe der auf Abb. 94 dargestellten Lemniskate gelangt das alltägliche „ich“ des Menschen, das dank der Erfahrung der Wahrnehmungen sowie des Denkens an Stärke gewinnt, allmählich zur Herrschaft über diese, indem es aus ihnen die Grundlage für sich selbst schafft – in Gestalt der Vorstellungen und Erinnerungsvorstellungen. Den anfänglichen Impuls zu dieser individuellen Tätigkeit erhält das Subjekt aus der Sphäre seines Überindividuellen, Höheren – aus der oberen Schlaufe der Lemniskate –, das sich im Lauf der vorausgegangenen Evolution, der Erfahrung vieler Reinkarnationen, gebildet hat. Es wirkt anfangs unbewusst, wobei es in beträchtlichem Umfang durch die kulturelle und soziale Umwelt etc. vermittelt wird.

In der oberen Schlaufe tritt als Triebkraft des geistig-seelischen Lebens des Subjekts das höhere Ich auf. Seine Genese ist kompliziert und facettenreich. Um seinen Inhalt zu enthüllen, gehen wir am besten so vor, dass wir bei den verschiedenen Aspekten unserer Betrachtungen immer wieder mit ihm auseinandersetzen. Aus den Mitteilungen Rudolf Steiners wissen wir, dass dem Menschengeschlecht (der Art) im Äon der Erde von den Geistern der Form ein einheitliches und allgemeines Ich verliehen worden ist (gl. Abb. 35). Dank diesem bilden sich die *drei Leiber* des Menschen von Anfang des Äons an anders als im Tierreich. Als Gegengewicht zum allgemeinen Ich hat der Mensch bei der Genese der *dreieinigen Seele* das persönliche niedrigere „ich“ entwickelt. Ihre wechselseitige Beziehung drückte das Fichte-sche Ich = Nicht-ich aus. Ihre Gleichheit ist keine Konstante; es ist dies eine potentielle Gleichheit; in ihr bildet sich allmählich *das höhere, individuelle „Ich“, in dem Leib, Seele und Geist des Menschen zu einer bewussten Einheit gelangen*. In der Gleichheit Ich = „Ich“ nimmt das Werden den Charakter der allmählichen Beherrschung der oberen Stufen des Bewusstseins an, welche auf einer bestimmten Höhe selbst das Bewusstsein der Geister der Form übertreffen. Im Urquell sämtlicher Ich der Welt herrscht das Göttliche Welten-Ich, das durch nichts bedingt ist und alles andere bedingt. Es ist in Ewigkeit frei; indem es den Menschen zu Sich führt, führt es ihn zur Freiheit. Seine zentripetale Tendenz ist dem Egozentrismus des niedrigeren „ich“ polar entgegengesetzt. Deshalb entsteht beim Übergang von der – auf Abb. 94 dargestellten – niedrigeren Schlaufe der Lemniskate in die obere, aber auch in den Lemniskaten des Denkens, die Notwendigkeit, das niedrigere „ich“ aufzuheben. Ontologisch vollzieht sich dies beim Übergang von einer Art der Erinnerungen zur anderen, der von der Entwicklung der dreieinigen Seele begleitet wird.

Die Aufhebung des „ich“ erfordert einen hohen Grad an Entwicklung des ich-Bewusstseins. Dieses lässt sich in der individuellen Erfahrung des Beherrschenlernens des Lebens der Gedanken, Gefühle und Willensäußerungen erwerben. Zum Ausdruck gelangt das dadurch, dass in der Bewusstseinsseele die Liebe zur Tat Motiv und Triebfeder zur Handlung wird. Diese Liebe zur Tat keimt in der Verstandesseele auf dem Wege der Entwicklung der Liebe zum *Objekt der Erkenntnis*, was seinen

Ausdruck in der Fähigkeit der Identifizierung mit ihm findet. Im Prozess dieser Erkenntnis und Tätigkeit geht die höhere Liebe in die menschliche Seele ein und wandelt den Egozentrismus des Intellektualismus, der in der Dialektik zutage tritt, in den indirekten Egoismus des Anschauens um ^{*)}, das den reell-ideellen (nicht abstrakten, sondern wesenshaften) Inhalt (Existenz) des Objekts umfasst. Ein solcher Prozess (Art und Weise) des Erkennens (der Handlung) birgt unvermeidlicherweise ein sittliches Ziel in sich. Der Mensch vergisst sich im erkannten Objekt und hebt dadurch in sich das irdische Gedächtnis auf, um zur Anschauung seines Inhalts in der übersinnlichen Realität zu gelangen.

Da das Werden des Menschen zum Geist bereits in der Empfindungsseele beginnt, ist es mit der Erfahrung der Wahrnehmungen verknüpft. Dank ihr empfängt der Mensch die ersten Erlebnisse des „ich“. In dieses „ich“ gehen von oben die ersten Impulse der Freiheit ein, doch da diese Seele schwach und unvollkommen ist, wird die Idee der Freiheit in ihr auf Schritt und Tritt falsch verstanden. Man verwechselt Freiheit mit Willkür, verlangt nach politischer Freiheit anstelle der Gleichheit, nach der wirtschaftlichen Freiheit, die lediglich zur Knechtung des Menschen führt, etc. In der Empfindungsseele ist der Impuls der Freiheit selbst durch die Natur der Wahrnehmungen, besonders der niedrigeren, des Lebens-, Bewegungs-, Gleichgewichts- und Tastsinns streng determiniert. Nur allmählich, dank der Entwicklung der höheren Glieder der Seele, lernt der Mensch völlig selbstlos wahrzunehmen: *anzuschauen*. Dann kommt er auch in unmittelbare Berührung mit der Freiheit.

Da im unteren Dreieck der Lemniskate (vgl. Abbildungen 93, 94) alle Elemente zur Einheit geführt sind, wirken sich die Veränderungen im Charakter des Wahrnehmens und des Denkens auf das Werden der Erinnerungen aus. Diese Triade ist auch im gegebenen Fall dialektisch. Der Gegensatz zwischen Wahrnehmen und Denken gelangt in der Erinnerungsvorstellung zur Synthese, die den Inhalt des „ich“ bildet. Ist dieser Inhalt nun die Form oder das Sein (Leben)? In der unteren Dreieckigkeit haben wir es unzweifelhaft lediglich mit der Form – dazu noch der substanzlosen – der Existenz des „ich“ zu tun. Dies widerspricht der Natur des Ich als solchen, doch würde das niedrigere „ich“ ein reales Sein erwerben, könnte es *nicht aufgehoben* werden, und der Weg zur Freiheit wäre uns versperrt.

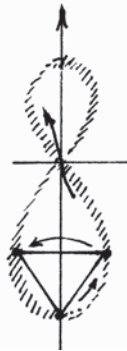
Alle Prozesse in der unteren Schlaufe der Lemniskate müssen begrifflich-bildlich-widerspiegelnden Charakter tragen (der Begriff ist auch Bild). „In dieser Tatsache“, schreibt Rudolf Steiner in den „Anthroposophischen Leitsätzen“, „dass der Mensch in seinem augenblicklichen *Vorstellen* nicht im Sein, sondern nur in einer Spiegelung des Seins, in einem Bild-Sein lebt, liegt die Möglichkeit der Entfaltung der Freiheit. Alles Sein im Bewusstsein ist ein zwingendes. Allein das *Bild* kann nicht zwingen.“ (GA.26, S. 216.)

*) Er ist „indirekt“, weil das Phänomen des Ich als solches nicht aufgehoben wird.

Indem er mit Hilfe des begrifflich-bildlich-widerspiegelnden Denkens in die Bewusstseinsseele aufsteigt – seine Bildlichkeit läuft in diesem Fall auf das Erleben (nicht Durchdenken) seines morphologischen Charakters, auf das Erleben des Prozesses seiner Metamorphosen hinaus –, befreit sich der Mensch in sich von jeglicher natürlichen oder natürlich bedingten Existenz und vollzieht dann den Sprung über den Abgrund des Nichts, über das Nicht-Sein – nicht im Hegelschen, sondern im okkulten Sinne –, und befindet sich nun in der Welt, wo das Bewusstsein wesentlich ist. Dieser Sprung bedeutet eine radikale Veränderung der Entwicklungsrichtung, ein gewisses „Abprallen“ von der Grenze des Seins, das die Gestalt eines jähren „Herausspringens“ der oberen Schlaufe der Lemniskate aus der unteren aufweist, in die, als in das Unbewusste des Menschen, sie beständig gewandt war. (Abb. 95.)



Abbildung 95



Der Mensch dreht sich im geschlossenen Kreis der dialektischen Triaden, doch auf unbewusster (übersinnlicher) Stufe korrespondieren die Prozesse in ihm beständig mit der oberen (innerhalb der unteren) Schlaufe der einheitlichen Lemniskate. Dies ist eine der Bedeutungen des Ausspruchs: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“ (Lukas 17, 21.) Indem er in sich ein leeres, aber waches Bewusstsein hervorruft, stülpt der Mensch gewissermaßen mit einem Schlage die innere

Schleife „nach außen“ um, in die übersinnliche Welt, und entsteht so in dieser als selbstbewusste Individualität. Es bleibt dann nur die Frage: Was erhält ihn bei diesem „Sprung“?

Würden die Prozesse des Wahrnehmens und des Denkens im Menschen dauernde Formen erzeugen, ginge er in ihnen seiner selbst verlustig; in ihnen als dem Objekt verlöre er sich als Subjekt. Aus diesem Grunde dient der Prozess des *Vergessens* der Selbsterhaltung des Subjekts. Es verhält sich so, dass das System der Sinnesorgane für den Menschen, der zur Inkarnation aus dem Geist vorgestoßen ist, die *äußere* Welt ist. Der Mensch zieht sich mit seinem von einer Inkarnation zur anderen schreitendem seelisch-geistigen Wesen allmählich in sie hinein. Deshalb, wie Rudolf Steiner erklärt, gehört „nicht die Farbe ... mit dem Auge dem Menschenwesen an, sondern das Auge gehört mit der Farbe der Welt an. Der Mensch lässt während seines Erdenlebens nicht die irdische Umgebung in sich hereinströmen, sondern *er wächst* zwischen Geburt und Tod in diese Außenwelt *hinaus*.“ (GA.26, S. 232 f.)

Auch in seiner Denk-Organisation gehört der Mensch nicht sich selbst, sondern der Welt; die Weltgedanken walten in ihm durch seine eigene Denk-Organisation,

mit der er „in das Weltdenken hinauswächst“. „Sowohl in bezug auf die Sinnesorganisation wie auf das Denksystem ist der Mensch *Welt*. Die Welt baut sich in ihn hinein. Dadurch ist er im Sinneswahrnehmen und im Denken nicht *er* selbst, sondern er ist da *Welt-Inhalt*.“ (Ebenda, S. 233 f.)

Schließlich wirkt auch in der Entfaltung des Gedächtnisses im Menschen das göttlich-geistige Wesen. Doch im „ich“ steigen die Erinnerungen lediglich in bildlicher Form und Substanzlosigkeit in uns auf. Sie sind in uns aber in Verbindung mit den Lebenskräften tätig; das „ich“ braucht nur etwas schwächer zu werden, und wir werden zum Spielzeug in ihren Händen; sie können sogar Zwangscharakter erwerben, indem sie rhythmisch immer wieder zurückkehren und die emotionale Sphäre erregen.

Der Mensch, der nur von der Welt der Bilder umgeben ist, findet jedoch die Kraft, aus ihnen die Formen seiner Erinnerungen zu schaffen. Diese Kraft entstammt der oberen Schlaufe der Lemniskate, die auf Abb. 94 dargestellt ist. Aus der Sphäre des höheren Ich dringen in uns Impulse und Kräfte ein, welche das Werden unseres Selbstbewusstseins bedingen, solange dieses nicht zur Selbstbedingung gelangt.

Ja, die Prozesse der Wahrnehmung und des Denkens stellen in uns eine Art stoffloser „Malerei“ der Seele dar, die nicht in der Lage ist, in uns dauerhafte Spuren zu hinterlassen, doch parallel zu ihnen vollzieht sich in uns „da, wo die Wachstumskräfte, wo Lebensimpulse wirken“, noch ein Prozess. „In *diesem* Teile des Seelenlebens prägt sich beim Wahrnehmen nicht nur ein vorübergehendes Bild, sondern ein dauerndes, reales Abbild ein. Das kann der Mensch ertragen (d.h. sich nicht in ihm verlieren; d.Verf.), denn das hängt mit dem Sein des Menschen als Weltinhalt (d.h. dasjenige, was aus dem oberen Teil der Lemniskate kommt; d.Verf.) zusammen. Indem dies sich vollzieht, kann er ebensowenig sich verlieren, wie er sich verliert, da er ohne sein volles Bewusstsein wächst, sich ernährt.“ (Ebenda, S. 214.)

Eben aus diesem parallelen, unbewussten Prozess beziehen wir unsere Erinnerungen als Inhalt des individuellen Lebens. Doch auch sie müssen notwendigerweise zeitweilig einen flüchtigen Charakter bewahren, Bilder bleiben – bis wir ihnen den Charakter von Imaginationen zu verleihen vermögen. Dann werden die Erinnerungen in uns zur Fähigkeit des höheren Anschauens. Dieses „erwartet“ uns ja auf der anderen Seite des Abgrunds des Nichtseins.

Das, was beim Übergang dorthin abläuft, beschreibt Rudolf Steiner wie folgt: „Was im Bewusstsein als Vorstellen erlebt wird, ist aus dem Kosmos heraus entstanden. Dem Kosmos gegenüber stürzt sich der Mensch in das Nicht-Sein. Er *befreit* sich im Vorstellen von allen Kräften des Kosmos. Er malt den Kosmos, außerhalb dessen er ist. Wäre es *nur* so, so leuchtete im Menschenwesen für einen kosmischen Augenblick die Freiheit auf; aber in demselben Augenblick löste sich auch die Menschenwesenheit auf. – Aber, indem im Vorstellen der Mensch frei wird vom Kosmos, ist er doch in seinem nicht-bewussten Seelenleben an seine vorigen

Erdenleben und Leben zwischen Tod und neuer Geburt angegliedert. Er ist als bewusster Mensch im Bild-Sein, und er hält sich mit seinem Unbewussten in der geistigen Realität. Während er im *gegenwärtigen* (d.h. im kleinen; d.Verf.) Ich die Freiheit erlebt, hält ihn sein vergangenes (d.h. das höhere; d.Verf.) Ich in dem Sein. In bezug auf das Sein ist im Vorstellen der Mensch ganz dem hingegeben, das er durch die kosmische und irdische Vergangenheit hindurch geworden ist.“ (Ebenda, S. 216 f.) In ihr ist er mit seinem niedrigeren Wesen mit den es führenden höheren kosmischen Kräften verbunden, welche das Weltenleben sowie die kosmische Intelligenz darstellen. Sie sind es, die den Menschen bewahren, wenn er den Sprung durch das leere Bewusstsein über den Abgrund des Nichtseins vollzieht, nach der Freiheit hinstrebend. „Michaels Wirken und der Christus-Impuls machen den Sprung möglich“, schließt Rudolf Steiner. (Ebenda, S. 217.) Sie helfen dem Menschen dabei, das „Nichts“ der Bilder in das „Alles“ der freien Imaginationen umzuwandeln.

3. Die dreigliedrige Körperlichkeit und die Erinnerung

Diese beiden Ich, von denen in der zitierten Mitteilung Rudolf Steiners die Rede ist, werden von uns auf Abb. 94 auf der Achse dargestellt, welche die untere Schlaufe der Lemniskate von der oberen trennt. Das höhere Ich ist auf dieser Achse eng mit der Entwicklung in der Zeit verbunden. Es ist in der oberen Schlaufe der Lemniskate in der Eindimensionalität (Punkthaftigkeit) des geistigen Raums vorhanden, zu dem in der individuellen Erfahrung die Zeit des „ich“ wird. Das „vergangene“ Ich ist auch das „zukünftige“ Ich, in das wir die Früchte der Entwicklung des niedrigeren „ich“ einbringen. Das uns von oben beleuchtende Ich ist potentiell identisch mit dem Göttlichen Ich; sie trennt eine Reihe von Stufen, oder besser gesagt Formen der Existenz des Bewusstseins.

Durch das Göttliche Ich wurde die durch nichts bedingte Willensfreiheit offenbart, durch welche unser Evolutionszyklus gesetzt wurde. Beim Eintritt in die Welt des Andersseins wurde dieser Wille ursprünglich zum absoluten bedingenden Prinzip. Ihm verdanken wir den Erwerb der Körperlichkeit. Für uns unbewusst bleibend, wirkt er im unteren Gliedmaßen-Stoffwechsel-Menschen, in den Prozessen des Wachstums, der Ernährung, der Vermehrung etc., d.h. bildet die sieben Lebensprozesse. Eine Stufe höher wirkt derselbe Wille in der Bildung des Systems der zwölf Sinnesorgane sowie schließlich der Prozesse der Wahrnehmung und des Denkens. Im letzteren Fall erreicht der Mensch eine Grenze, oberhalb deren die Bedingungen für die freie Zielsetzung entstehen. In diesem Stadium der individuellen Entwicklung (ihm entspricht die obere Schlaufe der Lemniskate) wendet sich der Mensch, bildlich ausgedrückt, gewissermaßen in der Evolution mit dem Gesicht zurück. Es vollzieht sich in bestimmtem Sinne eine Wiederholung des Entwicklungsprozesses, der einst den Übergang von der Lemurischen zur Atlantischen Periode bildete und von uns auf Abb. 89 dargestellt worden ist, aber auf höherem Niveau. – Dem Menschen erwächst die Aufgabe, in sein ontogenetischen Wesen bewusst

die seelisch-geistige Phylogenese der Menschheit aufzunehmen. Deshalb beginnt die Kraft der Erinnerung in diesem Entwicklungsstadium eine entscheidende Rolle zu spielen.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass in der empirischen Zeit, auf ätherisch-physischer Ebene, der Weltenprozess durch eine Vereinigung der drei Weltenkräfte – Substanz, Leben und Form – aus der Vergangenheit in die Zukunft verläuft. Auf astraler Ebene verläuft die Bewegung der Zeit in umgekehrter Richtung. Jeder Augenblick des Aufeinandertreffens der beiden Bewegungen ist durch das Ich-Phänomen gekennzeichnet. Einer davon ist auch das „ich“ des Menschen, und deswegen ist alles in ihm Dynamik des Werdens und der Verwandlung. Die Tätigkeit der Verwandlung beginnt im niedrigeren „ich“ mit der Einführung des Willens ins Denken. Von ihm, dem Willen, hängt die „Höhe“ des Denkens im Verhältnis zum Strom der Entwicklung ab, und von der „Höhe“ die Tiefe des bewussten Eindringens in die Zukunft (dies ausschließlich im Anschauen) sowie in die Vergangenheit (dies wesenschaft).

In jedem Menschen sind vielfältige Voraussetzungen für eine solche Reifung vorhanden. Auf unterbewusster Ebene sind sie in der vorhergehenden Entwicklungsstufe geschaffen. Alles Vergangene tragen wir in jedem beliebigen Augenblick der Gegenwart in uns. Selbst der Stoffwechsel bewahrt in sich die Erinnerung an die evolutionäre Vergangenheit des Menschen. Bei den Tieren und Pflanzen ist dieser Prozess darum anders, weil ihre Vergangenheit sowie die Erinnerung daran anderer Art sind. Der Mensch behält auch die Erinnerung an die gesamte kulturelle und historische Vergangenheit der Menschheit, in welcher seine persönliche Biographie die Gesamtheit der bereits vollzogenen Reinkarnationen umfasst. Ein Gedächtnis dieser Art ist mit dem Prozess der Individualisierung des Astralleibes sowie seiner Tätigkeit innerhalb der beiden anderen Leiber verbunden.

Unter den zahlreichen Vorstellungen vom Astralleib, sagt Rudolf Steiner, finde sich auch jene, dass dieser ein Leser der okkulten Schrift sei, die vom gesamten vom Menschen durchlaufenen Weltenprozess gewissermaßen wie auf einer Tafel auf den Ätherleib angebracht würde. Deshalb ist „der ätherische Leib des Menschen... in der Tat ein richtiger Abbildner des gesamten Kosmos. Es gibt nichts im Kosmos, was sich nicht im ätherischen Leibe des Menschen bildhaft imaginativ ausdrückt und, wenn man den Ausdruck gebrauchen will, sich spiegelt.“ (GA.156, 12.12.1914.) Der Astralleib lese diese Schrift ununterbrochen, doch ohne dass unser Bewusstsein dies erfasse.

Der Astralleib eines jeden einzelnen Menschen ist makrokosmischer Art. Der Urquell seiner Tätigkeit befindet sich beständig in der ersten Globe, im oberen Devachan, in das wir erst in Zukunft bewusst aufsteigen werden. Auf dieser geistigen Höhe steht der Astralleib in unmittelbarer, konkreter Beziehung mit der Offenbarung der Hypostase des Heiligen Geistes, der in uns das Ich-Bewusstsein schafft. Der Mensch verkörpert sich auf Erden so, dass sein Astralleib – freilich unbewusst – mit dem geistigen Sein der Fixsterne sowie mit der astralen Aura des Sonnensys-

tems verbunden ist. Nach seinem Tod vereinigt sich der Mensch mit diesem Astralleib, doch solange er auf Erden wandelt, bildet sein Astralleib eine kleine Schlaufe innerhalb der großen Schlaufe unseres makrokosmischen Astralleibs (wie auf Abb. 95 links dargestellt). Der verinnerlichte (kleine), subjektivierte Astralleib steht unter besonderem Einfluss von Strahlungen, die, so Rudolf Steiner, aus der Tierkreisphäre des Widders stammen. Er strebt danach, diese Strahlung in eine besondere Form zu bannen und in schöner Gestalt zu begrenzen. Durch aus dem Gestirn der Waage stammende Kräfte entstehen im Astralleib Bewegungen, die es ihm ermöglichen, sich gegenüber seiner Umwelt zu öffnen. Insgesamt erhält der irdische Astralleib vom Tierkreis zwölf Arten von Bewegungen. Von den Planeten treten in ihn ebenfalls Bewegungen ein, doch solche mehr innerlichen Charakters; von ihnen gibt es sieben (Ebenda).

Durch die Gesamtheit der von Tierkreiszeichen und Planeten eingehenden Einflüsse entwickeln sich im Astralleib besondere „Gewohnheiten“. Durch sie ist beispielsweise dasjenige bedingt, was in der Sprache als Vokale und Konsonanten lebt. Mit Hilfe seiner 19 „Gewohnheiten“ liest der Astralleib die „Aufschriften“ im Ätherleib und schreibt dorthin neue hinein. Wir haben z.B. einen Menschen getroffen. Der Astralleib erstellt mit Hilfe der 19 Gewohnheiten sein Bild, schafft die Vorstellung von einem gewonnenen Eindruck, deren wir bewusst werden. Zwar verblasst diese in uns rasch, doch der Astralleib graviert sie in den Ätherleib ein, aus welchem man sie später wieder herausholen – lesen – kann.

Eine große Rolle beim Akt der Erinnerung spielt auch der physische Leib. Ohne ihn würde uns keine Beziehung zum Ätherleib als dem Bewahrer der Erinnerung zuteil. Wenn wir uns erinnern, denken, macht der Astralleib Abdrücke im Ätherleib und dieser im physischen Leib. Letzterer wirkt als eine Art Instrument zur Registrierung dessen, was wir ins Gedächtnis einzuprägen wünschen. Doch er selbst ist keinesfalls das Organ der Erinnerung. Astral- und Ätherleib müssen zu ihren Abdrücken vorstoßen, um sich an diese zu erinnern. Natürlich muss dabei ein gewisser Impuls auch vom physischen Leib ausgehen. Man darf jedoch nicht denken, dieser Prozess gleiche einem „Herausnehmen“ aus dem „Gedächtnisregal“ im Gehirn der früher dort „hingelegten“ „Erinnerungszettel“. Um am Prozess der Erinnerung teilzuhaben, braucht der physische Leib ebenfalls die Herausbildung von Gewohnheiten, und dies geschieht auch, wenn wir die gemachten Beobachtungen wiederholen, auf dem Wege der Nuancierung der Empfindungen die auf uns durch das Beobachtete erzeugten Eindrücke vertiefen.

In der Welt ist alles von Bewegung und Rhythmus durchdrungen. Wenn sich diese in den Hüllen des Menschen, in ihren Substanzen verändern, verändert sich sein Bewusstsein, seine Existenz, verändern sich die Formen ihres Ausdrucks. Der Astralleib umhüllt uns, gleich einer Wolke, in der sich alle möglichen Leidenschaften, Begierden, Instinkte bewegen. Lässt man diesen große Freiheit, führt dies zum Chaos der Erinnerungen. Zufällige äußere Einflüsse beginnen dann, diese aus uns hervorzulocken. Wir werden zum Spielball gewisser Erinnerungen. Deswegen muss

das Denken in den Astralleib eine Ordnung einbringen, in ihm stabile Schwingungen hervorrufen und diese mit der Zeit auf höherer Stufe in bewusste Beziehung mit den kosmischen Schwingungen bringen. *)

Im Ätherleib wandeln die Erinnerungen jenen seiner Teile um, der von der Tätigkeit in den Lebensprozessen befreit wird und dem Bewusstsein dient. In jenen Naturreichen, wo es keinen solchen freien Teil gibt, existiert auch keine Erinnerung.

Im physischen Leib gehen die Bildung von Gedächtnisvorstellungen sowie deren Vergessen Hand in Hand mit materiellen Ablagerungen sowie deren Auflösung.

Das „ich“ führt alles, was sich in den drei Leibern vollzieht, zur Einheit, indem es in flexiblem Zusammenspiel der beiden Prozesse – Ins-Gedächtnis-Einprägen und Vergessen – wirkt. Dies spielt sich wie folgt ab. Dank dem Astralleib werden die durch die äußeren Gegenstände in uns erzeugten Eindrücke bewusst. Doch das Wirken des Astralleibs allein ist hier unzureichend. Im Prozess des Wahrnehmens gilt es mit dem alltäglichen „ich“ in den Astralleib vorzudringen, seinen Charakter mit dem Urteil zu verändern; dann verändert sich auch der Charakter des Wahrnehmens. Bleibt dieser Vorgang aus, so werden die Sinneswahrnehmungen verdunkelt, und mit ihnen auch das Ich-Bewusstsein. Durch die gemeinsame Tätigkeit des „ich“ sowie des Astralleibes wird die Wahrnehmung zur Vorstellung. Anfangs trägt diese bildlichen Charakter, der an die Imagination gemahnt, doch dann prägt sie sich dem Ätherleib sowie dem physischen Leib ein. Diese „Abdrücke“ beschreibt Rudolf Steiner als eine Art feiner, schattengleicher „Gespenster“, welche die Form unseres Kopfs sowie dessen besitzen, was sich von unten an diesen anschließt – des Systems des Rückenmarks. So viele Erinnerungen wir haben, so viele „Gespenster“ wurzeln in uns ineinander, doch weisen diese durchaus keine Ähnlichkeit mit dem auf, woran wir uns erinnern. Der physische Leib offenbart kraft seiner Gewohnheiten gewisse Zeichen, welche das Bild des Kopfs sowie dessen, was sich unter diesen befindet, wiederholen. Indem der Astralleib diese abliest, metamorphosiert er sie gründlich, „entziffert“ sie. Und wie beim Lesen eines Buchs muss man diese Entzifferung immer wieder aufs neue vornehmen, will man sich an etwas erinnern. Mit den im Ätherleib erscheinenden Abdrücken der Erinnerungen ist der Lichtäther verbunden.

So trägt der Prozess der Gedächtnisbildung stets sinnlich-übersinnlichen Charakter. In der Erinnerungskraft empfinden wir, wie Rudolf Steiner sagt, unsere Verwandtschaft mit allen in der Entwicklung schöpferisch wirkenden Kräften des Kosmos. Ob wir nun Bäume, Berge, Wolken, Sterne betrachten – wie all dies entsteht und sich verwandelt, oder ob wir versuchen, die formenbildenden Kräfte in der Welt anzuschauen – stets tritt in unserer Seele dabei etwas auf, das dem draußen Geschehenden verwandt ist. Dies sind *die Kräfte des Erinnerns*. Sie sind mikrokos-

*) Diesem Ziel dient u.a. die „Rückschau“.

mische Widerspiegelungen all dessen, was in der äußeren Welt wirkt, webt, metamorphosiert (vgl. GA.225, 22.7.1923).

Die Wahrnehmung entsteht in uns darum, weil das „ich“ (hier wirken beide „iche“, das niedrigere und das höhere) und der Astralleib nicht einfach einen äußeren Eindruck empfangen, sondern eine Offenbarung der Dinge. Wenn keine Einprägung ins Gedächtnis erfolgt, endet der Prozess mit einer Schlussfolgerung, bei der das alltägliche „ich“ wirkt. Doch der im Unterbewusstsein verbleibende Teil der Wahrnehmung verläuft innerhalb von uns, spiegelt sich im Instrument des Sinnesorgans wider, in seinen Nerven, dringt in die Tiefe unseres physischen Leibes sowie unseres Ätherleibes ein. Das Ich, das an der Wahrnehmung teilnimmt, verleiht dem Blut zusätzliche Bewegung (wobei es mit Hilfe des Astralleibs durch den Nerv auf dieses wirkt) und erregt somit den Ätherleib. In diesem entstehen verschiedene Strömungen. Zusammen mit dem Blutstrom verlaufen sie vom Herzen zum Kopf. Von diesem Strom, bemerkt Rudolf Steiner, wussten noch Aristoteles und Descartes.

* * *

Will man diesen Prozess konkreter verstehen, muss man noch darauf hinweisen, dass wir in der Wahrnehmung in Berührung mit der ganzen Ätherwelt treten, die uns in diesem Fall als die äußere entgentritt. Indem sie auf uns wirkt, bewirkt sie, dass alle vier Ätherarten, aus denen unser Ätherleib besteht, ins Schwingen geraten. Der Prozess in ihnen entfaltet sich parallel zu dem, was bei der Wahrnehmung im physischen Sinnesorgan, im Astralleib sowie im „ich“ abläuft. Wir sehen beispielsweise einen Menschen. Die auf uns ausgeübte Einwirkung ruft, zum Beispiel in unserem Lichtäther, Schwingungen hervor (dabei schwingen auch die anderen Ätherarten mit). Die Gedanken, die in uns durch die Wahrnehmung erweckt werden, zeigen sich auch in den inneren Lichtbewegungen. In uns entstehen das Bild der Wahrnehmung sowie das Bild der Vorstellung. Bei wiederholter Begegnung vollzieht der Lichtleib dieselben Bewegungen wie bei der ersten, und wir erinnern uns an den betreffenden Menschen. Die inneren Bewegungen des eigenen Lichtleibs (Äthers) wahrnehmen, die durch den äußeren Äther hervorgerufen werden, heißt denn auch sich erinnern.

Alles hier Gesagte verläuft wohlverstanden auf unterbewusster Ebene. Dort, in den Tiefen des Menschenwesens, „schlagen“ – da der Ätherleib mit dem physischen verbunden ist – die Bewegungen des Lichtleibs überall auf den physischen Leib und verwandeln sich deshalb in die Erinnerungsvorstellungen (siehe GA.165, 2.1.1916). Könnten wir den physischen Leib bewusst verlassen, uns seiner entledigen, doch dabei die Wahrnehmungen bewahren, stünden die Erinnerungen in ihrer übersinnlichen Gestalt vor uns – in Form von Imaginationen.

Das, was Rudolf Steiner „Schläge“ des Ätherleibes auf den physischen nennt, beschreibt er in den Vorträgen des Zyklus „Okkulte Physiologie“ wie folgt: Unser Ich sammelt die Eindrücke der äußeren Welt, arbeitet sie im Astralleib um und prägt sie anschließend dem Ätherleib ein, von wo sie, als Erinnerungsvorstellungen, dann wieder zurückgeholt werden können. Bei diesem Prozess nimmt

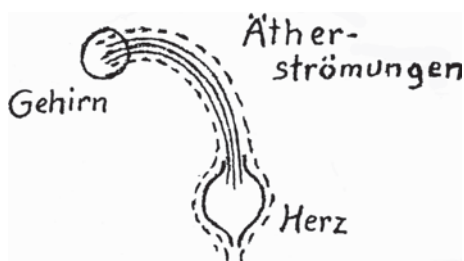


Abbildung 96 (GA.128, S. 86)

das Blut tätigen Anteil (weil es der äußere, physische Ausdruck des Ich ist). Mit seiner ganzen Bewegung (insbesondere von unten nach oben) erregt es den Ätherleib; in ihm bilden sich dann verschiedene Strömungen. Sie verschmelzen mit dem Blutstrom, fließen vom Herzen zum Kopf und sammeln sich, der einpoligen Elektrizität gleich, an einem bestimmten Punkt des Kopfs; dort entsteht eine große Spannung der Ätherkräfte, die zu Gedächtniskräften werden und die von den Sinneswahrnehmungen sowie dem Denken gewonnenen Eindrücke in den Ätherleib einprägen, sie zu Gedächtnisvorstellungen machen wollen (Abb. 96).

Der eben erwähnten Strömung entgegen, in einen anderen Punkt des Kopfes, kommt noch eine weitere Strömung – vom Lymphsystem aus. Faktisch haben wir es, wenn sich die Vorstellungen des Gedächtnisses bilden, mit diesen beiden Strömen im Gehirn zu tun. Sie stehen einander gegenüber, bilden ein erhebliches Spannungsfeld, vergleichbar der positiven und negativen Elektrizität. Es entsteht ein „Potentialunterschied“, der sich ausgleicht, wenn eine neugebildete und in den Kopf eingeströmte Vorstellung zur Gedächtnisvorstellung wird, d.h. in den Ätherleib übergeht. Die physischen Organe, in denen sich die beiden Strömungen konzentrieren, sind Epiphyse und Hypophyse. Erstere sammelt die Ätherströmung, die mit dem Blut verläuft und danach strebt, zum Gedächtnis zu werden. Sie strahlt Ströme von Licht aus, die zur sie aufnehmenden Hypophyse hinüberfließen (vgl. GA.128, 23.3.1911). So schließt sich das Seelische des Menschen mit seinem Körperlichen zusammen; sie beeinflussen sich gegenseitig. Rudolf Steiner verdeutlicht seine Ausführungen mit einer Abb., die wir hier wiedergeben (Abb. 97).



Abbildung 97

Der auf diese Weise im Kopf vollziehende Prozess erstreckt sich weiter vom Gehirn entlang der gesamten Wirbelsäule; er durchdringt das ganze System der Nervenknotten und erreicht die Punkte, wo das periphere und das zentrale Nervensystem einander berühren. Hier befindet sich eine Art „Wall“, der das Bewusstsein vom Unterbewusstsein absperrt. Gleich einem Spiegel spiegelt dieser Wall die Ge-

Das auf diese Weise im Kopf vollziehende Prozess erstreckt sich weiter vom Gehirn entlang der gesamten Wirbelsäule; er durchdringt das ganze System der Nervenknotten und erreicht die Punkte, wo das periphere und das zentrale Nervensystem einander berühren. Hier befindet sich eine Art „Wall“, der das Bewusstsein vom Unterbewusstsein absperrt. Gleich einem Spiegel spiegelt dieser Wall die Ge-

danken wider, hält sie vom System des Stoffwechsels fern und hält auch das in entgegengesetzter Richtung, von der anderen Seite des Walls kommende Unbewusste an, in dem das in den organischen Prozessen wirkende höhere Ich eingeschlossen ist.

Das System des Rückenmarks sowie des Hirns führt dem Blut (dem Instrument des Ich) die Eindrücke zu, welche von den Sinnesorganen empfangen werden. Und das sympathische Nervensystem, hinter dem das innere (mikrokosmische) Weltensystem steht, d.h. das System der inneren Organe, besitzt die Aufgabe, zu verhüten, dass die sich in den Organen abspielenden Prozesse dem Blut zugeführt werden und ins Ich-Bewusstsein eingehen. So wird das wirkliche, obere Ich des Menschen von seinem niedrigeren „ich“ abgesperrt.

Was von außen in die Seele des Menschen einfließt, tritt in enge Beziehung mit dem Blut und strebt danach, sich mit seinem Gegensatz zu verbinden: mit dem, was materiell in den Menschen eintritt. Doch letzteres wird innerhalb des sympathischen Nervensystems blockiert. Und das Gehirnanhängsel (die Hypophyse) ist jener Wachposten, der letztendlich verhindert, dass das innere Leben des Menschen in sein Blut eindringt. Die Drüsen sind im Menschen die Absonderungsorgane. Der von ihnen (durch das Lymphsystem) zur Hypophyse gehende Strom der Ätherkräfte wird von einer Absonderung begleitet, die ebenfalls ein Hindernis für den Nahrungsstrom darstellt, wenn dieser durch das sympathische System ins Bewusstsein eingehen, bewusst wahrgenommen werden will. Dies ist in gewissem Sinn die größte Form der Reflexion. Die äußeren Nahrungsmittel lassen sich mit geistigen Gedankenwesen vergleichen, ja sie sind die Frucht ihres geistigen Schaffens und der Evolution. Es folgt daraus, dass diese Wesenheiten von zwei Seiten an uns herantreten. Wir spiegeln sie wider und erhalten oben Begriffe, unten ebenfalls eine Art Bewusstsein, ein zwar äußerst trübes, doch für die Entwicklung des Ich-Bewusstseins unabdingbares.

Die Ätherströmungen, die mit dem Blut vom Herzen weg verlaufen, sind nicht durch den sich in den Organen des Körpers vollziehenden weltumspannenden geistigen Prozess belastet und wirken durch die Epiphyse auf das Gehirn ein, wodurch sie dieses zum Werkzeug des seelischen Lebens machen. Zusammen mit diesen Strömungen bewegen sich auch die Strömungen des Astralleibes. Das Gehirn lässt die ätherischen Strömungen durch sich hindurchfließen, hält jedoch die astralen fest. Diese festgehaltenen Strömungen werden, wie Rudolf Steiner sagt, von der äußeren astralen Substanz der Erde angezogen. Der Astralleib des Menschen ist, insofern er ins Kopfgebiet eintritt, gewissermaßen aus zwei Astralitäten „zusammengenäht“: aus jener, welche aus dem Kosmos kommt, sowie aus der (von unten) aus dem Körper aufsteigenden. Auf dem Kopf des Menschen besteht eine gewisse Verdichtung, die sich mit einer „Mütze“ vergleichen lässt, wo die beiden Astralitäten durch die Ätherströmung „zusammengenäht“ werden. Wenn der astrale Stoff vom Gehirn festgehalten wird, wird er *widergespiegelt*, und das sind unsere Gedanken, unsere bewusst gewordenen Gefühle. Doch die Ätherströmung durchdringt das Ge-

hirn und die astrale „Mütze“. Und wenn dies das neue Ätherische unserer Erinnerungsvorstellungen, des reinen Denkens, das Ätherische der anschauenden Urteilskraft ist, dann bildet sie jenseits der Grenzen des physischen Gehirns ein neues Zentrum des Selbstbewusstseins – jenes, das Rudolf Steiner als „Ätherherz“ bezeichnet. Dank diesem Organ (Zentrum) denkt „der *Gedanke*... den *Gedanken*“ (GA.266/2, S. 135). Dadurch wird der Grundstein der menschlichen Freiheit gelegt, da das Ich-Bewusstsein den Zwang von allen drei Hüllen des Menschen überwindet.

Dieser Metamorphose wohnt noch eine andere Besonderheit inne. Die ätherisierten Gedanken (Erinnerungen) wandeln, im Gegensatz zu den astralen (widergespiegelt), die Materie nicht in Asche um. Sie dematerialisieren sie. Sie verschwindet ganz einfach aus dem Menschen, und der Weltenwille – der Wille des Vaters –, der im Nichtorganischen stirbt, tritt an den Stellen zutage, wo die verschwundene Materie war. Weil diese jedoch als Ergebnis der individuellen Tätigkeit des Menschen neu entsteht, ist sie in ihm der Wille seiner Freiheit. Rudolf Steiner sagt, bei der Taufe im Jordan habe sich Christus in Jesus mit dem „aus dem menschlichen Herzen nach dem Gehirn zuströmenden neu entstehenden Ätherleib“ vereinigt (GA.129, 26.8.1911). Diese Strömung wird beschmutzt, wenn der Mensch im Blut zahlreiche Begierden trägt, und dadurch wird das Gehirn getrübt. Aus diesem Grund hängt der Erwerb der Freiheit von der moralischen Selbstvervollkommnung ab, der Veredelung der gesamten dreigliedrigen Seele.

* * *

Die beiden beschriebenen Strömungen entstehen aus dem ganzen Wesen des Menschen, insofern dieses von organischer Tätigkeit durchdrungen ist, aber auch von Wahrnehmen und Denken. Im Menschen bilden sich zwei Pole: der eine durch die Tätigkeit der selbstbewussten Ich-Organisation, der andere durch die unbewusste Tätigkeit (siehe des weiteren Abb. 98). Das Bewusste der Ich-Organisation, beruht auf den Sinneseindrücken, auf den Wahrnehmungen, die Einfluss auf das Blut ausüben. In Verbindung mit ihr wirken das Gehirn sowie das Rückenmark. Die Eindrücke verursachen in den Nerven Erregungen; diese bringen das Blut in Bewegung; in den Berührungspunkten von Nerv und Blut entsteht aufgrund des erhöhten Blutstroms ein Verbrennungsprozess, der ein Absterben des Nervenzellen zur Folge hat. Da die Materie abgestorben ist, tritt der Geist (das Denken), der Astralleib an den Ätherleib heran und vereint sich mit ihm. Wir aber erleben die Vereinigung von Begriff und Wahrnehmung. Es bildet sich die Vorstellung, und sie ist mit einer neuen Art von Ätherität verbunden, die dank der Befreiung des Ätherleibes aus den abgestorbenen Zellen entsteht. Und was besonders wichtig ist: Diese Ätherität wird als Ergebnis der *bewussten* Tätigkeit des Menschen befreit. Dies bedeutet, dass wir es hier mit einer *teilweisen Bewusstwerdung unseres Ätherleibs* zu tun haben. Dies ist der Äther unserer Gedächtnisvorstellungen (sie entstehen, wenn sich die Spannung zwischen Epiphyse und Hypophyse ausgleicht). Doch wird er noch nicht im

Punkt der Vereinigung des Begriffs mit den Wahrnehmung bewusst. Ihm erwächst seitens des unbewussten Teils des Ätherleibes eine Gegenwirkung, die aus dem System des Stoffwechsels kommt, aus dem Wasserorganismus, der durch die Lymphe vertreten wird. Dies ist die Wirkung des oben erwähnten trüben, tierischen Bewusstseins des Organismus. Man bezeichnet es allgemein als Unterbewusstsein.

Die unterbewussten Prozesse in uns berührt unser sympathisches Nervensystem. Es ist mit dem unbewussten Willen verknüpft, der eigentlich auch das Blut zum Nerv treibt, wenn eine Wahrnehmung ihn zu erregen beginnt (beispielsweise ein chemischer Prozess im Auge). Dieser Wille wurzelt in der Blutwärme (dies geht noch auf die Epoche des alten Saturn zurück), und wenn eine Spaltung der Nährstoffe erfolgt (darunter auch im Auge), zerstört die Wärme, die dadurch gebildet wird, die Zellen des sympathischen Nervensystems nicht; aus diesem Grund nehmen wir auch nicht bewusst wahr, was im Stoffwechselsystem vor sich geht. Evolutionär müssen seine Prozesse später ins Bewusstsein eingehen, wenn die Ich-Organisation ausreichend entwickelt wird. Doch vorerst gerät die niedrigere Sphäre im Menschen in Gegensatz zur oberen, wenn sich in letzterer das Bewusstsein bildet. Die sinnliche Wahrnehmung gerät in Gegensatz zur Einnahme der Stoffe der äußeren Welt durch den Organismus, das Unterbewusstsein in Gegensatz zum wachen gegenständlichen Bewusstsein; und das alles geschieht innerhalb des dreieinigen Menschen von Leib, Seele und Geist.

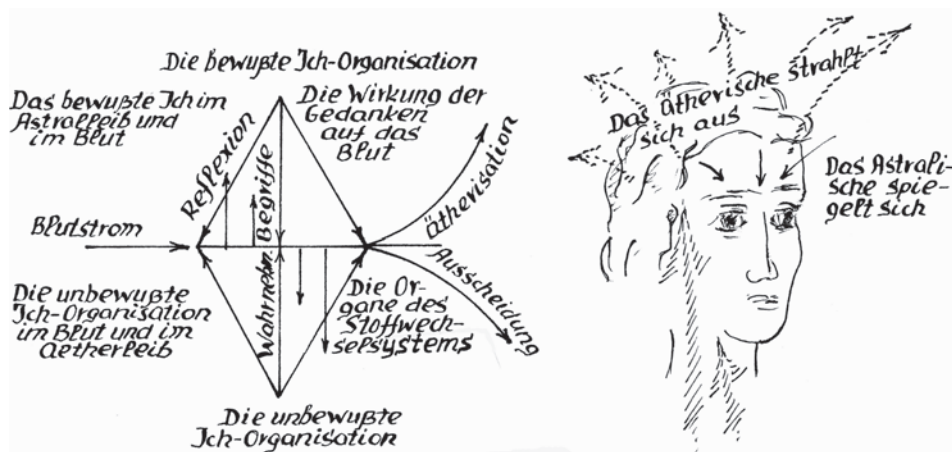


Abbildung 98

* * *

Gewissermaßen ein Sammelbild davon, was in der dreifaltigen Körperlichkeit des Menschen und im Ich beim Prozess des Ins-Gedächtnis-Einprägen vor sich geht, liefert Rudolf Steiner in einem seiner Vorträge des Jahres 1921. Dort erläutert

er seinen Gedanken ebenfalls anhand einer Abbildung., die wir unten wiedergeben (Abb. 99). Sowohl die Mitteilungen als auch die Abbildung besitzen für uns besondere Bedeutung, und zwar in erster Linie deshalb, weil in ihnen das Wesen der Wechselbeziehung des niedrigeren „ich“ und des höheren Ich im Erinnerungsprozess erhellt wird; darauf kommen wir in Verbindung mit Abb. 94 noch zurück. Wir dürfen nicht behaupten, sagt Rudolf Steiner, dass „unser Ich ... insofern wir seiner bewusst werden, in uns drinnen (ist) –, sondern: Wir erfahren es von außen herein. – Geradeso wie wir die Sinneserlebnisse von außen herein erfahren, so erfahren wir unser Ich selber von außen herein. Es ist also eigentlich eine Illusion, davon zu sprechen, dass unser Ich in uns drinnen ist. Wir atmen gewissermaßen, wenn ich mich so ausdrücken darf, das Ich mit den Sinneswahrnehmungen ein, wenn wir uns das Ergreifen der Sinneswahrnehmungen als ein feineres Atmen denken. So dass wir uns schon sagen müssen: Dieses Ich, das lebt eigentlich in der Außenwelt (Linie in Orange, Abb. 99; d.Verf.) und erfüllt uns durch die Sinneswahrnehmungen, erfüllt uns dann weiter, indem sich an die Sinneswahrnehmungen (orange), vordringend bis zum astralischen Leibe, nun angliedern die Vorstellungen (gelb).“ (GA.206, 13.8.1921.)

Das (höhere) Ich streckt mit Hilfe der Wahrnehmungen, in den Wahrnehmungen selbst gewissermaßen seine Fühler in uns zum Astralleib hin vor. Ihm entgegen steigen unsere Erinnerungen auf, die, wie bereits gesagt, mit den schattengleichen Bildern im physischen Leibe anfangen. Dann vereinigen sie sich mit der Tätigkeit des Ätherleibes, welche außerdem im Astralleib die Vorstellungen erweckt (Pfeile; Abbildung). Es entsteht ein ätherisch-physischer Strom, der vom Herzen zum Kopf verläuft. In ihm ist auch unser Ich gegenwärtig. Es ist ferner im physischen Leib vorhanden (Rot), wo es die Erinnerungen (Grün) hervorruft, welche dann zu Vorstellungen (Gelb) werden.

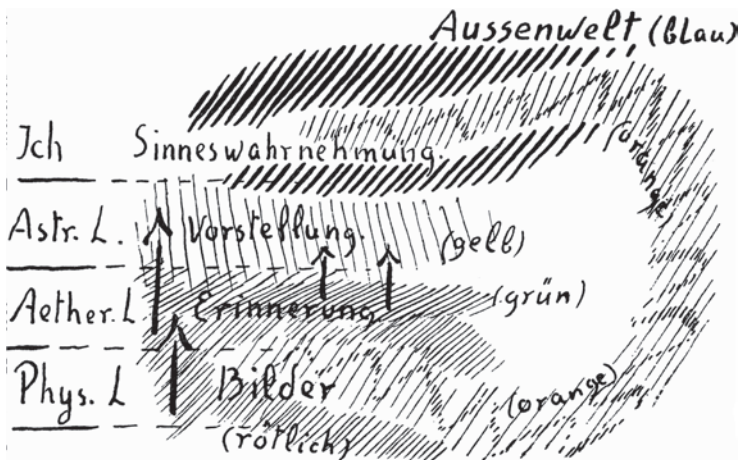


Abbildung 99 (GA.206, S. 135)

Doch schon hier, fährt Rudolf Steiner fort, wird die zur Veranschaulichung angeführte Abbildung unzulänglich. Indem wir die Erinnerungen betrachten, entdecken wir das Ich als etwas, was im physischen Leib vorhanden ist und nicht bloß von außen mit den Wahrnehmungen kommt. Um dieses Phänomen in seiner ganzen Tragweite erfassen zu können, schlägt Rudolf Steiner vor, sich einen vor uns stehenden Menschen vorzustellen, dessen wir dank der Tatsache bewusst werden, dass unser Ich in ihm vorhanden ist und uns in der Wahrnehmung erreicht. Wenn wir diesen Menschen bereits früher gesehen haben, tritt in der Erinnerung dem ersten Ich, das mit den Wahrnehmungen kommt, unser inneres Ich entgegen. Sie treffen sich, und wir erkennen jenen Menschen.

Die Alten drückten dieses Phänomen in Gestalt einer Schlange aus, welche sich in den Schwanz beisst; in der Neuzeit ist es treffender, das Bild eines Menschen zu verwenden, der vor einem Spiegel steht. Stellen wir uns vor, er besitze kein Wissen davon, dass er existiert, und das Erlebnis seiner Widerspiegelung im Spiegel stelle für ihn das erste solche Wissen dar. Indem er auf das Spiegelbild zeigt, spricht er dann: Das bin ich. Auf ganz ähnliche Weise gehen wir vor, wenn wir unser alltägliches „ich“ als das echte bezeichnen. Doch nein, unser echtes Ich strebt in der Gestalt einer Art Strömung von außen auf uns zu und dringt durch das Erregen der Sinneswahrnehmungen in uns ein. Wenn es den physischen Leib erreicht, stößt es diesen ab. Diese Abstoßung nehmen wir auch wahr, wenn wir empfinden.

So sind auch unsere Begriffe, unsere Vorstellungen Widerspiegelungen der Erlebnisse, die aus der äußeren Welt in uns eindringen – *der äußeren Welt in dem Sinne, dass sie in der Sphäre unseres wahren Ich entstehen*. Und in diesem Fall, wenn wir zu den Gegensätzen „ich“ und Welt, Ich und Nicht-Ich zurückkehren, müssen wir sagen, dass *die Welt das Ich ist*. Doch was ist dann das, was wir für das Ich halten? Es ist zweifacher Natur. Unser waches Bewusstsein ist die Form der realen Existenz unseres höheren Ich, das in uns eindringt, unbewusst für uns, durch den Astral- und den Ätherleib bis hin zum physischen Leib, durch den es widergespiegelt wird. Dank dieser Widerspiegelung werden wir der Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen bewusst. Sie alle sind Bilder der wahren Realität, doch nicht substantiell, und deshalb können wir sie nach unserem Gutdünken kombinieren. Und darin besteht die Tätigkeit des niedrigeren „ich“. Wir sind in ihr frei; durch sie wird der Anfang der höheren Freiheit gesetzt.

Solcher Art ist unser Subjekt. Es ist schattengleich, doch seine Grundlage bildet, wenn auch vorderhand nur unbewusst, unser höheres Ich, das als Objekt zu uns kommt. Von einem bestimmten Moment – oder einer bestimmten Etappe – an beginnen sich Subjekt und Objekt in uns *zu decken*: wenn unsere Vorstellungen zu Erinnerungen werden. Das im Unterbewussten bleibende höhere Ich wirkt im Prozess des Sich-Erinnerns; wir haben es hier mit der Realität in uns zu tun. Welcher Art sie im Sein der drei Leiber ist, haben wir bereits beschrieben.

* * *

Einen zweistufigen Prozess erlebt der Mensch in sich, wenn er wahrnimmt und denkt. Auf unterbewusster Stufe vollziehen die Sinne, wie Rudolf Steiner sagt, „einen Prozess, den ich nicht wahrnehme; sie *vitalisieren* mir in mein Inneres den realen Vorgang (so wirkt das höhere Ich in ihnen; d.Verf.) für das Vorstellen. So dass ich, wenn ich eine sinnliche Wahrnehmung habe, durch diese sinnliche Wahrnehmung mir zunächst die Vorstellung bilde, dann aber ein zweiter Vorgang da ist, durch den etwas Reales bewirkt wird, nicht ein bloßes Bild. ... Wenn ich mich *erinnere*, so wirkt, geradeso wie vorher die Sinneswahrnehmung, diese Vorstellung herauf, und ich nehme dasjenige wahr, was real in mir erregt worden ist, als ich die Sinnesvorstellung hatte, was ich nur nicht wusste.“ (GA.212, 30.4.1922.)

Das Gesagte muss man sich unter allen Umständen vor Augen halten, wenn man mit der „Philosophie der Freiheit“ arbeitet. Die Vorstellungen, aus denen ihr Inhalt aufgebaut ist, trifft der Leser in den verschiedensten Elementen ihrer Strukturen immer wieder an. Besonders oft wird in ihr das Thema des naiven und des metaphysischen Realismus zur Sprache gebracht. Und man muss sich vergegenwärtigen, dass wir es hier nicht mit leeren Wiederholungen zu tun haben, sondern mit einer Arbeit in den verschiedenen Teilen der Seele. So erarbeiten wir „seelische Beobachtungsergebnisse“, und nicht spekulative oder irgendwelche anderen. Zum ersten Mal auf die Anschauung des naiven Realismus zu stoßen ist das eine; ihn in Form verschiedener Vorstellungen aus dem Gedächtnis herauszuholen, die einmal einer bestimmten Synthese, das zweite Mal dem Anschauen etc. dienen, das andere. So wird das Gewebe des ontologischen anschauenden Denkens gesponnen, und zwar häufig parallel zum begrifflichen. Wenn man nicht weiß, worum es hier geht, bemerkt man möglicherweise die anschauende Entwicklung des Gedankens nicht. Dann bleibt sie auch esoterisch.

So eigentümlich, auf neue Art kann das seelische Leben des Ich wiederum verlaufen – das persönliche Leben des Menschen. Wir sind in diesem Leben aus unseren Erinnerungsvorstellungen gewoben. Und vor uns steht die Aufgabe: Wie kann man sich mit der Realität der Erinnerungen vereinen, von den Bildern der Erinnerungen, welche substanzlos sind, zu ihr emporsteigen? Rudolf Steiner empfiehlt, dazu eine seelische „Umkehr“ zu vollziehen – sich mit der Seele dorthin zu wenden, woher unsere Erinnerungen hochsteigen, welche unser wahres Ich in sich tragen. Dazu ist es notwendig, eine große seelische Beweglichkeit zu entwickeln, d.h. im Bewusstsein mit dem Element des Willens in Berührung zu kommen, da unterbewusste Prozesse hier nicht ausreichen. Deswegen wird in der „Philosophie der Freiheit“ das Problem des Hereintragens des Willens ins Denken in den Vordergrund gestellt, denn hier beginnt das höhere Seelenleben.

* * *

Die hier angestellten Betrachtungen ermöglichen uns eine breitere und detailliertere Ausarbeitung des Themas, dessen synthetisches Bild wir in Abb. 94 mittels ei-

ner Lemniskate dargestellt haben. Hier haben wir ein Sinnbild des Urphänomens des Menschen vor uns, das sich im Punkt des Übergangs des Subjekts von der sinnlichen zur übersinnlichen Realität verwirklicht. In diesem Zustand stellt das Urphänomen ein in seinem unteren sowie seinem oberen Teil offenes und gleichzeitig autarkes, und darum – vom Standpunkt des Universalismus des Werdens des Ich-Bewusstseins des Mikrokosmos (siehe weiter Abb. 100a) – auch geschlossenes System dar. Im oberen Teil der Lemniskate ist das System der Uroffenbarung des dreieinigen Gottes offen, durch die das auf all seinen Stufen siebengliedrige Werden gesetzt worden ist.

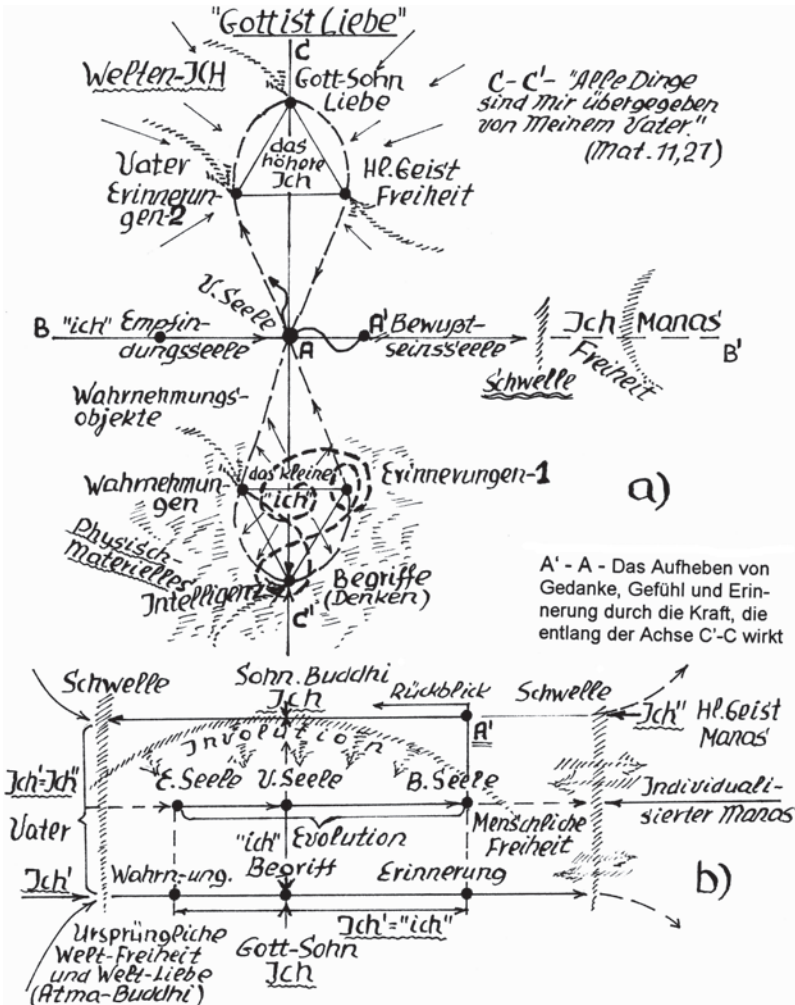


Abbildung 100

Im System des Mikrokosmos offenbart die ursprüngliche Dreieinigkeit jene Besonderheit, dass die Hypostase des Heiligen Geistes im Element der höheren Erinnerung ein ganz und gar inneres Phänomen bildet, dessen Realität in dem Maße wächst, wie der Mensch über ein individuelles Manas verfügt. Dies ist die Sphäre, wo es dem Menschen obliegt, zu freien Imaginationen zu gelangen. Das niedrigere „ich“, das vom Inhalt der niedrigeren Erinnerungsvorstellungen lebt, ist von den höheren durch die Sphäre des Unterbewussten getrennt, die es auf dem Weg der Entwicklung der dreieinigen Seele mit dem Licht der Erkenntnis zu durchdringen trachtet. Wir stellen diesen Teil der Abbildung nochmals gesondert dar, um ihn genauer betrachten zu können (Abb. 100b).

Im Verlauf der Evolution, und insbesondere des kulturhistorischen Prozesses, vollzieht der Mensch seine Entwicklung von der Empfindungsseele zur Bewusstseinsseele, wobei er sich auf die Erfahrung der Wahrnehmungen, der Gefühle, des Denkens sowie des Handelns stützt. Anfänglich, auf den Stufen des Gruppenbewusstseins, steht hinter diesen das höhere Ich, das der Menschheit von den Geistern der Form geschenkt wurde und das väterlichen Charakter trägt. In ihm wirken die ursprüngliche Weltenfreiheit und Weltenliebe, die im Anderssein, ehe sie im individuellen Menschen zu Freiheit und Liebe werden, in gesetzmäßige Vorherbestimmung und Pflicht umschlagen. Wir wollen dieses Wirken (die Gesamtheit von Atma und Buddhi) als Ich' bezeichnen. Das alltägliche „ich“ des Menschen, das in der dreigliedrigen Seele wirkt, nähert sich dem individuellen höheren Ich. Bezeichnen wir es als Ich''. Es steigt auf den Stufen der Gottgleichheit stetig empor und verfügt potentiell über die Möglichkeit, sich mit dem Welten-Ich zu identifizieren. Die Sphäre der individuellen menschlichen Freiheit erstreckt sich – wie sich bei der Analyse des Kapitels 9 der „Philosophie der Freiheit“ herausstellen wird – zwischen der Bewusstseinsseele und dem Manas. Die Betrachtung der evolutionären Konstellation der Trinität in der oberen Schlaufe der Lemniskate (Abb. 100a) erklärt uns, weshalb man über der Sphäre der Bewusstseinsseele begriffliche und moralische *Intuitionen* erleben kann und nicht Imaginationen. Das Verhältnis Vater – Heiliger Geist hat sich der Evolution von ihrem Anfang an offenbart. Deshalb offenbart sich auch der individuellen Seele auf ihrer Höhe in erster Linie eben dieses Verhältnis: *begrifflich im Aspekt des Manas und intuitiv im Aspekt des Atmas*. Doch so empfängt der Mensch lediglich die Idee der Freiheit. Um diese verwirklichen zu können, muss sich die zweite Hypostase offenbaren – in der *moralischen* Intuition.

Zur Vorbereitung dieses Zustands, in dem die Freiheit geboren wird, vereint sich das Manas in der dreigliedrigen Seele mit dem niedrigeren „ich“, das in ihm einen involutiven Prozess hervorruft; dieser kommt in der Entwicklung des Gedächtnisses zum Ausdruck. Das „ich“ selbst wirkt in der Seele als *Kraft* des Sich-Erinnerns. In der Bewusstseinsseele kann diese so sehr anwachsen, dass das „ich“ die Möglichkeit erhält, zurückzublicken (im Punkt A', Abb. 100b), doch sieht es dabei nicht sich selbst, sondern das in der Evolution wirkende Welten-Ich; dazu ist es freilich

erforderlich, das „ich“ aufzuheben und das Bewusstsein in der reinen Aktualität aufrechtzuerhalten.

Schritte dieser Art unternimmt der Mensch in der Zeit, längs der Achse BB', welche zugleich die Schwelle der übersinnlichen Welt ist. Senkrecht zu dieser Symmetrieachse verläuft das Wirken des von Gott dem Sohn ausgehenden Impulses. Er ist es, der uns nach dem Mysterium von Golgatha im Zustand des aufgehobenen „ich“ über die Schwelle des Nullpunktes der Lemniskate hinüberführt. Der Erfolg dieser Prozedur lässt sich daran überprüfen, in welchem Grad die auf der anderen Seite empfangenen Intuitionen, indem sie mit dem praktischen Leben verbunden werden, sich als moralisch und frei vom Egoismus dieser Seite erweisen.

Man kann sagen, dass wir in der Lemniskate auf Abb. 94 das „was“ des Mikrokosmos vor uns haben, während sich uns auf Abb. 100 sein „wie“ erschließt und damit die Methode zur Lösung des Problems, auf das wir im Knotenpunkt der Lemniskate stoßen. Indem wir in der Bewusstseinsseele die Kraft erwerben, zum höheren (evolutiven) Ich' zurückzublicken, das in unserer Erinnerung wirkt (in ihr verbirgt sich die ganze vorausgegangene Evolution der Welt), nähern wir uns in der „rückgängigen“ Bewegung der Aufhebung des „ich“ (das mit der Verstandessele identisch ist) dem Knotenpunkt (A) der Lemniskate, und dort ergreifen uns die Kräfte der Metamorphose der niedrigeren Prozesse zu höheren und tragen uns nach oben. Es ist klar, dass in diesem Fall die allentscheidende Rolle nicht die Gefühle und Gedanken spielen, sondern das Element des Willens. Und im gegebenen Fall ist dies der Wille Gottes des Sohns, der spricht: „Meine Speise (d.h. das reale Leben; d. Verf.) ist die, dass ich tue den Willen des, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk“ (Joh. 4, 34). In Christus vereinigt sich der *Weltenwille* des Vaters mit der *konkreten* Liebe zum Menschen, des Menschen zum Menschen, des Menschen zum Objekt der Erkenntnis. Die blinde, blutverwandtschaftliche Liebe wird vom Licht der Erkenntnis durchdrungen, vom Heiligen Geist.

Von Christus heißt es: „Gott ist Liebe.“ In Seiner Wirkung im Menschen hilft Christus dem Gehenden, den Egozentrismus des abstrakten „ich“ zu überwinden, die *Liebe zur Welt wie zu sich selbst* zu entwickeln, und folglich zu seinem höheren Ich. In diesem Fall kann man ruhig am Kreuz der Weltenprinzipien „sterben“ (BB'-CC'); d.h. Wahrnehmungen, Denken, das irdische Gedächtnis löschen: „Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren (in der wachsenden Materialisierung und Abstraktion; d. Verf.); wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden“ (Matth. 16, 25). Nicht jeder ist bereit und fähig, so konkret und praktisch „sein“ Kreuz, das zugleich das Weltenkreuz ist, auf sich zu nehmen. Doch wer es nicht auf sich nimmt, wird nicht auferstehen.

4. Das Phänomen des Menschen

Der Mensch als Erscheinung stellt eine sinnlich-übersinnliche Gesamtheit von Prozessen dar, welche von einer einheitlichen Organisation durchdrungen sind. Von

einem bestimmten Augenblick der Evolution an verlagert sich der Knotenpunkt dieser Organisation aus dem Geist (dem Gruppen-Ich) in den physischen Leib, was die entscheidende Bedeutung der irdischen Inkarnationen für das Werden der menschlichen Monade zum Ich-Wesen erklärt.

Diese Organisation ist ein System, dessen Elemente und Verbindungen dem Menschen nicht alle bewusst werden. Ihre Bewusstmachung ist die Bewegung vom niedrigeren „ich“ zum höheren Ich, die einen Prozess der *Selbstrealisierung* darstellt. Seine verschiedenen Etappen bestehen in der Begrenzung, der Herausgliederung des Phänomens des Menschen aus der komplexen Phänomenologie des Makrokosmos. In diesem Sinne schematisieren wir – wie Rudolf Steiner unterstreicht – ganz einfach, wenn wir vom Menschen als einem vielgliedrigen Wesen reden, das beispielsweise aus physischen Leib, Ätherleib und Astralleib sowie dem Ich besteht, denn diese Glieder grenzen, sondern unter keinen Umständen den Menschen von der ihn umgebenden materiell-geistigen Welt ab. Sie sind lediglich Elemente der Organisation, denen die in ihnen ablaufenden *Prozesse* einen *Inhalt* verleihen. Die Grenzen des menschlichen *Subjekts* bilden sich dank der Tatsache, dass in ihm folgendes entsteht:

- 1) Bilder,
- 2) Erlebnisse von Vorstellungen,
- 3) Erlebnisse des Gedächtnisses,
- 4) Erlebnisse von Wahrnehmungen (vgl. GA.206, 12.8.1921).

Die Betrachtung dieser Grenzen liefert auch eine Antwort auf die Frage nach den Grenzen der Erkenntnis.

Kehren wir nochmals kurz zur Frage zurück, wie dieser Prozess der Begrenzung in der vorhergehenden Betrachtung vor uns stand. Die Wahrnehmung, die in uns zum Erlebnis geworden ist, bringt die universale Tätigkeit des Ich in Zusammenhang mit unserer irdischen Individualität. Die Wahrnehmung wird zum Besitz unseres sich herausbildenden, alltäglichen „ich“. Zu Wahrnehmungen werden ferner unsere Vorstellungen (vgl. Abb. 99), die in den Ätherleib „eingepflanzt“ sind. Schon in den ersten Lebensjahren entsteht eine gewisse „Sperre“. Die wahrgenommene Vorstellung wird durch den physischen Leib widergespiegelt, und es entsteht die Fähigkeit, sich zu erinnern. Entstände im physischen Leib keine Sperre, dann – so sagt Rudolf Steiner – würde der Mensch zum Spielball äußerer Ereignisse und zu deren leerem Imitator. Deshalb darf das in der äußeren Welt Erlebte nicht durch uns hindurch gehen; wir müssen es zurückhalten, und das tut zuletzt unser physischer Leib.

Die Individualisierung des seelischen Lebens beginnt also mit einem Prozess im physischen Leib, der durch dessen Materialisierung bedingt ist. Letztere hat diesen Leib undurchdringlich für Sinneseindrücke gemacht, die ihrerseits diesseitig geworden sind. Der physische Leib selbst besteht aus Zusammenwirkung von Kräften und Bildern. Doch zugrunde liegt diesen und jenen das Wirken des Ätherleibes, dem der physische Leib seine Gesetze aufzwingt.

Ferner wirken auf den Ätherleib der Astralleib sowie das Ich ein. Es entsteht ein komplexes System von Kräften und ihren Wirkungen, die den ganzen viergliedrigen Menschen durchdringen. „Wenn Sie sich die Wachstumskräfte vorstellen von der Innenseite“, sagt Rudolf Steiner, „und sie durchtränkt denken auf der anderen Seite von dem, was der Erinnerung *zugrunde* liegt – aber jetzt nicht als sich untereinander kaschierende Vorstellungen, sonder eben als das, was der Erinnerung zugrunde liegt –, also Ätherbewegungen auf der einen Seite, die da heraufwellen, heraufstauen durch die innere Bearbeitung der aufgenommenen Nahrungsstoffe, die da heraufstauen durch die Bewegung des Menschen, im Konflikt mit dem, was hinunterweilt aus alledem, was sinnlich wahrgenommen und Vorstellung geworden ist und dann abgeschwungen hat im Ätherleib zur Bewahrung der Erinnerung, wenn Sie sich dieses Ineinanderwirken von oben und unten denken, also desjenigen, was von der Vorstellung hinunterschwingt, und desjenigen, was von unten hinauf, aus dem Ernährungs-, Wachstums- und Essprozess heraufkommt, beides ineinanderspielend: dann bekommen Sie ein lebendiges Bild des Ätherleibes. Und wiederum, wenn Sie sich alles das denken, was Sie selbst erleben, wenn Instinkte (im Unterbewusstsein; d.Verf.) tätig sind, wobei Sie ja doch gut begreifen können, wie in den Instinkten wirkt Blutzirkulation, Atmung, wie das ganze rhythmische System ja dadrinne wirkt in den Instinkten, und wie diese Instinkte abhängig sind von unserer Erziehung, von demjenigen, was wir aufgenommen haben (auch im Gedächtnis; d.Verf.): dann haben Sie das lebendige Ineinanderspielen desjenigen, was Astralleib ist. Und wenn Sie sich endlich denken ein Ineinanderspielen der Willensakte – da sei angefaßt alles das, was Wollungen bei Ihnen sind – mit dem, was die Sinneswahrnehmungen sind, so haben Sie ein lebendiges Bild desjenigen, was da als Ich ins Bewusstsein sich hereinlebt.“ (GA.206, 12.8.1921.)

Solcher Art ist auch der viergliedrige Mensch in concreto. Wir brauchen diese Beschreibung darum, um die „Atomistik“ des seelischen Lebens endlich nicht in ihrer sinnlichen Allegorie, sondern in ihrem sinnlich-übersinnlichen Wesen zu begreifen.

Nehmen wir an, wir hätten eine Sinneswahrnehmung von roter Farbe empfangen. Denken wir über sie nach, so sind wir in unserem „ich“ von ihr distanziert. Indem wir sie aber wahrnehmen, verschmelzen wir selbst mit dem höheren Ich und dem gesamten Astralorganismus mit ihr. Die Farbe erfüllt unser Bewusstsein ganz und gar. Bedeutsame Prozesse ruft ihre Wahrnehmung auch im physischen Leib hervor. Bekanntlich besteht der Mensch zu über 90% aus Flüssigkeit. Die Organe, die den Wasserorganismus regulieren, sind die Nieren. *) Sie besitzen ein Verhältnis zu allen wässrigen Prozessen, darunter auch im Auge. Das Wässrige, sagt Rudolf Steiner, wird in gewissem Sinne aus dem System der Niere auf den ganzen Organismus „hingestrahlt“. Und dies ist lebendiges Wasser. Auf seinen Wellen bewegen sich die Ausstrahlungen des Ätherleibes. Ebenso erreichen sie den Sehnerv. Ferner

*) Diese sind auch eng mit dem Luftorganismus verbunden.

strömt in die Flüssigkeit, welche das Auge füllt und vom Ätherleib durchdrungen ist, das Bild hinein, das beim Wahrnehmungsprozess im Ich sowie im Astralleib entstanden ist. So wird der Seh wahrnehmungsakt durch die Verbindung des von außen und von innen Kommenden bedingt.

Auf besondere Weise tritt im Phänomen des Seelenlebens der dreieinige Mensch der Gliedmaßen, des Rhythmus und Kopfes zutage. Rudolf Steiner sagt, im Lauf des Menschenlebens werde der Kopf (von dem plastische, formbildende Kräfte in den Organismus strömen) durch das Stoffwechsel-Gliedmaßen-System ständig attackiert. Ihr Verhältnis wird durch das rhythmische System vermittelt, was sich auf die Funktion aller Organe auswirkt. Nehmen wir als Beispiel wiederum das Auge. Dieses durchdringen die Blutgefäße und folglich auch der Stoffwechsel. Dabei „(will) das, was in der Aderhaut des Auges sich abspielt (bei Wahrnehmungen; d.Verf.)... schon im Auge auflösen dasjenige, was sich im Nerv des Auges konsolidieren will. Der Nerv des Auges möchte fortwährend konturierte Gebilde im Auge schaffen (aufgrund der Wahrnehmungen; d.Verf.). Die Aderhaut mit dem Blute, das da fließt, will das fortwährend auflösen *.“ (GA.218, 20.10.1922.) Beide Tätigkeiten tragen den Charakter einer Vibration. Das Verhältnis ihrer Rhythmen ist 1:4. Diese Prozesse sind ungewöhnlich feiner Art. Um sie zu begreifen, rät Rudolf Steiner, auf die grobe Vorstellung zu verzichten, als ginge das arterielle Blut direkt ins venöse über. In Wirklichkeit ergießt sich das Blut entsprechend dem Rhythmus seiner Zirkulation aus der Arterie (ins Organ) und wird dann von der Vene aufgesogen, ergießt sich wieder und wird wieder aufgesogen. Hier herrscht der Rhythmus der Zirkulation. Im Augennerv aber vibriert der Rhythmus des Atmens. Der Prozess des Sehens besteht darin, dass beide Rhythmen im Auge aufeinander prallen. Ihr Verhältnis ist eben 1:4. Dies ist das Verhältnis von Atem- und Zirkulations- oder Pulsrhythmus. Wären die Rhythmen gleich, so könnte die visuelle Wahrnehmung nicht zustande kommen. Und hinter ihnen stehen der Astral- sowie der Ätherleib; ihre gegenseitige Beeinflussung bestimmt den Zustand des ganzen Organismus. Wenn sie sich verändert, wird das Verhältnis des Verhärtungs- und Auflösungsprozesses gestört, und es entsteht eine Krankheit.

Nachdem in uns die Wahrnehmung entstanden ist, erfolgt deren Bewusstwerdung. Dann pflanzt sich der rhythmische Vorgang fort, „der reguliert wird vom Herzen und von der Lunge, durch das Gehirnwasser in das Gehirn hinauf. ... Jene Vibrationen im Gehirn, die dort vorgehen und die ihre Erregung im rhythmischen System des Menschen haben, vermitteln in Wahrheit körperlich das Verstehen (was wahrgenommen war; d.Verf.). Verstehen können wir dadurch, dass wir atmen. ... Dadurch aber, dass das rhythmische System mit dem Verstehen zusammenhängt, kommt das Verstehen in enge Beziehung zum Fühlen der Menschen. Und wer intime Selbstwahrnehmung pflegt, wird sehen, welche Zusammenhänge bestehen zwi-

*) Hier wirken, nebenbei gesagt, dieselben Welten-Prinzipien, die am Anfang des Weltalls stehen: Substanz, Leben, Form.

schen dem Verstehen und dem eigentlichen Fühlen.“ (GA.302a, 21.9.1920.) Nun versinkt des weiteren alles ins System des Stoffwechsel, in die inneren Organe, und wird dort zur Erinnerung.

Nicht alle Sinneswahrnehmungen wirken auf die oben beschriebene Weise. Insgesamt sind, wie die Anthroposophie lehrt, im Menschen zwölf Arten von Sinneswahrnehmungen vorhanden und können entwickelt werden. Sie lassen sich in drei Gruppen unterteilen, und zwar in dem Sinne, dass in der ersten sich die Natur des Denkens sowie der dieses aufbauenden Kräfte besonders deutlich zutage tritt, in der zweiten die Natur des Gefühls, in der dritten jene des Willens. Zur letzteren Gruppe gehört der Hörsinn. Er ist in bestimmtem Sinne der Antipode des des Gesichtssinns. Ihre Gegensätzlichkeit beruht darauf, dass das Sehen durch die sensitiven Nerven vermittelt wird und das Hören durch die motorischen Nerven. Hier muss man zwar berücksichtigen, dass in Wirklichkeit alle Nerven des Menschen sensitiv sind. Die motorischen Nerven erlauben es dem Menschen, *mit dem Bewegungssinn wahrzunehmen* (dem zweiten im System der zwölf Sinne). Und wie Rudolf Steiner sagt, haben sie „nichts zu tun mit der Impulsierung des Willens als solchem“. (Ebenda.)

Das Gehörte dringt durch den Hörnerv tief in unseren Organismus ein und bemächtigt sich in den Nerven dessen, worauf normalerweise lediglich der Willen einwirkt, wenn er von uns wahrgenommen werden muss. Daher, bemerkt Rudolf Steiner, sei es kein Zufall, dass Schopenhauer die Musik als eng mit dem Willen verbunden erlebt habe. Das Gehörte wird vom ganzen System *wahrgenommen*, in welchem in uns der Wille wurzelt: dem Stoffwechsel-Gliedmaßen-System, wo das Gesehene *ins Gedächtnis eingeprägt* wird. Das *Gehörte* wird dort in Erinnerung gerufen, wo das *Gesehene* wahrgenommen wird: in dem Teil des Stoffwechselsystems, der in den Kopf hineinreicht.

Verstanden werden die Vorstellungen, die durch den Gesichts- und Hörsinn bedingt sind, mit Hilfe des rhythmischen Systems. Dank diesem geraten sie in einen wechselseitigen Zusammenhang; sie kreuzen sich „wie eine Lemniskate im rhythmischen System, wo sie ineinander-, übereinandergreifen“. Dabei haben „die Gesichtsvorstellungen... eine Strömung nach dem Organismus hinein; die Gehörvorstellungen haben eine Strömung von dem Organismus aufwärts“ (Ebenda). Mit dieser Ausrichtung der Strömung der Hörerlebnisse ist die Entwicklung der Sprechorgane verknüpft.

* * *

Auf der Grundlage der von uns betrachteten einzelnen Beispiele können wir das Hauptwesen der körperlich-seelisch-geistigen Ontogenese erhellen, die schon auf der Stufe der Sinneswahrnehmungen systemhaften Charakter aufweist (Abb. 101). Die polare Inversion ihrer zwölfgliedrigen Gesamtheit (vom Lebenssinn bis zum Ich-Sinn) ist verwandt, verläuft analog der polaren Inversion des Nerven-Sinnes-Systems sowie des Stoffwechsel-Gliedmaßen-Systems. Beide Arten von Inversion haben ein gemeinsames Glied, und zwar das rhythmische System: die Atmung sowie der Blutkreislauf. Hinter der Tätigkeit aller drei Systeme steht das höhere Ich des Menschen. Die Systeme vermitteln seine Verbindung mit dem Leib, und die Sinneswahrnehmung jene mit dem Denken, dem Fühlen und der Willensäußerung. Wenn man aus dieser Gesamtheit eines der Elemente ausschließt, so wird ihr ganzheitlicher, geistig-organischer Charakter zerstört, und damit wird der Zugang zur Erkenntnis der qualitativen Seite des Phänomens des Menschens verschlossen.

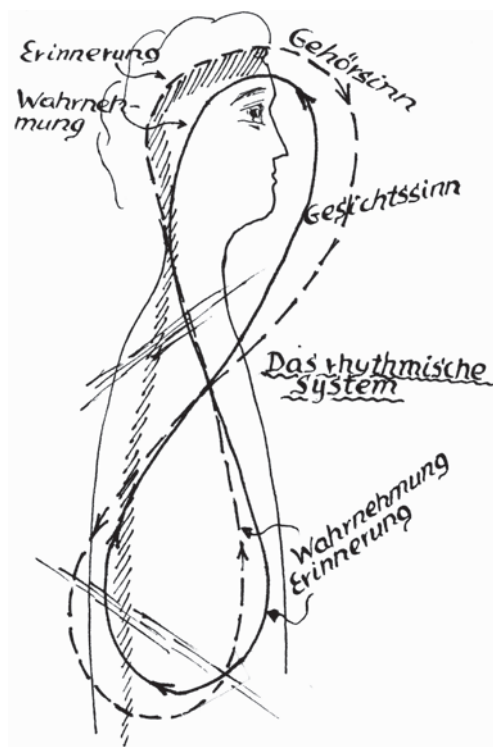


Abbildung 101
(Siehe auch GA. 183, S. 31, 105,
179 und GA. 205, S.128)

In einem seiner Vorträge führt Rudolf Steiner die Abb. der menschlichen Aura an, die von rechts im Profil gesehen wird. Wir geben diese Abbildung wieder (Abb. 102). Das real Erschaute ergänzen wir in ihm mit einem kleinen Schema, um im sich ständig wandelnden Prozess, um den es sich bei der Aura handelt, die beständigen Elemente herauszukristallisieren, genauer gesagt die Prinzipien ihrer Existenz als Ganzes, das in sich eine Reihe von Dreieinigkeiten vereint. Die Komplexität der Darstellung der Aura geht darauf zurück, dass man mit ihr unsere räumlich-zeitlichen Vorstellungen nur mühsam vereinen kann, weil sie in ihr nicht als *Bedingung* der Erfahrung hervortreten, sondern als die Erfahrung *selbst*. Weshalb muss man beispielsweise verdeutlichen, dass die Aura von rechts gesehen wird? Weil im Menschen die Strömung der Ätherkräfte von rechts nach links verläuft, jene der physischen Kräfte von links nach rechts. In diesem Fall ist in der Aura von rechts das übersinnliche Wirken der Ätherkräfte „auf dem Hintergrund“ der physischen Kräfte sichtbar.

Die zweite Besonderheit der Aura besteht darin, dass der Mensch in ihr nicht von der geistigen Umgebung abgeschlossen ist, so wie er in der sinnlichen Welt von seiner Umgebung (äußerlich sichtbar) abgesondert ist. In der Substanz des Seelisch-Geistigen erfolgt ein steter Übergang des im menschlichen Inneren Pulsierenden in die äußere, universale geistige Umgebung, und von dieser in den Menschen. Der Mensch schwimmt gewissermaßen in dieser Umgebung (Blau, Abb. 102).



Abbildung 102 (GA. 183, S.31, Linien A und B sind von uns gegeben.)

In gewissem Sinne muss man natürlich auch von den Grenzen des seelisch-geistigen Menschen sprechen. In der Welt der Göttlichen Offenbarung verbleibt alles in diesen oder jenen Grenzen. So erreicht das Universum einerseits seine Grenze im abstrakten Geist des Menschen, andererseits setzt jeder Lebenszustand ihm eine Grenze; es ist durch die Substanz, durch die Formen begrenzt. Beispielsweise kann das sinnliche Weltall sich so lange in die Weite erstrecken, wie in ihm räumliche Formen auffindbar sind.

Die menschliche Aura hat zwei Grenzen (die Linien A und B auf Abb. 102). Eine von ihnen, A, wird durch die Prozesse des Erinnerns gebildet. Dies ist der Wall, von dem die Erinnerungen widergespiegelt werden (orange). Hinter ihm befindet sich der unbewusste Seelenleib (rot), der sich im Verlauf der Evolution aus dem Universum verdichtet hat. Er ist ebenfalls eine Frucht des Sündenfalls im Garten Eden; im Seelenleib wurzelt bis zum heutigen Tage das Toben der luziferischen Leidenschaften und Begierden, die mit der Zeit durch die ahrimanische Materialisierung verschärft wurden. Dies ist die Sphäre des Unterbewusstseins: sie ist die Quelle all der bösen Wallungen, welche die ganze Welt überfluten können.

Als sich die Sinnesorgane des Menschen in die äußere, sinnliche Welt öffneten und das Leben der Vorstellungen aufleuchtete, stellte sich dieses den Impulsen des dunklen Unterbewussten entgegen; es entstand eine Art Sperre, ein Wall, der ihnen den Weg ins bewusste Leben des Menschen verspernte. Alles, was von der anderen Seite an diesen Wall herantritt – von den Wahrnehmungen und dem Denken her –, spiegelt er in Gestalt von Erinnerungen wider. Evolutionär wirkte sich die Bildung des Walls im Aufbau des physischen Leibs des Menschen aus. Da die luziferischen Begierden, die sich gegen die Göttliche Ordnung, den Weltenplan erheben, bestrebt waren, nicht nur zu den Sinneswahrnehmungen, sondern auch zu den Lebensprozessen im Menschen durchzudringen, stellte sich das höhere Ich des Menschen ihren Absichten in dem Bau der inneren Organe entgegen. Alle inneren Organe spiegeln Erinnerungen wider (von der Niere haben wir bereits gesprochen), besitzen eine Verhältnis zum eben erwähnten Wall.

Weiter ging der Kampf zwischen dem Höheren und dem Niedrigeren im Menschen in die Bildung des Nervensystems über und drückte sich in der Herausgestaltung zweier Arten von Nerven aus. Da der Mensch des Kopfes und der Nerven mittels der Tätigkeit der Sinnesorgane in Verbindung mit dem Stoffwechselsystem kommt, spiegelte auch deren Bau den zweifachen Charakter der Nerven wider. Die einen Sinnesorgane erwiesen sich als mehr mit der willensmäßigen, die anderen mehr mit der nervlich-sinnlichen Tätigkeit des Menschen verbunden. Dies rief seinerseits noch eine weitere Metamorphose im Menschenwesen hervor. In ihm metamorphosiert – diesmal von Inkarnation zu Inkarnation – der untere Mensch des Stoffwechsel-Gliedmaßen-Systems zum oberen, dem Kopfmenschen. Im unteren Menschen bauen wir das auf, was in der nächsten Inkarnation unser Kopf werden wird. Was die beiden Inkarnationen zu einem Metamorphosenzyklus vereint, was den Knotenpunkt ihrer Lemniskate bildet – es befindet sich in der geistigen Welt,

im Leben zwischen Tod und Neugeburt. Doch dieser Knoten zeigt sich auch im sinnlichen Sein, und zwar darin, dass der Sinnesnerv keine materielle Verbindung mit dem motorischen aufweist. So wird die für die Vollendung der Metamorphose unentbehrliche *Getrenntheit* des oberen und des unteren Menschen aufrechterhalten. Der Nervenimpuls muss, um es mit Rudolf Steiner zu sagen, beim Übergang von der einen Art Nerven zur anderen einen Sprung vollziehen, als eine Art „sensitives Fluidum“ wirken. Im Menschen ist eine ungeheure Zahl solcher Übergangspunkte vorhanden; sie alle, aber auch das System der Nervenknotten, sind das körperliche Korrelat zum in uns wirkenden Spiegel der Erinnerungen (Linie A, Abb. 102).

So beginnt alles, was die menschliche Intelligenz bedingt, mit der Empfänglichkeit für Sinneseindrücke, welche dann durch den Verstand verarbeitet werden und sich weiter in Form der Erinnerungen an einer Art inneren Grenze des menschlichen Bewusstseins ansammeln. Diese verläuft längs dem Rückgrat und biegt im Bogen in die Region des Zwerchfells ab. Diese Grenze, sagt Rudolf Steiner, „bekommen Sie, wenn Sie alle Nervenendigungen und alle Ganglien verbinden.“ Sie erinnert irgendwie an ein „Sieb“, durch dessen „Löcher“ von der einen Seite her der Wille einsickert (von unten) und von der anderen Seite (von oben) die Intelligenz. Und Rudolf Steiner fährt fort: „Sie bekommen in der Mitte das Gemüt, die *Fühlsphäre*. Denn alles das, was zum Fühlen gehört, ist eigentlich halb Wille und halb Intelligenz. Der Wille drängt von unten, die Intelligenz von oben: das gibt das Fühlen. Im Fühlen ist immer traumhaft auf der einen Seite die Intelligenz, auf der anderen Seite schlafend der Wille darinnen.“ Sie erinnert irgendwie an ein „Sieb“, durch dessen „Löcher“ von der einen Seite her der Wille einsickert (von unten) und von der anderen Seite (von oben) die Intelligenz. Und Rudolf Steiner fährt fort: „Sie bekommen in der Mitte das Gemüt, die *Fühlsphäre*. Denn alles das, was zum Fühlen gehört, ist eigentlich halb Wille und halb Intelligenz. Der Wille drängt von unten, die Intelligenz von oben: das gibt das Fühlen. Im Fühlen ist immer traumhaft auf der einen Seite die Intelligenz, auf der anderen Seite schlafend der Wille darinnen.“ (GA.194, 7.12.1919.)

Vom Gesagten ausgehend, kann man zur Schlussfolgerung gelangen, dass das alltägliche „ich“, dessen Inhalt aus den Erinnerungen gebildet wird, ständig die Tendenz besitzt, sein schattengleiches Sein in Erlebnisse zu verdichten, ihm das Wesen von Gefühlen zu verleihen, in Verbindung mit dem rhythmischen System, mit dem Ätherleib zu bringen, und deshalb kann in ihm der Grundstein zur Synthese von Bewusstsein und Sein gelegt werden. Schon im niedrigeren „ich“ gilt es die Synthese von Wissenschaft, Religion und Kunst anzustreben.

* * *

Die zweite Grenze wird dem Menschenwesen, das in der seelisch-geistigen äußeren Umgebung „schwimmt“, seitens seiner Sinneswahrnehmungen gesetzt (Linie B, Abb. 102). Die Philosophen empfinden sie als Grenze der Erkenntnis. Sie ist in

der menschlichen Aura tatsächlich sichtbar. Mit dem gesamten Inhalt des Seelenlebens, der aus Wahrnehmungen, Gefühlen, Willensäußerungen sowie Erinnerungsbildern besteht (grün, gelb, Abb. 102), stößt der Mensch, der vom Zentrum des Ich nach außen geht, auf eine Grenze, die ihn innerhalb der sinnlichen Welt festhält. Sie beginnt im Gebiet des Kopfs (lila, ins Grüne übergehend), und geht unten in die innere Grenze über. Ihre Existenz geht nicht auf den Menschen, sondern aufs Universum zurück. Indem er sinnlich wahrnimmt und abstrakt denkt, erlebt der Mensch an dieser Grenze das Nichts und beginnt daher Begriffe zu erfinden, die bar jedes Inhalts sind: Materie, Atom, Kraft usw.

Diese Grenze kann man überschreiten, doch erst wenn man eine bestimmte Metamorphose durchlaufen hat, und zwar jene, welche unsere siebengliedrigen Zyklen des Denkens bewirken. Um die Grenze des verstandesmäßigen Denkens aufzuheben, ist die anschauende Urteilskraft unabdingbar. Sie ist fähig, die Lemniskate des morphologischen Denkens zu öffnen. Rudolf Steiner sagt zu Abb. 102: „Was ich hier so zeichne als offene Schleifenlinie, das ist nicht bloß etwas Ausgedachtes, das ist etwas, was Sie tatsächlich wie ein- und auslaufende (in die Aura; d.Verf.) Blitze in einer sanften, aber sehr langsamen Bewegung als Ausdruck des Verhältnisses des Menschen zum Universum sehen können. Die Strömungen des Universums nähern sich fortwährend dem Menschen; er zieht sie an, sie verschlingen sich in seiner Nähe und gehen wieder heraus.“ (GA.183, 18.8.1918.) Diese Strömungen begrüßen den Menschen gewissermaßen, indem sie in seiner Aura wirbeln, sein Verhältnis zum geistigen Universum bedingend; andererseits tritt hinter dem Spiegel der Erinnerungen an den Menschen der Weltenwille heran.

Eine solche Gestalt, oder eine solche *Form des Seins und Bewusstseins*, erwarb das Verhältnis zwischen Gott dem Vater und Gott dem Geist, durch das das Werden unseres Evolutionszyklus bedingt war. Ihre Welten-Impulse berühren sich auf die geschilderte Art und Weise im Menschen. Der Mensch vermittelt ihre Berührungen und wird dadurch zum Ich-Wesen.

Die Welteneinflüsse des Willens und des Geistes erreichen den Menschen nicht einfach – sie bilden ihn. Die auf Abb. 102 dargestellten geöffneten Lemniskaten identifizieren ihre geschlossenen Schlaufen mit den oberen Schlaufen unserer Denklemniskaten. Mit der Bewegung auf die innere Grenze zu stülpen unsere Denklemniskaten einen ihrer Teile ins Innere des anderen um (was auf Abb. 102 ebenfalls gezeigt wird); so entsteht der Effekt der Widerspiegelung der Erinnerungen (Abb. 103).

In dem Maße, wie der Mensch die höheren Stufen des Bewusstseins erlangt (des imaginativen u.a.), kann er mit seinem Ich nach in den geöffneten Teil der Weltenlemniskate eingehen, ihre Strahlen nach eigenem Ermessen *kreuzen* und übersinnliche Objekte wahrzunehmen beginnen. Eine schwierigere Einweihungsaufgabe ist das Entfalten und Öffnen der unteren Lemniskaten.

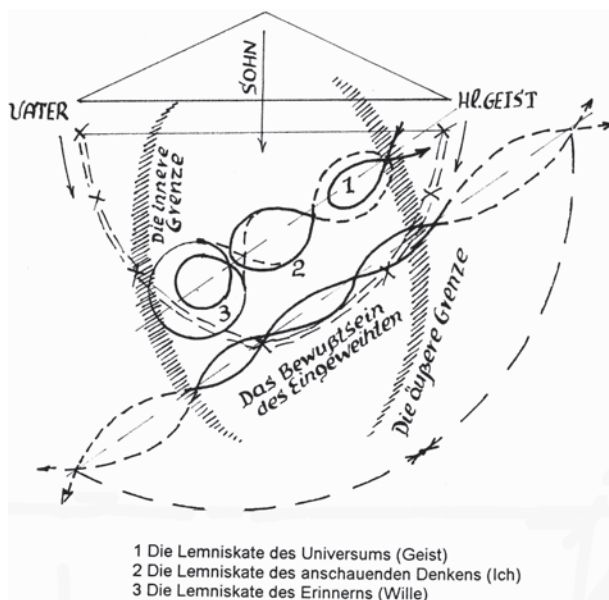


Abbildung 103

Doch wenn der Mensch, schon auf dem Wege der Einweihung, die drei höheren Bewusstseinszustände meistert, beginnt sein Ich in den Metamorphosen des Universums individuell zu leben. Dann eröffnen sich ihm, wie auf Abb. 103 dargestellt, hinter der äußeren Grenze Imaginationen (A), in denen er zu denken anfängt; hinter der inneren Grenze beherrscht er die Inspirationen (B). Die Synthese der einen und der anderen führt zu den Intuitionen (C) hinauf, in denen „alles in allem“ erworben wird.

Die Vereinigung der drei Lemniskaten zu einem einheitlichen Entwicklungsprozess kann der Mensch in sich kraft des Christus-Impulses vollziehen, wenn er das starke alltägliche „ich“ zum Opfer bringt. Seine Verstärkung ist freilich nur dann möglich, wenn die beiden erwähnten Grenzen vorhanden sind. Ohne sie würden die geistigen Kräfte des Universum durch uns hindurch verlaufen, und wir wären genau wie die Tiere außerstande, sie individuell bewusst zu machen.

Der physische Leib des Tieres ist voll und ganz in den Strom der kosmischen Kräfte eingebettet und bildet sich in diesem unter dem Einfluss des gruppenhaften, artenhaften „Ich“, das auf astraler Ebene vorhanden ist. Durch Wirken von oben führt es diese Ströme in eine bestimmte physisch-materielle Form zusammen, „drückt“ wie eine Art Klischee die Formen-Einzelwesen „ab“, doch wenn es von ihnen abrückt, lösen sie sich schlicht und einfach auf. Auf ähnliche Weise entstehen auch die Pflanzen. Die Besonderheit der menschlichen Entwicklung besteht darin, dass der Mensch in den kosmischen Strömen, welche die Erde umspülen, sich vertikal erhebt und sich von ihnen emanzipiert. Er „erhebt sich“ gewissermaßen mit seinem Kopf über sie, weswegen er in ihm auch schneller stirbt als in den anderen Körperteilen. Doch während der eine Kopf stirbt, reift in den Gliedmaßen ein anderer Kopf für die nächste Inkarnation. Der ganze Mensch ist im Grunde nichts weiter als ein Kopf, der eine unablässige Metamorphose seiner Formen erlebt.

Auf Erden inkarniert der Mensch nur mit seinem Kopfgebilde wirklich, und dabei führt er sein höheres Ich von der astralen auf die ätherisch-physische Ebene herab. Eine solche Entwicklung ist mit einem großen Risiko verbunden. Der Mensch

steigt in Wahrheit auf einer nach unten führenden Leiter nach oben, und sein Schicksal hängt davon ab, ob er rascher nach oben gelangen kann, als die Leiter nach unten führt, d.h. ob es ihm gelingt, die Früchte der Wahrnehmung und Reflexion zur Umgestaltung des Denkkorgans zu einem Organ der ideellen Wahrnehmung auszunützen, ehe sie seine ätherisch-physische Natur erschöpfen und zerstören.

Unter der Rettung des Menschen versteht man im Esoterismus eigentlich die Notwendigkeit, die beiden beschriebenen Grenzen der Seele zu überschreiten. Das anschauende Denken beginnt mit der Liebe zum Objekt der Erkenntnis, welche die Identifizierung mit diesem ermöglicht. Die äußere Grenze hilft uns, diese Liebe zu entwickeln. Wir könnten nicht lieben, wenn wir stets mit den Dingen verschmelzen, ohne uns vorher zu individualisieren. Doch wenn die Kraft der Liebe im Ich-Menschen erwächst, kann man ihr „Diesseitiges“, wie auch das Denken, in einem bestimmten Moment aufheben. Und dann überschreiten wir die äußere Grenze.

Die äußere „Grenze der Liebe“ bringen wir aus unserer vorgeburtlichen Existenz mit uns, aber auch die innere Grenze der Erinnerung. Rudolf Steiner gibt dazu folgende Erklärung. Vor der Geburt verweilt der Mensch in voller Einheit mit den Göttlichen Hierarchien und vergisst sich selbst. Auf der Erde kommt er zu sich, wobei er sich auf sein Inneres konzentriert und dadurch gewissermaßen den Hierarchien entsagt. – Dies alles ist derselbe fortdauernde Prozess des Sündenfalls im Paradies. Doch die Kräfte unserer Verbindung mit den Hierarchien bleiben in uns. Dies sind die moralischen Kräfte, die Liebeskräfte (vgl. GA.218, 9.12.1922). In Gestalt des Großen Hüters der Schwelle erwarten sie uns an der äußeren Grenze. Der Nachklang unserer Befreiung von den Hierarchien, unseres Zu-Sich-Kommens, ist die Erinnerung. Sie erstreckt sich über die Schwelle der Geburt hinaus, weil der Mensch die Erfahrung der „Existenz für sich“, der Absonderung, bereits auf dem Weg zur Verkörperung zu machen beginnt.

Schon im Schoß der Hierarchien keimt im Menschen der Wunsch, in der Welt des Andersseins einem seelisch-geistigen Widerstand gegen sich selbst zu begegnen. Darum hat Gott auch die Existenz der luziferischen Wesen gewollt. Dieser Wille vereinte sich im Verlauf der Evolution mit dem Zurückbleiben der Substanzen des Andersseins, was das Zurückbleiben der Wesen aus der Hierarchie der Engel nach sich zog. Ein Teil von ihnen vermochte beim Übergang aus dem Äon des Mondes zum Äon der Erde in sich keine genügende Kraft des Ich zu entwickeln, wie sie den jetzigen Engeln eigen ist. In ihnen entstand der Eigenwille, was von der göttlichen Welt als Schwere erlebt wurde; sie zog die luziferischen Engel zur Astralität hin, die besonders stark mit den Prozessen der Materialisierung verbunden ist. So bildete sich eine „erste Sperre“ heraus, die jeder gegenwärtige Mensch in Gestalt des Spiegels der Erinnerung in sich trägt.

Die luziferischen Geister streben – freilich auf ihre Manier – ebenfalls nach geistigen Höhen. Auf der Suche nach einem Ausgang aus der Sackgasse, die darin bestand, dass sie gezwungen waren, in der widergespiegelten Welt zu leben, haben sie gewissermaßen die Sinnesorgane des Menschen nach außen, in die sinnliche

Welt, „durchstochen“, in der Hoffnung, mittels des Menschen durch die äußere Grenze in die geistige Welt vorzustoßen. Doch dies führte zu einer noch größeren Vergrößerung der Astralität, ihrer Individualisierung im Menschen sowie zu einer fortschreitenden Materialisierung, was die ahrimanischen Wesen zur Erscheinung rief – die Antipoden der luziferischen Wesen. Die ahrimanischen Wesen haben die äußere Grenze undurchdringlich gemacht – der Mensch blieb innerhalb der Sinneswahrnehmungen eingeschlossen –, sie selbst aber strebten zusammen mit den Wahrnehmungen und dem abstrakten Denken des Menschen zur inneren Grenze. An dieser Grenze stießen sie jedoch auf den Eigenwillen Luzifers, der sie widerspiegelt. *)

Der Mensch stellt in dieser Konstellation wahrlich ein zweifaches Wesen dar. Er steht oben im Verhältnis zur Welt der kosmischen Gedanken, unten zu derjenigen des kosmischen Willens. Doch auf dem Weg zur einen wie zur anderen trifft er Luzifer und Ahriman. Dabei möchte „Ahriman... fortwährend den Menschen ganz zum Kopfe machen. Luzifer möchte fortwährend dem Menschen den Kopf abschlagen, dass er gar nicht denken kann, dass alles auf dem Umwege durch das Herz in Wärme herausströmt, dass er ganz überfließt von Weltenliebe und ausfließt in die Welt als Weltenliebe, als ein kosmisch-schwärmerisches Wesen ausfließt“ (GA.205, 3.7.1921), d.h. er sich selbst als Ich verliert.

Auf eine solche verführerische und – weil auch Christus uns auf dem Weg der Liebe führt – schwer erkennbare Weise streben die luziferischen Wesen danach, die ahrimanische Sperre zu umgehen. Sie versuchen, sich durch uns in den Väterlichen Kosmos der Liebe zu ergießen und uns dabei in die alten Zustände zurückzustoßen, als wir noch Monaden waren, die keinerlei Züge des Individuellen besaßen. Ahriman seinerseits ist bestrebt, unser Denken des Elements des Willens zu berauben, so dass uns nur noch die Gedankenschatten bleiben, die sich nach den Gesetzen der formalen Logik verbinden. Dies führt uns dazu, dass wir im Denken das individuelle Prinzip einbüßen. Und wenn die Ziele Ahrimans bei uns großen Erfolg hätten, würden wir „mit einem geradezu übertriebenen, instinktiv ausgebildeten Gedanken im Moment des Todes ankommen. Aber den könnten wir Menschen nicht halten, diesen Gedanken, und Ahriman könnte sich seiner bemächtigen und ihn einfügen der übrigen Welt, so dass dieser Gedanke in der übrigen Welt weiterwirkte“ und die Erde durch solche Gedanken immer mehr konsolidiert wäre, was ihr bei der Metamorphose ins Jupiter-Äon im Wege stehen würde. (Ebenda.) Es gilt zu bemerken, dass fast alle Faktoren der zeitgenössischen Zivilisation im Geist der erwähnten Ziele Ahrimans wirken – und der Mensch wird in seinem Gehirnsystem immer mehr sklerotisiert. Und das sich luziferisierende kirchliche Christentum vollendet die Sache von der anderen Seite her.

Während die Göttlichen Hierarchien das Treiben der luziferischen und ahrimanischen Wesen zuließen, damit der Mensch ein eigenes seelisch-geistiges Leben er-

*) All diese Prozesse gehören nur zum Erdäon.

werben und frei werden konnte, stellten sie ihnen gleichzeitig im Menschen die Metamorphose des Stoffwechsel-Gliedmaßen-Systems zum Kopf- und Nervensystem entgegen. Diese Metamorphose wirkt von Inkarnation zu Inkarnation. Da die Individualisierung des Menschen immer intensiver vor sich geht, entsteht die Notwendigkeit, schon im Lauf einer einzelnen Inkarnation mit eigenen Kräften etwas im Geiste dieser Metamorphose zu unternehmen. Jene Lemniskaten, die *unbewusst geöffnet* bleiben (Abb. 102, Linie B; Abb. 103), muss er mit der anschauenden Kraft des Denkens schließen und so selbst, kraft seines eigenen Ich – und nicht kraft Luzifer in ihm –, die Schwelle der übersinnlichen Welt überschreiten. Was jedoch die Erinnerungen betrifft, so muss man ihre Lemniskaten zu dem System entfalten, das auf Abb. 94 dargestellt ist: es gilt die Arbeit an ihrer inneren Schlaufe bewusst zu machen.

Wollen wir jetzt, von den angestellten Betrachtungen und der von Rudolf Steiner angeführten Abbildung ausgehend, all dies in einem Bild synthetisch darstellen, so kann dies das auf Abb. 104 gezeigte Aussehen haben. Wie auch andere unserer Abbildungen ist diese ein Schema-Symbol; das Symbol jedoch ist nach Ansicht des Dichters, Symbolisten und Denkers Andrej Belyj ein „*Bild des Geistes in der Seele*“, d.h. es drückt ganz konkrete übersinnliche Realien aus.

Die Abbildung veranschaulicht uns die Wege der Verschiebung der Grenzen der Erkenntnis noch *vor* dem Eintreten der übersinnlichen Erfahrung. Diese Verschiebung erfolgt aufgrund der wachsenden Kraft des Ich-Bewusstseins, das die gesamte Struktur des seelischen Lebens qualitativ verändern, eine einzigartige *Praxis* der Wiedervereinigung der gnoseologischen und der ontologischen Seite des Bewusstseins verwirklichen kann. Auf Abb. 104 wird dies mit Hilfe zweier Lemniskaten gezeigt, die wiedervereinigt werden müssen. Dann gesellt sich ihnen noch eine dritte Lemniskate hinzu, die wir die „ethische“ nennen wollen.

Vieles in der menschlichen Ethik ist mit der inneren Grenze der Seele verbunden, mit dem, was auf deren anderer Seite vorhanden ist. Diese Sphäre bewahrt in sich die frühere Erfahrung des Übergangs vom Tiermenschen zum Menschen. Bildlich ausgedrückt kann man sagen, dass wir die Geschichte unseres Sündenfalls dorthin tragen. Gleichzeitig vollzog sich in jener Sphäre auch die noch ältere Entwicklung des Menschen als göttliche Schöpfung. Stößt man genügend weit in diese Sphäre vor, kann man zu den wahren Göttern gelangen – den Schöpfern des Menschen. Mit der Praxis dieses Weges setzte man sich bei den chthonischen Mysterium des Altertums auseinander. Zu den wahren Göttern kann man auch hinter dem äußeren Vorhang der Seele gelangen. In diesem Sinne bedeuten Unterbewusstsein und Überbewusstsein ein und dasselbe. Doch die Sphäre des Unterbewusstseins, die sich unmittelbar hinter dem inneren Vorhang der Seele verbirgt, ist dunkel. Mit einem schwachen Bewusstsein tritt man dort besser nicht ein. Einigen Mystikern, sagt Rudolf Steiner, ist es gelungen, das normale Bewusstsein dermaßen zu „durchlöchern“, zu korrumpieren, dass sie den Wall des Gedächtnisses überwandern und in

diese Sphäre eindringen. Das Ergebnis einer solchen Operation war dann oft die Unterjochung der Seele durch Luzifer.

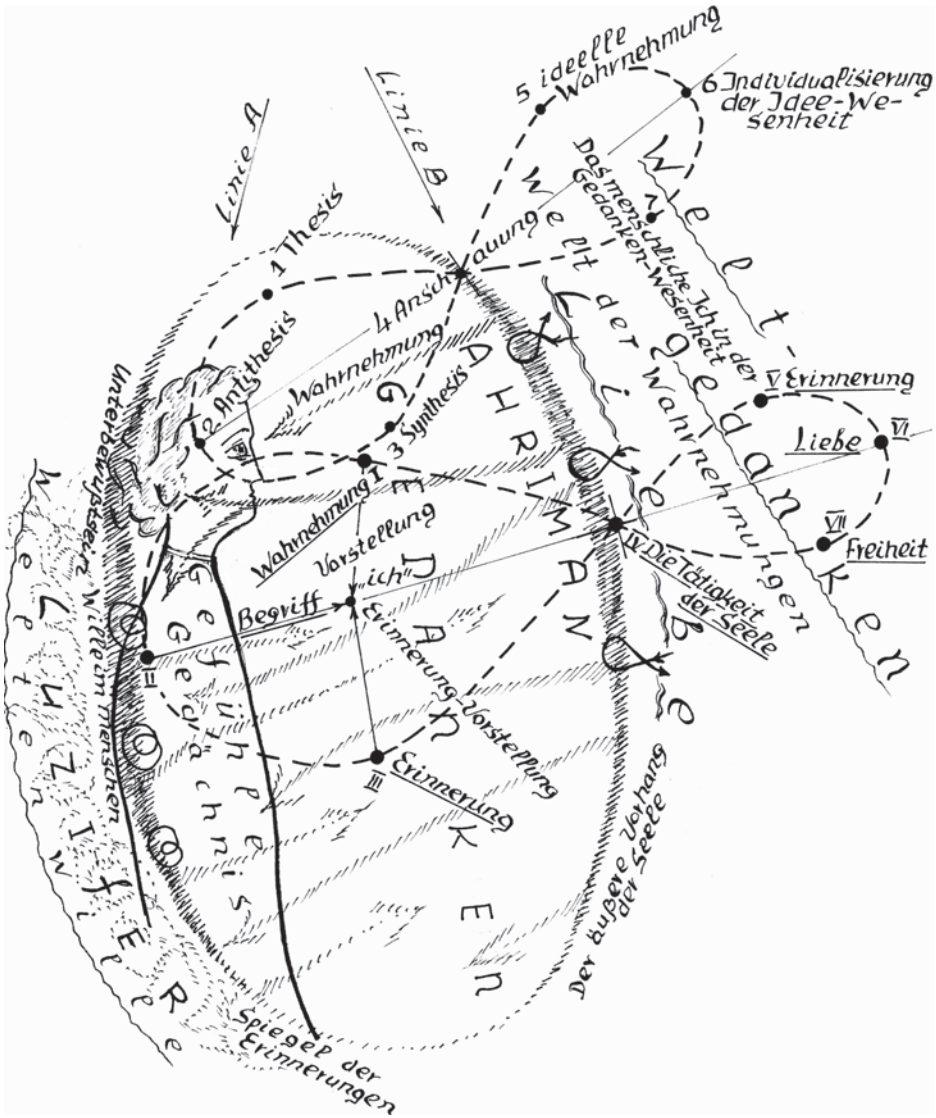


Abbildung 104

Die Überführung der geistig-biologischen Phase der Evolution in die geistig-individuelle erlaubt es dem Menschen, auf normalem Wege den dunklen Teil des Unterbewusstseins zu erhellen, zu veredeln. Wie dies geschieht, wird beim Studium des neunten Kapitels der „Philosophie der Freiheit“ im Detail gezeigt werden. Die

Sphäre der seelischen Ontogenese sieht man übersinnlich bei der Betrachtung der menschlichen Aura im Profil von links, d.h. nicht auf dem Hintergrund physischer Kräfte. Dann erschließt sich der übersinnlichen Beobachtung das Wirken der seelischen Kräfte im Menschen auf dem Hintergrund der Ätherkräfte.

Um seine Sicht des Menschen auf diese Weise zu verändern, braucht man große geistige Regsamkeit. Die Hauptschwierigkeit ist hier die Verwurzelung des Bewusstseins im dreidimensionalen Raum. Bei der Befreiung des Bewusstseins von den räumlichen Vorstellungen hilft ihre sinnlich-übersinnliche Interpretation, vor allem das Verständnis dessen, dass der siebengliedrige Mensch, wie er auf Abb. 89 dargestellt wurde, die Realität des dreidimensionalen Raums ist. Der Abbildung können wir entnehmen, wie das seelische Leben dadurch aufleuchtet, dass der Strom seiner Kräfte im Menschen gewissermaßen „senkrecht“ zu den Kräften des Astralleibs, des Ätherleibs und des physischen Leibs zu wirken beginnt. Wir haben schon früher hervorgehoben, dass das Wirken dieser Kräfte auch in der Aura der Erde eine analoge Richtung hat. Sucht man nun aber den Urquell dieser ihrer Orientierung, so ist dies die ursprüngliche und alles bestimmende Weltenkonstellation der Göttlichen Dreieinigkeit in der Entwicklung – die drei Strahlen ihrer Kräfte. Der siebengliedrige Mensch, welcher sich durch ihr Wirken herausgebildet hat, ist ja *das reale Sein* des dreidimensionalen Raums, *die irdische Verkörperung der Trinität*.

Um die abstrakte Idee des Raums (das cartesianische Koordinatensystem) zu überwinden, muss man sich vorstellen, dass das innere Seelische zu einer Art äußerem wird; man muss eine schwierige *seelische Umkehr* seines Standpunkts (und Bewusstseins) vollziehen, damit das, was in einem Fall die äußere Grenze der Seele war (Linie A, Abb. 102), zur inneren Grenze wird. Dies heißt denn auch, die Aura des Menschen nicht von rechts, sondern von links zu betrachten. Rudolf Steiner vermittelt ein imaginatives Bild auch dessen, was wir jetzt darlegen wollen (Abb. 105). In ihm erkennen wir all das, was auf Erden die dunklen „Provinzen“ der Seele ausmacht, als Sphären der Seelenwelt (astrale Ebene, Kamaloka), die der Mensch nach dem Tod durchläuft. Sie sind von Rudolf Steiner in seiner „Theosophie“ beschrieben worden (GA.9). Nach dem Tode stehen sie als Äußeres vor dem Menschen.

Wenn wir geboren werden, „stülpen“ wir uns nach innen um und tragen so die planetarische Seelenwelt im Verlauf des irdischen Lebens in uns. In ihr ist die Erfahrung aller vorhergehenden Verkörperungen enthalten, und sie gibt auch „Material“ für den Bau der dreigliedrigen individuellen Seele. Das erste, was, von dort kommend, in unseren Empfindungen und Gefühlen intensiv zutage tritt, ist das „Seelenleben“ (lila). Hinter ihm folgt die „tätige Seelenkraft“ (orange).

Das auf Abb. 105 lila und orange Dargestellte ist dasselbe, was auf Abb. 102 ebenfalls orange dargestellt worden ist; teils kann man auch das dort violett Dargestellte dazu zählen. Auf Abb. 102 treffen wir die innere Grenze der Erinnerung. Betrachten wir die Aura von links, so sehen wir anstelle dieser Grenze (oder auch die-

selbe Grenze, aber anders) die Grenze des Seelenleibs. Er wirkt im Menschen in der Richtung von vorne nach hinten (Abb. 89), wenn man auf die Aura von rechts schaut, und in entgegengesetzter Richtung, wenn man von links schaut. Im letzteren Fall eröffnet sich hinter dem Seelenleib die Sphäre der Empfindungsseele (gelb, grün, blau, Abb. 105) – die Sphäre der Wünsche, der Begierden, der Vergnügen, der Missvergnügen etc.

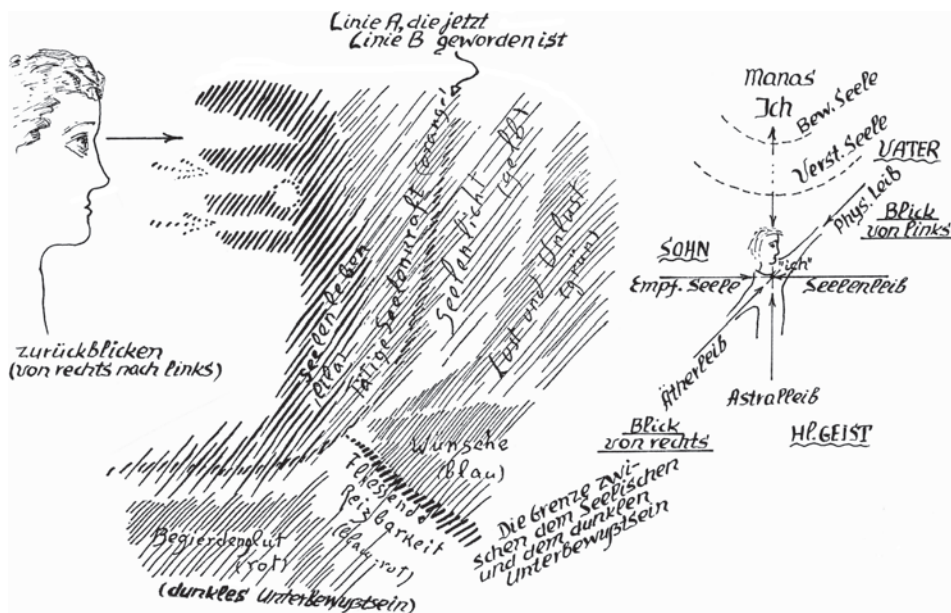


Abbildung 105 (GA. 183, S. 105)

So sieht sich der Mensch auf seinem kulturell-historischen Entwicklungsweg, in seiner seelischen Ontogenese beim *Rückblick* auf sein früheres Werden gewissermaßen von Angesicht zu Angesicht seinem eigenen dunklen Unterbewusstsein gegenüber (auf den Abb. 102 und 105 ist dies rot und blau-rot gekennzeichnet) und beginnt die bewusste Auseinandersetzung mit ihm – mit den negativen Folgen seines Sündenfalls.

Das seelische Leben tritt auf vorseלבstbewusster Stufe in uns ein; wenn es die Sinnesorgane ergreift, wird es bloß individuell bewusst: anfangs dank den inneren Wahrnehmungen, doch dann wird es durch das „ich“ ergriffen, erhebt sich über den siebengliedrigen Menschen des Raums *) und nimmt die Form der Siebengliedrigkeit der drei Seelen, des dreieinigen Geistes und des höheren Ich an. Mit dieser Siebengliedrigkeit hat es der Mensch in erster Linie zu tun, wenn er den Weg der individuellen Evolution betritt, den Weg, der zur Freiheit führt.

*) Begonnen bei der Verstandesseele, lebt der Mensch auch auf Erden außerhalb des dreidimensionalen Raums.

5. Die Erinnerungen außerhalb des physischen Leibes

In der Vorlesung vom 25.8 1918 (GA.183) führt Rudolf Steiner (zusätzlich zu der von uns als Nr. 102 dargestellten) noch eine Abb. an, die uns besser verstehen hilft, was mit unseren Erinnerungen in der oberen Schlaufe der Lemniskate vor sich geht, die wir auf Abb. 94 vor uns haben. Gewöhnlich geraten wir in jene Sphäre, wenn wir einschlafen, oder nach dem Tode, kurz gesagt, wenn wir den physischen Leib verlassen. Doch wenn wir unser Bewusstsein metamorphosieren, streben wir danach, dies im wachen Leben zu tun.

Zu dieser Abbildung sagt Rudolf Steiner: „Sie richten Ihre Sinne nach außen (blau und Pfeile von unten nach oben). Da finden Sie durch Ihre Sinne die Außenwelt als eine sinnenfällige ausgebreitet. ... Sie sehen das, was sich innen hier hineinneigt. Nun folgt die schwierige Vorstellung, auf die ich aber schon kommen muss. Alles das, was Sie da anschauen, zeigt sich Ihnen von innen.“ Dies ist in dem Sinne zu verstehen, dass wir nicht fähig sind, das von der anderen Seite Wahrgenommene bewusst zu erfassen. Dies gelingt uns nur, wenn wir mit dem Astralleib und dem Ich den physischen Leib verlassen.

Dann werden wir alles, was wir erleben, wenn wir sehen, riechen, hören, von der anderen Seite anschauen (obere Pfeile). Uns wird sich dann erschließen, was wir normalerweise im Zustand zwischen Tod und Neugeburt erleben, und zwar namentlich die ganze vorausgegangene Evolution der Welt. Wir finden sie dann in uns, als *Inhalt unseres Gedächtnisses* (rot oben). Bei einer solchen Erinnerung wirken die Gesetze nicht der sinnlichen Welt der Wahrnehmungen, sondern der übersinnlichen.

Um zu jenen Erinnerungen zu gelangen, muss man die an der inneren Grenze des Gedächtnisses nach innen gestülpten Lemniskatenteile entfalten, in denen die große Weltenerinnerung in unsere irdischen Erinnerungen der gegebenen Inkarnati-



Abbildung 106 (GA. 183, S. 85)

on „gestülpt“ ist, die von der Erfahrung der Wahrnehmungen und des Denkens abhängen. Tun wir dies (wie auf Abb. 104 dargestellt ist), treten wir aus unserem eigenen Leib heraus, verlassen den dreidimensionalen Raum und treten dort ein, wo die verfllossene Zeit zum Raum geworden ist. Statt „drinnen“ und „draußen“ erleben wir „vor“ und „nach“ im Gestalt von Bildern der vergangenen Existenz, der Evolution, als deren Ergebnis alle unsere drei Leiber entstanden sind. Der Mensch als Mikrokosmos „stülpt“ sich, indem er auf die andere Seite der Sinneswahrnehmungen hinaustritt, um und erlebt seine eigenen Sinnesorgane als vom gesamten Tierkreis gebildet und sich bis zu seinen geistigen Höhen erstreckend. Das ganze in diesem Fall vor dem Menschen stehende Bild glänzt und strahlt im astralen Licht und bringt die Erkenntnis der Urphänomene des seelischen Lebens sowie auch der Evolution der Welt. Und all dies erlebt der Mensch in seinem astralen (d.h. sternenhafte!) Leib (siehe GA.153, 9.4.1914).

Die gegenseitige Beziehung der Mikro- und Makroseiten der irdischen Inkarnation wird so verwirklicht, dass sich das zwölfgliedrige makrokosmische System der Sinnesorgane bei der Verkörperung des Menschen zur Lemniskate „gebogen“ wird. Bei unseren methodologischen Betrachtungen ist die zwölfgliedrige Metamorphose ein neues Phänomen. Wir können dieses aus Raumgründen nicht voll erforschen und wollen deshalb nur einige seiner Gesetzmäßigkeiten betrachten. Das höchste Urphänomen dieser Metamorphose ist die planetare Verkörperung, die aus Pralaya und Manvantara besteht. Ersteres ist fünfgliedrig, letzteres siebengliedrig. So erhalten wir eine universale Zwölfgliedrigkeit, die sich zweifach offenbart: 1) Als zwölfgliedrigen Kreis (Kreislauf oder System) mit einem dreizehnten, systembildenden Element (Prinzip) im Zentrum; 2) Als Lemniskate, deren obere Schlaufe fünf Elemente aufweist und die untere sieben. Mit dieser unteren, siebengliedrigen Schlaufe, die selbst eine Lemniskate ist, befassen wir uns ja gerade, doch die ganze zwölfgliedrige Lemniskate hat mit der siebengliedrigen lediglich das Verhältnis zwischen dem „inneren“ und dem „äußeren“ gemeinsam; in ihr wirkt auch das Prinzip der Umstülpung, doch in ihr gibt es keine metamorphosenhafte Entwicklung von Element zu Element. Ihre obere und untere Schlaufe verhalten sich zueinander auf Makroebene wie das Wesen und die Erscheinung des Ganzen; auf Mikroebene meist wie das Innere und das Äußere. Gemäß diesem zweiten Prinzip ist auch im Menschen das System der zwölf Sinne geformt. Sieben davon erscheint der Makrokosmos von außen, die fünf anderen trägt der Mensch in seinem Inneren; sie bedingen in ihm das allgemeine Gefühl der Existenz in der sinnlichen Welt, doch werden sie jeder für sich einzeln vorderhand recht schwach bewusst – dies sind die Sinne des Lebens, der Bewegung etc. Ihr Wirken in uns bleibt halbinstinktiv.

Da in der Psychosophie die Verbindung des Systems der Sinneswahrnehmungen mit dem System der Tierkreises verfolgt wird, kann man von den sieben äußeren Sinnen als von den „Tagessinnen“ und von den fünf inneren als von den „Nachtsin-

nen“ sprechen (Abb. 107).*) Gerade die inneren, „nächtlichen“ Sinneswahrnehmungen befinden sich hinter dem Spiegel der Erinnerungen (Abb. 106, blau unten). Von ihnen hängt – wiederholen wir dies – das allgemeine Gefühl der Existenz ab, und im Übersinnlichen sind sie mit dem Geheimnis des Lebens verbunden. Zu ihrer übersinnlichen Realität durch die innere Grenze der Seele vorzudringen, haben christliche Mystiker versucht (und versuchen es weiterhin), und für viele von ihnen endete dieser Versuch mit einer psychischen Katastrophe. Sicherer ist der Weg, auf dem man anfangs hinter die äußeren, die „Tages“-Sinneswahrnehmungen hinübertritt und dann, schon „auf jener“ Seite, nachdem man die Verbindung mit dem höheren Ich gestärkt hat, *hinter* die inneren Sinneswahrnehmungen, hinter den Spiegel der Erinnerungen, zu treten versucht, wobei man sich auf dem Tierkreis bewegt. Dann erkennt man das unaussprechliche Geheimnis von Gut und Böse, das mit der Evolution der Welt und des Menschen verbunden ist. Zu all dem gelangt auch, wer den Weg der „Philosophie der Freiheit“ beschreitet. Denn die Tierkreis-konstellation, die den Kreis der kosmischen Wahrnehmungen in die Lemniskate der Sinnesorgane „biegt“, ist die Tierkreisachse Widder-Waage. Diese ist es auch, die den ideal-realistischen Monismus der anthroposophischen Philosophie bedingt. Doch dies ist das Thema künftiger Betrachtungen.

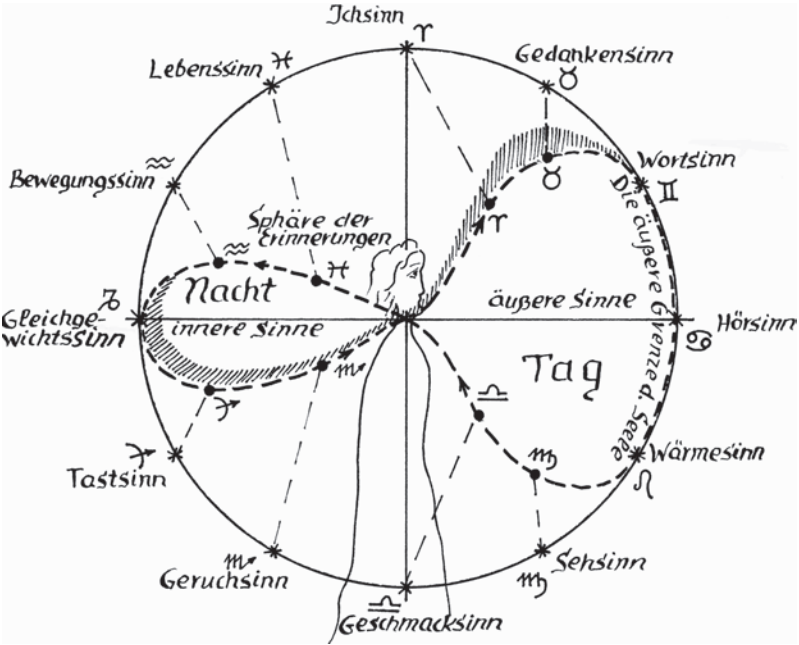


Abbildung 107

*) Dieses Thema wird von uns ausführlicher in unserem Buch „Der dreieinige Mensch des Leibes, der Seele und des Geistes“, Kap. III, entwickelt.

Wenn wir einschlafen, tritt unser Astralleib auf der Lemniskate der Sinneswahrnehmungen in den äußeren geistigen Kosmos hinaus. Und er besteht dann ganz aus den Erinnerungen an die im Verlauf des Tages erlebten Eindrücke. In ihm wallen auch die alten Erinnerungen weiter. Sie alle vereinen sich, indem sie sich im Kosmos nach außen umstülpen, mit den Kräften, die hinter den Naturerscheinungen und -reichen vorhanden sind. „Unsere Seele“, so spricht Rudolf Steiner, „taucht unter ins Innere der Natur mit ihren Erinnerungen während des Schlafens. ... Wenn ich einschlafe, da übergebe ich meine Erinnerungen den Mächten, die im Kristall, die in den Pflanzen, die in allen Naturerscheinungen geistig walten.“ (GA.232, 25.11.1923.) So geht während des Schlafes denn auch alles Moralische in die geistige Welt über und hinterlässt im Weltenäther seine Abdrücke. Diese nutzen dann die Hierarchien als Keime für die Zukunft der Erde. So wird das Karma des Menschen und der Welt gewoben.

Also wird das Subjektive in der Erinnerung später zum Objektiven: zum imaginativen Erinnerungs-Bild. Wir erweisen uns nicht als bloßer Apparat für die Welt, mit dessen Hilfe sie sich an sich erinnert; wir bringen ins Weltengedächtnis viel Neues ein. Dem Menschen gebührt es, ein Gefühl der Verantwortung für seine Erinnerungen zu haben: „Das Erinnern ist keine bloße persönliche Angelegenheit, das Erinnern ist ein Auseinandersetzen mit dem Weltenall.“ (GA.194, 7.12.1919.)

Mit dem Erwachen des Menschen kehren die Erinnerungen in ihn zurück: Die traumhaften Imaginationen der Erinnerungen gehen in seinen physischen sowie seinen Ätherleib ein und fügen sich in die Ordnung der physischen Welt ein. Wir könnten uns nicht erinnern, hätten wir nicht den Traum mit seinen Kräften in den physischen Leib eingebracht. Und diese Kräfte sind wahrhaft gewaltig. Außerhalb des Leibs schauen wir die vergangen Zustände der Welt, und wir schauen sie mit den Augen der Wesenheiten der Dritten Hierarchie. Wir vertiefen uns in die Wirklichkeit ihrer Welt, und wenn wir erwachen, bringen wir sie in unser Ätherleib sowie unseren physischen Leib ein.

Anders verhält es sich mit den Erinnerungen nach dem Tod. Beim Verlassen des physischen Leibs erlebt der Verstorbene einige Tage lang das Panorama des ganzen eben zu Ende gegangenen Lebens. Hier erscheint das, was in der Zeit geschehen ist, in räumlicher Ausdehnung. Wie von einem feurigen Stern, wie Rudolf Steiner sagt, leuchtet uns dann im geistigen Raum die kosmische Weisheit, „die uns aber zuerst zeigt – sie ist in sich ganz beweglich – das, was man ein Erinnerungstableau unseres letzten Erdenlebens nennen könnte“ (GA.153, 13.4.1914). Der Mensch erlebt diesen Stern als seinen Leib, der aus Willenssubstanz besteht; er empfindet ein Gefühl der Dankbarkeit, dass dank diesem Sternen-Leib, der das Geistige seines physischen Leibes ist, er alles in sich aufnehmen kann, was er auf physischer Ebene her-

vorgebracht hat, die Frucht seiner irdischen Inkarnation. Und das, was als Weisheit leuchtet, ist die Tätigkeit, die Regsamkeit des Ätherleibs. (Ebenda.)

Solcher Art ist das Erlebnis der Erinnerungen hinter dem Vorhang der äußeren Sinne, wenn man dort nicht nur mit dem Astral-, sondern auch mit dem Ätherleib eintritt, was man auf dem Wege der Einweihung auch vor dem Augenblick seines Todes tun kann. Doch anfangs hat der Mensch die Aufgabe, bewusst in die Welt der Träume einzugehen. Dann vollzieht sich ein radikaler Wechsel der räumlich-zeitlichen Verhältnisse, und wir nähern uns der praktischen, reellen, nicht nur theoretisch-erkenntnismäßigen Überwindung des Dualismus von Ich und Welt. Indem wir auf der sinnlichen Ebene des Seins das Selbstbewusstsein entwickeln, machen wir diesen Dualismus unvermeidlich. In einem der Notizbücher Rudolf Steiners findet sich eine einfache Formel dieses Dualismus (Abb. 108).

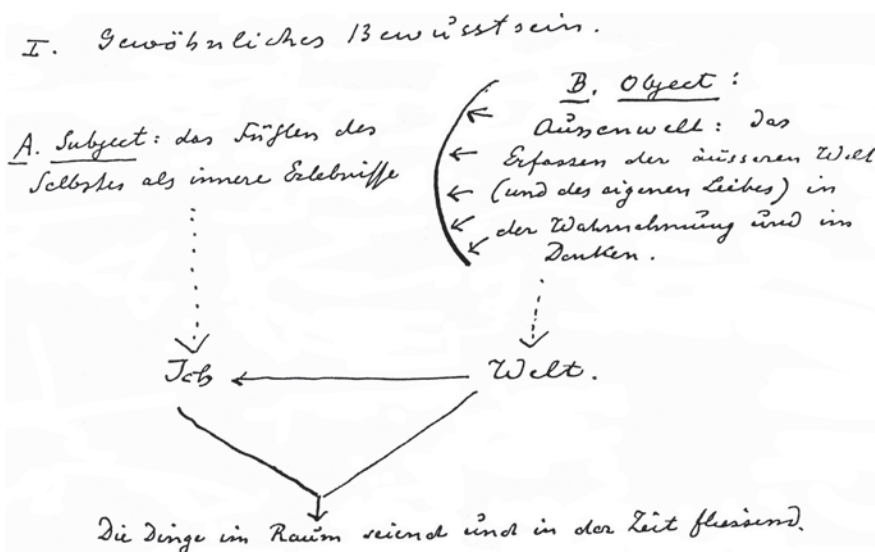


Abbildung 108 (GA. 265, S. 192)

Beim Übergang auf die andere Seite des Seins, in die geistige Welt durch 1) den Vorhang der äußeren Sinne (Objekt), sowie 2) den Vorhang der Bilder der Erinnerungen *wechseln Objekt und Subjekt ihre Position*, doch dabei *erweisen sich beide als Mensch*. In der Rolle des makrokosmischen Subjekts betrachtet er sich dann mit den Augen der Wesen der Dritten Hierarchie – Engel, Erzengel, Archai – als Objekt, das im Prozess der Weltenevolution von deren Beginn bis zur Gegenwart entstanden ist und sich als *Inhalt des (kosmischen) Gedächtnisses* des Subjekts enthüllt. Dieser Inhalt steht dann als Objekt vor dem höheren Ich des Subjekts (Abb. 109).

II. Vorgestelltes Bewusstsein als Imagination seiner selbst

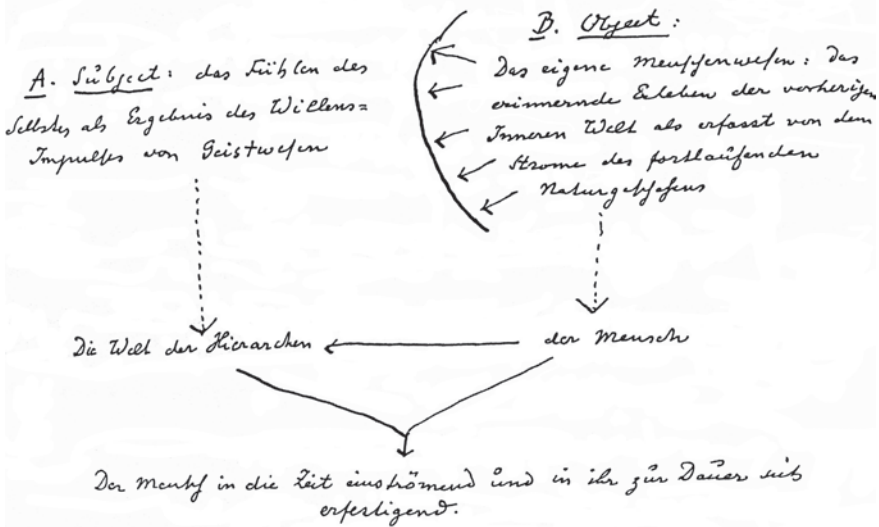


Abbildung 109 (Ibid., S. 193)

Mit Hilfe dieser beiden Abbildungen kann man das Problem des Dualismus endgültig lösen, wenn das auf ihnen Dargestellte zu einer Einheit zusammenführt, was eigentlich auch im geistigen Wesen des Menschen stattfindet (Abb. 110).

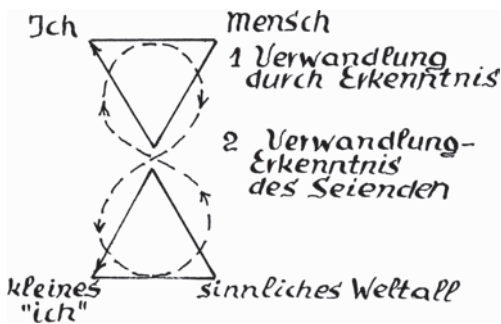


Abbildung 110

Die letzte Abbildung hat, wie auch die beiden vorigen, aus denen sie besteht, ein Verhältnis zur Wissenschaft der Einweihung. Doch nur auf diesem Weg ist die reelle Einheit von Mensch und Welt erreichbar. Wie notwendig das Streben des Menschen nach dieser Einheit ist, hat der russische Schriftsteller und Slawophile K. Aksakow mit folgenden bemerkenswerten Worten ausgedrückt:

Auf eig'ne Art nur kann der Mensch
 Das Große, Höhere begreifen;
 Doch ist's nicht möglich – besser ist's
 Beschränkt, doch aus ganzheitlichem Guss zu sein.

(„Monolog“, 1845)

Ist eben dies nicht auch dasjenige, zu dem letzten Endes auch der Philosoph Immanuel Kant geneigt hat? – Doch dann haben die Menschen um so gewichtigere Gründe, sich der Geisteswissenschaft, der „Philosophie der Freiheit“, zuzuwenden, welche die menschliche Ganzheitlichkeit wiederherstellen, dabei nicht zwingend die Erkenntnis zu opfern, sondern sie auf eine höhere Stufe emporführend. Nicht eine „Vereinfachung“, sondern ein weiteres „Komplizierter-Werden“ des menschlichen Geistes – dies ist der *einzigste Ausweg* für die Zukunft des Menschengeschlechts. Diesen zu verwirklichen, ist in erster Linie die Vorhut der Menschheit verpflichtet – derjenige Teil von ihr, der denkt und dem das Schicksal der Welt am Herzen liegt.

* * *

Der Mensch trägt in sich zugleich das wesenhafte als auch das erkenntnismäßige Prinzip. In jedem davon verläuft seine eigene Entwicklung (die ontologische und die gnoseologische Lemniskate). Die „Philosophie der Freiheit“ hilft, wenn man richtig an sie herantritt, die beiden Prinzipien praktisch zu vereinen. Rudolf Steiner sagt: „Zweierlei ist es, auf das man zunächst hinsehen muss, wenn man die geisteswissenschaftliche Methode ausbilden will. Das erste ist, was sich nach innen zu ergibt als eine notwendige Kraft unseres alltäglichen Seelenlebens und auch unseres gewöhnlichen naturwissenschaftlichen Forschens, nämlich die Erinnerungsfähigkeit oder das Gedächtnis.“ (GA.77a, 27.7.1921.) Das zweite ist die Kraft der Liebe, der Liebe zum Objekt der Erkenntnis, denn wahre Liebe (keine stammhafte, instinktive) kann nur bewusster Art sein. Zu Objekten der Erkenntnis müssen auch die höheren Welten werden, was bereits eine eigene Methode erfordert, die fähig ist, uns vom Leib zu befreien, und uns bei der Überwindung des niedrigeren Gedächtnisses zu helfen, welches das Selbstbewusstsein gibt. Die Liebe als die Kraft der *Selbstbeherrschung* führt uns zu den höheren Stufen der Erkenntnis.

Im Fall der gewöhnlichen, keinen Einweihungscharakter tragenden Entwicklung vereint sich der Mensch mit der höheren Liebe, indem er nach dem Tod die Welt der Reinigung durchläuft, das Kamaloka, wo er sich von allem Niedrigen befreit, mit dem er sich im irdischen Leben gemein gemacht hat. In die Welt des Kamaloka tritt der Mensch ein, nachdem das Panorama des nachtodlichen Anschauens des Lebens verblasst und von den irdischen Erinnerungen in der Seele lediglich ein gewisses Extrakt übrigbleibt. Mit ihm betritt der Mensch die sogenannte „Seelenwelt“, oder die astrale Globe. In dieser Welt durchläuft er sieben Sphären. Im Lauf seines Lebens hat der Mensch die Aufgabe, sich mittels Entwicklung der sieben Tugenden auf diese Sphären vorzubereiten. Dadurch wird der Grund für den Erwerb des *ununterbrochenen* Bewusstseins gelegt, für welches es keine Sprünge vom Sein ins Nichtsein und umgekehrt mehr gibt. Im ununterbrochenen Bewusstsein wird der Mensch ganzheitlich.

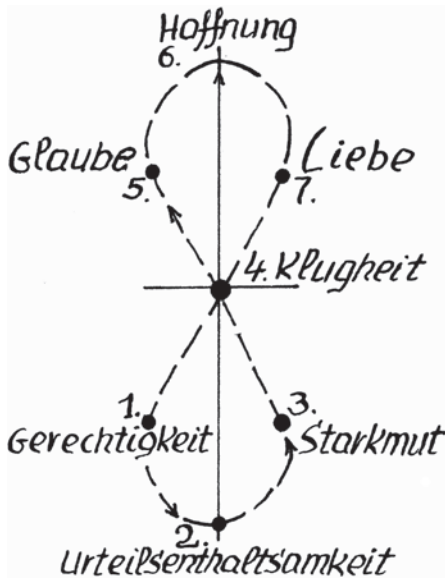


Abbildung 111
Die ethische Lemniskate
(Siehe GA. 88, 2.12.1903)

Die in diesem Fall notwendigen Tugenden bilden ebenfalls ein System – eine *ethische Lemniskate* (Abb. 111), in welcher man die höheren davon entwickeln kann, indem man die niedrigeren metamorphosiert, die aus gewöhnlichen geistigen Anstrengungen entstanden sind.

Im gewöhnlichen Leben ist es üblich, zur Entwicklung gerade der drei höchsten dieser sieben Tugenden aufzufordern, wodurch die Beziehung zu ihnen trivialisiert oder sentimentalisiert wird. Weder der Glaube noch die Hoffnung und erst recht nicht die Liebe sind in ihrem reinen Ausdruck einem Menschen zugänglich, der sich zuvor nicht die Haupttugend des irdischen Äons zu eigen gemacht hat – die Gerechtigkeit (siehe Abb. 33). Sie ist die erste, die der Mensch individuell verinnerlichen und mit deren Hilfe er die Tugenden vergangener Äonen – makrokosmische, die an den drei Leibern des Men-

schens gearbeitet haben – in künftige, über-individuelle umwandeln kann (vgl. Abb. 33).

Die Gerechtigkeit kann sich in den zwischenmenschlichen Beziehungen nur dann entwickeln, wenn die niedrigere Astralität, die in der dreigliedrigen Seele wirkt, bis zu einem gewissen Grade überwunden ist. „Ich muss“, sagt Rudolf Steiner, „mich... zuerst als Sonderwesen fühlen, um gegenüber den Mitmenschen Gerechtigkeit üben zu können“ (GA.88, 2.12.1903). Der Hauptfeind der Gerechtigkeit ist der Kampf ums Dasein, der die erste, dunkelste Zone des Kamalokas und folglich auch des dunklen Unterbewusstseins des auf der Erde lebenden Menschen bildet, wo „die Begierdenglut“ u.a. wurzeln (vgl. Abb. 105).

Als Knoten der Verwandlung erweist sich in der ethischen Lemniskate des Menschen die Klugheit. Ihre umgestaltende Kraft hängt von unserer Fähigkeit ab, beharrlich und ungeachtet aller Fehler eine höhere Entwicklung anzupfeilen. Die Liebe, die wir auf diesem Weg erarbeiten, ermöglicht uns die Entwicklung eines so hohen Grads an *individualisierter* Selbstlosigkeit, dass sie uns beim Überschreiten der Schwelle behütet, in der Welt der Imaginationen, wo unser niedriges „ich“ aufgehoben ist.

Das Vordringen hinter den Spiegel der Erinnerungen erfordert die individuelle Beherrschung einer wahrhaftig bereits göttlichen Kraft der Liebe, und dies zu erlangen ist dem Menschen nicht einfach durch das Aufheben des niedrigeren „ich“ beim

Eintreten in den Zustand des Anschauens vergönnt, sondern mit dem „Sterben in Christus“.

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 7. *Gibt es Grenzen des Erkennens?*

Die Lösung der Frage nach den Grenzen des Erkennens haben wir in den der Methodologie der Geisteswissenschaft gewidmeten Kapiteln bereits in erheblichem Maße vorausgenommen. Doch dort haben wir den Schwerpunkt vor allem auf die übersinnliche Seite der Frage gelegt. Ihre ganzheitliche Betrachtung setzt – und zwar in erster Linie – eine Arbeit auf erkenntnistheoretischer Stufe voraus. Gerade dies wird im ersten Teil der „Philosophie der Freiheit“ vermittelt. Es versteht sich, dass ihr Hauptgegenstand die Gnoseologie der Freiheit des Geistes sowie des Willens ist, doch bereits vom ersten Kapitel an entsteht unterschwellig die Frage nach den Grenzen des Erkennens, weil man die Frage nach dem Ursprung des Denkens stellt. Dadurch erweist der Blick auf die Grenzen des Erkennens als abhängig von der Fähigkeit des Denkens, seinen Charakter zu ändern, und der Fähigkeit des Bewusstseins zur Veränderung seiner Zustände, seiner Stufe. In den vorhergegangenen Kapiteln wurde die selbstgenügsame Realität des Denkens gezeigt und nachgewiesen, dass gerade mit ihm die *eigene* Tätigkeit des Menschen beginnt. Wenn diese nun frei sein kann, darf es keine Grenzen des Erkennens geben. Und jede Errichtung solcher Grenzen ist bloß eine Episode auf dem Weg zur Freiheit. Doch gerade bei solchen „Episoden“ machen die Philosophie und die ganze Weltanschauung des Agnostizismus und der neusten Metaphysik Halt, weil sie sie verabsolutieren.

Im siebten Kapitel wird die Diskussion mit ihnen abermals geführt, doch ihrem Charakter nach ist sie bereits abschließender Art. Laut der Struktur des ersten Teils des Buchs, die wir bei der Betrachtung des Kapitels 6 gezeigt haben (vgl. Abb. 92), stellt Kapitel 7 eine Synthese der Triade (Kapitel 5 -7) der Synthese dar. Ihre siebengliedrigen Zyklen sind klar, einfach, sie und ihre Struktur zu erkennen erfordert keine große Mühe. Die Elemente in den Zyklen sind gerafft, in ihnen dominiert die Natur des Schlusses. Sie alle sind im Grunde Synthesen, wenn auch in Übereinstimmung mit den Gesetzen der Metamorphose nuanciert. Die Natur der Synthese herrscht hier allenthalben wie nirgends früher. Der ganze Inhalt des Kapitels fließt leicht dahin und bietet keinerlei Verständnisprobleme. Bei oberflächlichem Zugang könnte man sogar sagen, dass es allein ausreicht, um den Kern der Sache zu begreifen. Doch ist das Kapitel nur dann einfach und klar, wenn man das Vorhergehende im Auge hat. Dies ist die Einfachheit des Komplizierten.

Im Kapitel bilden sich die letzten Schlussfolgerungen a posteriori der Reflexion und des Anschauens. Doch kann man sich, wenn man mit ihm angefangen hat, im Inhalt des ersten Teils auch in der umgekehrten Richtung bewegen. Dann werden die vorausgegangenen Kapitel als Erschließung der großen Deduktion, die im siebten Kapitel enthalten ist, vor uns stehen. Doch so geht es nur bis zur Mitte des Teils weiter, und dann, zwischen den beiden Hälften des Teils, treten eine gewisse Sym-

metrie und Übereinstimmung in ihrem Bau und Inhalt zutage, weil, wie wir festgestellt haben, der Inhalt des gesamten Teils sich ebenfalls von seinem Zentrum hin zu den Rändern entwickelt – zum ersten sowie zum siebten Kapitel. An den Rändern ist er eher verstandesmäßiger, in der Mitte anschauender Art.

Neben dieser Übereinstimmung weisen die ersten und letzten Elemente des Teils auch wesentliche Unterschiede auf. Sie bestehen darin, dass – wie es in der Schule der Hochscholastik gelehrt wurde – der Anfang die Idee „vor den Dingen“ offenbart (den Dingen der Erkenntnis- sowie der Anschauungserfahrung, könnten wir hier sagen) und der Schluss dieselbe Idee „nach den Dingen“. Sie ist hier ihrer Existentialität, dem Charakter ihrer Einheit von Form und Inhalt nach eine andere.

Im Kapitel gibt es, wie es auch zu erwarten war, sieben Zyklen. Sie sind, so wurde gesagt, lakonisch, mit Ausnahme des Zyklus IV, was gleichfalls leicht verständlich ist. Versuchen wir diesmal, die Zyklen gesamthaft zu erleben, ohne uns bei der Analyse ihrer Elemente aufzuhalten, und dabei den Charakter jedes von ihnen im Zusammenhang mit der Konfiguration der großen Lemniskate des Kapitels in Erinnerung zu behalten.

In dem These-Zyklus wird der Kampf resümiert, der im vorhergehenden Inhalt um ein einheitliches Weltbild tobte. Es wird nochmals unterstrichen, dass die Erkenntnis die Dualität von Begriff und Wahrnehmung überwindet.

ZYKLUS I

1. Wir haben festgestellt, dass die Elemente zur Erklärung der Wirklichkeit den beiden Sphären: dem Wahrnehmen und dem Denken zu entnehmen sind. Unsere Organisation bedingt es, wie wir gesehen haben, dass uns die volle, totale Wirklichkeit, einschließlich unseres eigenen Subjektes, zunächst als Zweiheit erscheint.
2. Das Erkennen überwindet diese Zweiheit, indem es aus den beiden Elementen der Wirklichkeit: der Wahrnehmung und dem durch das Denken erarbeiteten Begriff das ganze Ding zusammenfügt.
3. Nennen wir die Weise, in der uns die Welt entgegentritt, bevor sie durch das Erkennen ihre rechte Gestalt gewonnen hat, die Welt der Erscheinung im Gegensatz zu der aus Wahrnehmung und Begriff einheitlich zusammengesetzten Wesenheit. Dann können wir sagen: Die Welt ist uns als Zweiheit (dualistisch) gegeben, und das Erkennen verarbeitet sie zur Einheit (monistisch).
4. Eine Philosophie, welche von diesem Grundprinzip ausgeht, kann als monistische Philosophie oder *Monismus* bezeichnet werden. Ihr steht gegenüber die Zweiweltentheorie oder der *Dualismus*. Der letztere nimmt nicht etwa zwei bloß durch unsere Organisation auseinandergehaltene Seiten der einheitlichen Wirklichkeit an, sondern zwei voneinander absolut verschiedene Welten. Er sucht dann Erklärungsprinzipien für die eine Welt in der andern.

5. Der Dualismus beruht auf einer falschen Auffassung dessen, was wir Erkenntnis nennen. Er trennt das gesamte Sein in zwei Gebiete, von denen jedes seine eigenen Gesetze hat, und lässt diese Gebiete einander äußerlich gegenüberstehen.
6. Einem solchen Dualismus entspringt die durch Kant in die Wissenschaft eingeführte und bis heute nicht wieder her- ausgebrachte Unterscheidung von Wahrnehmungsobjekt und «Ding an sich».
7. Unseren Ausführungen gemäß liegt es in der Natur unserer geistigen Organisation, dass ein besonderes Ding nur als Wahrnehmung gegeben sein kann. Das Denken überwindet dann die Besonderung, indem es jeder Wahrnehmung ihre gesetzmäßige Stelle im Weltganzen anweist. Solange die gesonderten Teile des Weltganzen als Wahrnehmungen bestimmt werden, folgen wir einfach in der Aussonderung einem Gesetze unserer Subjektivität. Betrachten wir aber die Summe aller Wahrnehmungen als den einen Teil und stellen diesem dann einen zweiten in den «Dingen an sich» gegenüber, so philosophieren wir ins Blaue hinein. Wir haben es dann mit einem bloßen Begriffsspiel zu tun. Wir konstruieren einen künstlichen Gegensatz, können aber für das zweite Glied desselben keinen Inhalt gewinnen, denn ein solcher kann für ein besonderes Ding nur aus der Wahrnehmung geschöpft werden.

Dieser Art ist die These von Kapitel 7. Vergleichen wir sie mit dem These-Zyklus von Kapitel I, so entdecken wir im Inhalt der beiden eine spiegelhafte Gegensätzlichkeit. Am Anfang waren wir gezwungen, die Position des Verfassers als eigenartiges „Schlagdamespiel“ mit seinen Opponenten zu bezeichnen. Nun jedoch gewinnt die Position des Monismus entscheidend die Oberhand über jene des Dualismus. Dem Dualismus ist immer wieder das Wort erteilt worden, und jedesmal hat er seine Unzulänglichkeit selbst bloßgestellt. Es ist der Moment gekommen, wo es einen Schlussstrich unter ihn zu ziehen gilt, und zwar wiederum nicht bloß verstandesmäßig. Sozusagen in Übereinstimmung mit dem „Gesetz des Genres“ muss man ihn nun auch jetzt in der Antithese zu Wort kommen lassen. Nur die Initiative bleibt in unseren Händen. Unser Recht darauf ist voll und ganz offenkundig geworden. In seinem „abschließenden Einspruch“ enthüllt der Dualismus den gekünstelten, ja phantastischen Charakter seiner Schlussfolgerungen.

ZYKLUS II

1. Jede Art des Seins, das außerhalb des Gebietes von Wahrnehmung und Begriff angenommen wird, ist in die Sphäre der unberechtigten Hypothesen zu verweisen. In diese Kategorie gehört das «Ding an sich». Es ist nur ganz natürlich, dass der dualistische Denker den Zusammenhang des hypothetisch angenommenen Weltprinzipes und des erfahrungsmäßig Gegebenen nicht finden kann. Für das hypothetische Weltprinzip lässt sich nur ein Inhalt gewinnen, wenn man ihn aus der Erfahrungswelt entlehnt und sich über diese Tatsache hinwegtäuscht. Sonst bleibt es ein inhaltsleerer Begriff, ein Unbegriff, der nur die Form des Begriffes hat.

2. Der dualistische Denker behauptet dann gewöhnlich: der Inhalt dieses Begriffes sei unserer Erkenntnis unzugänglich; wir könnten nur wissen, *dass* ein solcher Inhalt vorhanden ist, nicht *was* vorhanden ist.
3. In beiden Fällen ist die Überwindung des Dualismus unmöglich. Bringt man ein paar abstrakte Elemente der Erfahrungswelt in den Begriff des Dinges an sich hinein, dann bleibt es doch unmöglich, das reiche konkrete Leben der Erfahrung auf ein paar Eigenschaften zurückzuführen> die selbst nur aus dieser Wahrnehmung entnommen sind.
4. *Du Bois-Reymond* denkt, dass die unwahrnehmbaren Atome der Materie durch ihre Lage und Bewegung Empfindung und Gefühl erzeugen, um dann zu dem Schlusse zu kommen: Wir können niemals zu einer befriedigenden Erklärung darüber kommen, wie Materie und Bewegung Empfindung und Gefühl erzeugen, denn «es ist eben durchaus und für immer unbegreiflich, dass es einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff- usw. Atomen nicht sollte gleichgültig sein, wie sie liegen und sich bewegen, wie sie lagen und sich bewegten, wie sie liegen und sich bewegen werden. Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus ihrem Zusammenwirken Bewusstsein entstehen könne».
5. Diese Schlussfolgerung ist charakteristisch für die ganze Denkrichtung. Aus der reichen Welt der Wahrnehmungen wird abgesondert: Lage und Bewegung. Diese werden auf die erdachte Welt der Atome übertragen. Dann tritt die Verwunderung darüber ein, dass man aus diesem selbstgemachten und aus der Wahrnehmungswelt entlehnten Prinzip das konkrete Leben nicht herauswickeln kann.
6. Dass der Dualist, der mit einem vollständig inhaltleeren Begriff vom An-sich arbeitet, zu keiner Welterklärung kommen kann, folgt schon aus der oben angegebenen Definition seines Prinzips.
In jedem Falle sieht sich der Dualist gezwungen, unserem Erkenntnisvermögen unübersteigliche Schranken zu setzen.
7. Der Anhänger einer monistischen Weltanschauung weiß, dass alles, was er zur Erklärung einer ihm gegebenen Erscheinung der Welt braucht, im Bereiche der letztern liegen müsse. Was ihn hindert, dazu zu gelangen, können nur zufällige zeitliche oder räumliche Schranken oder Mängel seiner Organisation sein. Und zwar nicht der menschlichen Organisation im allgemeinen, sondern nur seiner besonderen individuellen.

Wie es sich mit unseren Rechten auch verhalten mag, der zweite Zyklus ist immer ein Kampf der Gegensätzlichkeiten. Seine wahren Ergebnisse nehmen in sich etwas von jeder der beiden einander gegenüberstehenden Seiten auf. Im gegebenen Fall sind dies die in ihnen kämpfenden Subjekte. In der Synthese erleben sie auf der neuen Stufe eine Wiedergeburt und tragen sogar erkenntnistheoretisch ihre Appellation zum höheren Ich, zum Welten-Ich, empor.

ZYKLUS III

1. Es folgt aus dem Begriffe des Erkennens, wie wir ihn bestimmt haben, dass von Erkenntnisgrenzen nicht gesprochen werden kann. Das Erkennen ist keine allgemeine Weltangelegenheit, sondern ein Geschäft, das der Mensch mit sich selbst abzumachen hat. Die Dinge verlangen keine Erklärung. Sie existieren und wirken aufeinander nach den Gesetzen, die durch das Denken auffindbar sind. Sie existieren in unzertrennlicher Einheit mit diesen Gesetzen.
2. Da tritt ihnen unsere Ichheit gegenüber und erfasst von ihnen zunächst nur das, was wir als Wahrnehmung bezeichnet haben. Aber in dem Innern dieser Ichheit findet sich die Kraft, um auch den andern Teil der Wirklichkeit zu finden. Erst wenn die Ichheit die beiden Elemente der Wirklichkeit, die in der Welt unzertrennlich verbunden sind, auch für sich vereinigt hat, dann ist die Erkenntnisbefriedigung eingetreten: das Ich ist wieder bei der Wirklichkeit angelangt.
3. Die Vorbedingungen zum Entstehen des Erkennens sind also *durch* und für das Ich. Das letztere gibt sich selbst die Fragen des Erkennens auf. Und zwar entnimmt es sie aus dem in sich vollständig klaren und durchsichtigen Elemente des Denkens. Stellen wir uns Fragen, die wir nicht beantworten können, so kann der Inhalt der Frage nicht in allen seinen Teilen klar und deutlich sein. Nicht die Welt stellt an uns die Fragen, sondern wir selbst stellen sie.
4. Ich kann mir denken, dass mir jede Möglichkeit fehlt, eine Frage zu beantworten, die ich irgendwo aufgeschrieben finde, ohne dass ich die Sphäre kenne, aus der der Inhalt der Frage genommen ist.
5. Bei unserer Erkenntnis handelt es sich um Fragen, die uns dadurch aufgegeben werden, dass einer durch Ort, Zeit und subjektive Organisation bedingten Wahrnehmungssphäre eine auf die Allheit der Welt weisende Begriffssphäre gegenübersteht.
6. Meine Aufgabe besteht in dem Ausgleich dieser beiden mir wohlbekannten Sphären.
7. Von einer Grenze der Erkenntnis kann da nicht gesprochen werden. Es kann zu irgendeiner Zeit dieses oder jenes unaufgeklärt bleiben, weil wir durch den Lebensschauplatz verhindert sind, die Dinge wahrzunehmen, die dabei im Spiele sind. Was aber heute nicht gefunden ist, kann es morgen werden. Die hierdurch bedingten Schranken sind nur vergängliche, die mit dem Fortschreiten von Wahrnehmung und Denken überwunden werden können.

Dem Anschauen wird im Kapitel ein Drittel seines gesamten Umfangs gewidmet. Dies erklärt sich dadurch, dass in der Synthese der Synthese den beiden Bestandteilen des vorhergehenden Gangs der Betrachtungen Tribut gezollt werden muss: sowohl dem begrifflichen als auch dem anschauenden. Schließlich muss auch die Dominanz des Verstandesmäßigen im letzten Element der Lemniskate abgemildert werden.

Im Inhalt des Zyklus schauen wir nochmals die „Grundpfeiler“ des Dualismus in seinen verschiedenen Modifikationen an, das Wirken des erkennenden Ich, wenn es, den naiv-realistischen Charakter seiner Ausgangsprämissen aus den Augen verlierend, die Theorie der zwei Welten konstruiert und sich schließlich in der Metaphysik verirrt. All dies haben wir wohlverstanden schon mehrmals in den vorhergehenden Kapiteln durchgenommen, wo die Aspekte unserer Betrachtung freilich stets verschieden waren. Das Ergebnis des Kapitels 7 ist die Herleitung, die Errichtung einer monistischen Weltanschauung aus widerspruchsvollen dualistischen, naiven, metaphysischen Operationen des Geistes. Zu diesem Ziel führt uns auch das lange dauernde Anschauen. Was diesem vorgreift und ihm eine Richtung verleiht, ist die grundlegende Schlussfolgerung, zu der wir in der Gesamtheit der drei ersten Zyklen gelangt sind. Sie ist im Element 7 des Zyklus III gebildet. Dieses lautet so, dass *alle Grenzen der Erkenntnis vergänglich sind*. In diesem Lichte haben wir das uns bekannte Material – die Ansichten verschiedener Idealisten und Realisten – bisher nie angeschaut. Doch die Auseinandersetzung mit ihnen einstellen, weil wir sie „überwunden“ haben, können wir aus dem Grunde nicht, weil der *wahre Monismus*, auf den wir zuschreiten (davon haben wir in unseren Kapiteln gesprochen) ein *Ideal-Realismus* ist. Gerade in den Zyklen IV und V des Kapitels 7 wird dies endgültig klar.

ZYKLUS IV

1. Der Dualismus begeht den Fehler, dass er den Gegensatz von Objekt und Subjekt, der nur innerhalb des Wahrnehmungsgebietes eine Bedeutung hat, auf rein erdachte Wesenheiten außerhalb desselben überträgt. Da aber die innerhalb des Wahrnehmungshorizontes gesonderten Dinge nur solange gesondert sind, als der Wahrnehmende sich des Denkens enthält, das alle Sondernung aufhebt und als eine bloß subjektiv bedingte erkennen lässt, so überträgt der Dualist Bestimmungen auf Wesenheiten hinter den Wahrnehmungen, die selbst für diese keine absolute, sondern nur eine relative Geltung haben. Er zerlegt dadurch die zwei für den Erkenntnisprozess in Betracht kommenden Faktoren, Wahrnehmung und Begriff, in vier: 1. Das Objekt an sich; 2. die Wahrnehmung, die das Subjekt von dem Objekt hat; 3. das Subjekt; 4. den Begriff, der die Wahrnehmung auf das Objekt an sich bezieht. Die Beziehung zwischen dem Objekt und Subjekt ist eine *reale*; das Subjekt wird wirklich (dynamisch) durch das Objekt beeinflusst. Dieser reale Prozess soll nicht in unser Bewusstsein fallen. Aber er soll im Subjekt eine Gegenwirkung auf die vom Objekt ausgehende Wirkung hervorrufen. Das Resultat dieser Gegenwirkung soll die Wahrnehmung sein. Diese falle erst ins Bewusstsein. Das Objekt habe eine objektive (vom Subjekt unabhängige), die Wahrnehmung eine subjektive Realität. Diese subjektive Realität beziehe das Subjekt auf das Objekt. Die letztere Beziehung sei eine ideelle. Der Dualismus spaltet somit den Erkenntnisprozess in zwei Teile. Den einen, Erzeugung des Wahrneh-

mungsobjektes aus dem «Ding an sich», lässt er *außerhalb*, den andern, Verbindung der Wahrnehmung mit dem Begriff und Beziehung desselben auf das Objekt, *innerhalb des Bewusstseins* sich abspielen.

2. Unter diesen Voraussetzungen ist es klar, dass der Dualist in seinen Begriffen nur subjektive Repräsentanten dessen zu gewinnen glaubt, was *vor* seinem Bewusstsein liegt. Der objektiv-reale Vorgang im Subjekte, durch den die Wahrnehmung zustande kommt, und um so mehr die objektiven Beziehungen der «Dinge an sich» bleiben für einen solchen Dualisten direkt unerkennbar; seiner Meinung nach kann sich der Mensch nur begriffliche Repräsentanten für das objektiv Reale verschaffen. Das Einheitsband der Dinge, das diese unter sich und objektiv mit unserem Individualgeist (als «Ding an sich») verbindet, liegt jenseits des Bewusstseins in einem Wesen an sich, von dem wir in unserem Bewusstsein ebenfalls nur einen begrifflichen Repräsentanten haben könnten.
3. Der Dualismus glaubt die ganze Welt zu einem abstrakten Begriffsschema zu verflüchtigen, wenn er nicht neben den begrifflichen Zusammenhängen der Gegenstände noch reale Zusammenhänge statuiert. Mit andern Worten: dem Dualisten erscheinen die durch das Denken auffindbaren Idealprinzipien zu luftig, und er sucht noch Realprinzipien, von denen sie gestützt werden können.

Es ist von großem Interesse, dass in Zyklus IV – ähnlich wie in der gesamten Struktur des ersten Teils des Buches – der Anfang des Inhalts in der Mitte, im vierten Element, liegt, und dieser Anfang ist der *naive Realismus*. Er ist im Grunde der *Ausgangspunkt* des Monismus. Doch wenn unsere Erkenntnis der Natur des Verhältnisses zwischen Wahrnehmung und Begriff den falschen Weg beschreitet, *gelangen wir zum Ideal-Realismus des metaphysischen Realismus, der die hauptsächlichste dualistische Antithese zum Monismus des Ideal-Realismus darstellt*.

4. Wir wollen uns diese Realprinzipien einmal näher anschauen. Der naive Mensch (naive Realist) betrachtet die Gegenstände der äußeren Erfahrung als Realitäten. Der Umstand, dass er diese Dinge mit seinen Händen greifen, mit seinen Augen sehen kann, gilt ihm als Zeugnis der Realität. «Nichts existiert, was man nicht wahrnehmen kann», ist geradezu als das erste Axiom des naiven Menschen anzusehen, das ebensogut in seiner Umkehrung anerkannt wird: «Alles, was wahrgenommen werden kann, existiert.» Der beste Beweis für diese Behauptung ist der Unsterblichkeits- und Geisterglaube des naiven Menschen. Er stellt sich die Seele als feine sinnliche Materie vor, die unter besonderen Bedingungen sogar für den gewöhnlichen Menschen sichtbar werden kann (naiver Gespensterglaube).

Dieser seiner realen Welt gegenüber ist für den naiven Realisten alles andere, namentlich die Welt der Ideen, unreal, «bloß ideell». Was wir zu den Gegenständen hinzudenken, das ist bloßer Gedanke *über* die Dinge. Der Gedanke fügt nichts Reales zu der Wahrnehmung hinzu.

Aber nicht nur in bezug auf das Sein der Dinge hält der naive Mensch die Sinneswahrnehmung für das einzige Zeugnis der Realität, sondern auch in bezug auf das Geschehen. Ein Ding kann, nach seiner Ansicht, nur dann auf ein anderes wirken, wenn eine für die Sinneswahrnehmung vorhandene Kraft von dem einen ausgeht und das andere ergreift. Die ältere Physik glaubte, dass sehr feine Stoffe von den Körpern ausströmen und durch unsere Sinnesorgane in die Seele eindringen. Das wirkliche Sehen dieser Stoffe ist nur durch die Grobheit unserer Sinne im Verhältnis zu der Reinheit dieser Stoffe unmöglich. Prinzipiell gestand man Stoffen aus demselben Grunde Realität zu, warum es den Gegenständen der Sinnenwelt zugestehet, nämlich wegen ihrer Seinsform, die derjenigen der sinnenfälligen Realität analog gedacht wurde.

Die in sich beruhende Wesenheit des ideell Erlebbareren gilt dem naiven Bewusstsein nicht in gleichem Sinne als real wie das sinnlich Erlebbarere. Ein in der «bloßen Idee» gefasster Gegenstand gilt so lange als bloße Schimäre, bis durch die Sinneswahrnehmung die Überzeugung von der Realität geliefert werden kann. Der naive Mensch verlangt, um es kurz zu sagen, zum ideellen Zeugnis seines Denkens noch das reale der Sinne. In diesem Bedürfnisse des naiven Menschen liegt der Grund zur Entstehung der primitiven Formen des Offenbarungsglaubens. Der Gott, der durch das Denken gegeben ist, bleibt dem naiven Bewusstsein immer nur ein <gedachter> Gott. Das naive Bewusstsein verlangt die Kundgebung durch Mittel, die der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich sind. Der Gott muss leibhaftig erscheinen, und man will auf das Zeugnis des Denkens wenig geben, nur etwa darauf, dass die Göttlichkeit durch sinnenfällig konstatierbares Verwandeln von Wasser in Wein erwiesen wird.

Auch das Erkennen selbst stellt sich der naive Mensch als einen den Sinnesprozessen analogen Vorgang vor. Die Dinge machen einen *Eindruck* in der Seele, oder sie senden Bilder aus, die durch die Sinne eindringen und so weiter.

Dasjenige, was der naive Mensch mit den Sinnen wahrnehmen kann, das hält er für wirklich, und dasjenige, wo von er keine solche Wahrnehmung hat (Gott, Seele, das Erkennen usw.), das stellt er sich analog dem Wahrgenommenen vor.

Will der naive Realismus eine Wissenschaft begründen, so kann er eine solche nur in einer genauen *Beschreibung* des Wahrnehmungsinhaltes sehen. Die Begriffe sind ihm nur Mittel zum Zweck. Sie sind da, um ideelle Gegenbilder für die Wahrnehmungen zu schaffen. Für die Dinge selbst bedeuten sie nichts. Als real gelten dem naiven Realisten nur die Tulpenindividuen, die gesehen werden, oder gesehen werden können; die eine Idee der Tulpe gilt ihm als Abstraktum, als das un reale Gedankenbild, das sich die Seele aus den allen Tulpen gemeinsamen Merkmalen zusammengefügt hat.

5. Den naiven Realismus mit seinem Grundsatz von der Wirklichkeit alles Wahrgenommenen widerlegt die Erfahrung, welche lehrt, dass der Inhalt der Wahrnehmungen vergänglicher Natur ist. Die Tulpe, die ich sehe, ist heute wirklich; nach einem Jahr wird sie in Nichts verschwunden sein. Was sich behauptet hat, ist die *Gattung* Tulpe. Diese Gattung ist aber für den naiven Realismus «nur» eine *Idee*, keine Wirklichkeit. So sieht sich denn diese Welt-

anschauung in der Lage, ihre Wirklichkeiten kommen und verschwinden zu sehen, während sich das nach ihrer Meinung Unwirkliche dem Wirklichen gegenüber behauptet. Der naive Realismus muss also neben den Wahrnehmungen auch noch etwas Ideelles gelten lassen. Er muss Wesenheiten in sich aufnehmen, die er nicht mit den Sinnen wahrnehmen kann. Er findet sich dadurch mit sich selbst ab, dass er deren Daseinsform analog mit derjenigen der Sinnesobjekte denkt. Solche hypothetisch angenommenen Realitäten sind die unsichtbaren Kräfte, durch die die sinnlich wahrzunehmenden Dinge aufeinander wirken. Ein solches Ding ist die Vererbung, die über das Individuum hinaus fortwirkt, und die der Grund ist, dass sich aus dem Individuum ein neues entwickelt, das ihm ähnlich ist, wodurch sich die Gattung erhält. Ein solches Ding ist das den organischen Leib durchdringende Lebensprinzip, die Seele, für die man im naiven Bewusstsein stets einen nach Analogie mit Sinnesrealitäten gebildeten Begriff findet, und ist endlich das göttliche Wesen des naiven Menschen. Dieses göttliche Wesen wird in einer Weise wirksam gedacht, die ganz dem entspricht, was als Wirkungsart des Menschen selbst *wahrgenommen* werden kann: anthropomorphisch.

6. Die moderne Physik führt die Sinnesempfindungen auf Vorgänge der kleinsten Teile der Körper und eines unendlich feinen Stoffes, des Äthers oder auf Ähnliches zurück. Was wir zum Beispiel als Wärme empfinden, ist innerhalb des Raumes, den der wärmeverursachende Körper einnimmt, Bewegung seiner Teile. Auch hier wird wieder ein Unwahrnehmbares in Analogie mit dem Wahrnehmbaren gedacht. Das sinnliche Analogon des Begriffs «Körper» ist in diesem Sinne etwa das Innere eines allseitig geschlossenen Raumes, in dem sich nach allen Richtungen elastische Kugeln bewegen, die einander stoßen, an die Wände an- und von ihnen abprallen und so weiter.

Ohne solche Annahmen zerfiel dem naiven Realismus die Welt in ein zusammenhängendes Aggregat von Wahrnehmungen ohne gegenseitige Beziehungen, das sich zu keiner Einheit zusammenschließt. Es ist aber klar, dass der naive Realismus nur durch eine Inkonsequenz zu dieser Annahme kommen kann. Wenn er seinem Grundsatz: nur das Wahrgenommene ist wirklich, treu bleiben will, dann darf er doch, wo er nichts wahrnimmt, kein Wirkliches annehmen. Die unwahrnehmbaren Kräfte, die von den wahrnehmbaren Dingen aus wirken, sind eigentlich unberechtigte Hypothesen vom Standpunkte des naiven Realismus. Und weil er keine anderen Realitäten kennt, so stattet er seine hypothetischen Kräfte mit Wahrnehmungsinhalt aus. Er wendet also eine Seinsform (das Wahrnehmungsdasein) auf ein Gebiet an, wo ihm das Mittel fehlt, das allein über diese Seinsform eine Aussage zu machen hat: das sinnliche Wahrnehmen.

7. Diese in sich widerspruchsvolle Weltanschauung führt zum metaphysischen Realismus. Der konstruiert neben der wahrnehmbaren Realität noch eine unwahrnehmbare, die er der erstern analog denkt. Der metaphysische Realismus ist deshalb notwendig Dualismus.

Wenn das Anschauen uns gezeigt hat, wie der illusorische „Baum“ des metaphysischen Realismus „wächst“ und „sich entwickelt“, können wir ideell hinter ihm die Idee des Monismus wahrnehmen, welche er so sorgfältig von uns abgeschirmt hat.

Dem Prozess dieses Wahrnehmens der Kulmination im Aufstieg der Uridee des ersten Buchteils, die zu Beginn des ersten Kapitels ins Rampenlicht tritt, ist ja auch Zyklus V gewidmet. Wir sagen uns ungefähr folgendes: Kann der Mensch in seinem Denken und Handeln frei sein? – Ja, das kann er, wenn er bei der Tätigkeit des Erkennens das Ideelle und das Reale, die Idee und die Wahrnehmung (darunter auch jene der Idee selbst) zu einem einheitlichen Ganzen vereinigt; dann ist er in seinem Ich Monist.

ZYKLUS V

1. Wo der metaphysische Realismus eine Beziehung zwischen wahrnehmbaren Dingen bemerkt (Annäherung durch Bewegung, Bewusstwerden eines Objektiven usw.), da setzt er eine Realität hin.
2. Die Beziehung, die er bemerkt, kann er jedoch nur durch das Denken ausdrücken, nicht aber wahrnehmen. Die ideelle Beziehung wird willkürlich zu einem dem Wahrnehmbaren Ähnlichen gemacht.
3. So ist für diese Denkrichtung die wirkliche Welt zusammengesetzt aus den Wahrnehmungsobjekten, die im ewigen Werden sind, kommen und verschwinden, und aus den unwahrnehmbaren Kräften, von denen die Wahrnehmungsobjekte hervorgebracht werden, und die das Bleibende sind.
Der metaphysische Realismus ist eine widerspruchsvolle Mischung des naiven Realismus mit dem Idealismus.
4. Seine hypothetischen Kräfte sind unwahrnehmbare Wesenheiten mit Wahrnehmungsqualitäten. Er hat sich entschlossen, außer dem Weltgebiete, für dessen Daseinsform er in dem Wahrnehmen ein Erkenntnismittel hat, noch ein Gebiet gelten zu lassen, bei dem dieses Mittel versagt, und das nur durch das Denken zu ermitteln ist. Er kann sich aber nicht zu gleicher Zeit auch entschließen, die Form des Seins, die ihm das Denken vermittelt, den Begriff (die Idee), auch als gleichberechtigten Faktor neben der Wahrnehmung anzuerkennen. Will man den Widerspruch der unwahrnehmbaren Wahrnehmung vermeiden, so muss man zugestehen, dass es für die durch das Denken vermittelten Beziehungen zwischen den Wahrnehmungen für uns keine andere Existenzform als die des Begriffes gibt.
5. Als die Summe von Wahrnehmungen und ihrer begrifflichen (ideellen) Bezüge stellt sich die Welt dar, wenn man aus dem metaphysischen Realismus den unberechtigten Bestandteil hinauswirft. So läuft der metaphysische Realismus in eine Weltanschauung ein, welche für die Wahrnehmung das Prinzip der Wahrnehmbarkeit, für die Beziehungen unter den Wahrnehmungen die Denkbarkeit fordert. Diese Weltanschauung kann kein drittes Weltgebiet neben der Wahrnehmungs- und Begriffswelt gelten lassen, für das beide Prinzipien, das sogenannte Realprinzip und das Idealprinzip, zugleich Geltung haben.
6. Wenn der metaphysische Realismus behauptet, dass neben der ideellen Beziehung zwischen dem Wahrnehmungsobjekt und seinem Wahrnehmungssubjekt noch eine reale Beziehung zwischen dem «Ding an sich» der Wahrnehmung und dem «Ding an sich» des wahrnehmbaren Subjektes (des soge-

nannten Individualgeistes) bestehen muss, so beruht diese Behauptung auf der falschen Annahme eines den Prozessen der Sinnenwelt analogen, nicht wahrnehmbaren Seinsprozesses. Wenn ferner der metaphysische Realismus sagt: Mit meiner Wahrnehmungswelt komme ich in ein bewusst-ideelles Verhältnis; mit der wirklichen Welt kann ich aber nur in ein dynamisches (Kräfte-) Verhältnis kommen, – so begeht er nicht weniger den schon gerügten Fehler. Von einem Kräfteverhältnis kann nur innerhalb der Wahrnehmungswelt (dem Gebiete des Tastsinnes), nicht aber außerhalb desselben die Rede sein.

7. Wir wollen die oben charakterisierte Weltanschauung, in die der metaphysische Realismus zuletzt einmündet, wenn er seine widerspruchsvollen Elemente abstreift, *Monismus* nennen, weil sie den einseitigen Realismus mit dem Idealismus zu einer höheren Einheit vereinigt.

In unseren weiteren Kapiteln werden wir noch die makrokosmische Dimension und die Wurzeln des monistischen Ideal-Realismus darlegen. Wir sagen dies hier darum, damit der, welcher mit der „Philosophie der Freiheit“ arbeitet, begreift, dass das Problem der Freiheit in ihr innerhalb des Dreiecks Idealismus-Realismus-Monismus gelöst wird. In diesem Dreieck wurzeln auch alle Verirrungen der Erkenntnis und des Lebens. Und nun, im siebten Kapitel, wo wir zu unseren grundsätzlichen Schlussfolgerungen gelangt sind, wenden wir uns mit ihnen wiederum unseren beiden hauptsächlichsten Widersachern zu: den naiven und metaphysischen Realisten. Nur in dieser Umwelt kann sich nämlich der Monismus individuell offenbaren und sich Geltung verschaffen. Und wie stark, wie glänzend, wie entschieden tut er dies! Würde diese wohlfundierte, geistig kraftvolle Manifestation eines wahren Monismus von unseren Zeitgenossen bewusstgemacht und erlebt, so hätten wir keine ständig zunehmende Mühe mit der materialistischen Metaphysik der Parapsychologen.

ZYKLUS VI

1. Für den naiven Realismus ist die wirkliche Welt eine Summe von Wahrnehmungsobjekten; für den metaphysischen Realismus kommt außer den Wahrnehmungen auch noch den unwahrnehmbaren Kräften Realität zu; der Monismus setzt an die Stelle von Kräften die ideellen Zusammenhänge, die er durch sein Denken gewinnt. Solche Zusammenhänge aber sind die *Naturgesetze*. Ein Naturgesetz ist ja nichts anderes als der begriffliche Ausdruck für den Zusammenhang gewisser Wahrnehmungen.

Der Monismus kommt gar nicht in die Lage, außer Wahrnehmung und Begriff nach anderen Erklärungsprinzipien der Wirklichkeit zu fragen. Er weiß, dass sich im ganzen Bereiche der Wirklichkeit *kein Anlass* dazu findet. Er sieht in der Wahrnehmungswelt, wie sie unmittelbar dem Wahrnehmen vorliegt, ein halbes Wirkliches; in der Vereinigung derselben mit der Begriffswelt findet er die volle Wirklichkeit.

2. Der metaphysische Realist kann dem Anhänger des Monismus einwenden: Es mag sein, dass für deine Organisation deine Erkenntnis in sich vollkommen ist, dass kein Glied fehlt; du weißt aber nicht, wie sich die Welt in einer Intelligenz abspiegelt, die anders organisiert ist als die deinige.
3. Die Antwort des Monismus wird sein: Wenn es andere Intelligenzen gibt als die menschlichen, wenn ihre Wahrnehmungen eine andere Gestalt haben als die unsrigen, so hat für mich Bedeutung nur dasjenige, was von ihnen zu mir durch Wahrnehmen und Begriff gelangt.
4. Ich bin durch mein Wahrnehmen, und zwar durch dieses spezifische menschliche Wahrnehmen als Subjekt dem Objekt gegenübergestellt. Der Zusammenhang der Dinge ist damit unterbrochen. Das Subjekt stellt durch das Denken diesen Zusammenhang wieder her. Damit hat es sich dem Weltganzen wieder eingefügt. Da nur durch unser Subjekt dieses Ganze an der Stelle zwischen unserer Wahrnehmung und unserem Begriff zerschnitten erscheint, so ist in der Vereinigung dieser beiden auch eine wahre Erkenntnis gegeben. Für Wesen mit einer andern Wahrnehmungswelt (zum Beispiel mit der doppelten Anzahl von Sinnesorganen) erschiene der Zusammenhang an einer andern Stelle unterbrochen, und die Wiederherstellung müsste demnach auch eine diesen Wesen spezifische Gestalt haben.
5. Nur für den naiven und den metaphysischen Realismus, die beide in dem Inhalte der Seele nur eine ideelle Repräsentation der Welt sehen, besteht die Frage nach der Grenze des Erkennens. Für sie ist nämlich das außerhalb des Subjektes Befindliche ein Absolutes, ein in sich Beruhendes, und der Inhalt des Subjektes ein Bild desselben, das schlechthin außerhalb dieses Absoluten steht. Die Vollkommenheit der Erkenntnis beruht auf der größeren oder geringeren Ähnlichkeit des Bildes mit dem absoluten Objekte. Ein Wesen, bei dem die Zahl der Sinne kleiner ist, als beim Menschen, wird weniger, eines, bei dem sie größer ist, mehr von der Welt wahrnehmen. Das erstere wird demnach eine unvollkommenere Erkenntnis haben als das letztere.
6. Für den Monismus liegt die Sache anders. Durch die Organisation des wahrnehmenden Wesens wird die Gestalt bestimmt, wo der Weltzusammenhang in Subjekt und Objekt auseinandergerissen erscheint. Das Objekt ist kein absolutes, sondern nur ein relatives, in bezug auf dieses bestimmte Subjekt. Die Überbrückung des Gegensatzes kann demnach auch nur wieder in der ganz spezifischen, gerade dem menschlichen Subjekt eigenen Weise geschehen. Sobald das Ich, das in dem Wahrnehmen von der Welt abgetrennt ist, in der denkenden Betrachtung wieder in den Weltzusammenhang sich einfügt, dann hört alles weitere Fragen, das nur eine Folge der Trennung war, auf.
7. Ein anders geartetes Wesen hätte eine anders geartete Erkenntnis. Die unsrige ist ausreichend, um die durch unser eigenes Wesen aufgestellten Fragen zu beantworten.

Der letzte, siebte Zyklus ist dem Problem der Erkenntnismethode gewidmet, doch nicht der geisteswissenschaftlichen, sondern der Methode des metaphysischen Realismus. Dieser Realismus ist, wie wir festgehalten haben, der Hauptopponent des Monismus der „Philosophie der Freiheit“, und so wie dieser letztere zu seinen

Schlussfolgerungen gelangt ist und sich in mancher Hinsicht dank seiner Methode herausgebildet hat, hat auch der metaphysische Realismus seine Verirrungen seiner Methode zu verdanken. Somit ist das Streben zur All-Einheit in Kapitel 7 und folglich auch im ganzen ersten Teil auf das *Problem der Methode* oder, breiter ausgedrückt, der Methodologie hinausgelaufen, was im Grunde auch zu beweisen war.

Man mag uns entgegenhalten, dass sich die Probleme der Methodologie nicht so lösen lassen, wie dies in Zyklus VII geschieht. Der Zyklus sei zu „leichtgewichtig“. Es hängt davon ab, in welchem Sinne, antworten wir darauf. In ihm wird nichts weiter als ein Zeichen gesetzt, die Antithese zur aufgezeigten und bereits im gesamten vorhergehenden Inhalt praktisch angewendeten geisteswissenschaftlichen Methode vorgestellt. Im Zyklus VII wird dem Leser lediglich vorgeschlagen, sich dies bewusst zu machen. Wenn wir lesen, welche Erkenntnismethode der metaphysische Realismus anwendet, und dabei *die Frage*, welcher Methode wir uns denn bedient haben, nicht *ideell in uns wahrnehmen*, bedeutet dies, dass unsere Erfahrung mit der Arbeit am Buch diesmal nicht erfolgreich verlaufen ist.

Die Allgemeinheit neuer Art, die dem ersten Teil der „Philosophie der Freiheit“ eigen ist und sowohl seinen Inhalt (das Objekt) als auch den Leser (das Subjekt) umfasst, müssen wir in Zyklus VII erleben. Dieser stellt für uns eine Art Examen dar. Um es zu bestehen, muss man Zyklus VII anschauend erleben und aus ihm die Frage nach der anthroposophischen Methode heraushören.

Nimmt man den Zyklus nur von seinem Inhalt her auf, und versucht man den ganzen ersten Teil des Buches im Licht der induktiven Methode zu begreifen (dieser neigen wir selbst instinktiv zu), stellt sich zwangsläufig schlicht und einfach Befremden ein. Ist es denn möglich, sagen wir uns dann, eine große Forschungsetappe so zu beenden, ohne die Schlussfolgerungen bezüglich der Hauptfrage zu akzentuieren, und die ganze Sache auf das Zweitrangige hinauslaufen zu lassen usw.? Doch dieses Befremden verschwindet sogleich, wenn wir uns an die dank der angewandten Methode sehr eigentümliche Struktur dieses Teils erinnern: daran, dass sein Anfang in der Mitte liegt, dass die Auslegung von der Mitte aus in beide Richtungen verläuft, und zwar so, dass sich das Wichtigste um das Zentrum herum konzentriert, und dass die Kapitel 1 und 7 ihre *Peripherie* sind, an der sie in Berührung mit der *äußeren Welt* tritt. Aus dieser letzteren kommt vom einen Rand die Frage nach der Freiheit, vom anderen die Methode, die eine positive Lösung dieser Frage verhindert.

Die induktive Erkenntnismethode lässt sich im ersten Teil auch dann gut erkennen, wenn man von Kapitel 7 rückwärts zum Kapitel 4 geht. In diesem Fall beginnen wir mit der Methode des metaphysischen Realismus und enden bei dem universalen „Sieg“ über alle Argumente des *naiven Realismus*. Als wir uns in Übereinstimmung mit der induktiven Methode von Kapitel 1 zu Kapitel 4 bewegten, überzeugten wir uns davon, dass die Gegner der Freiheit die Sache naiv-realistisch betrachten. Was aber den Monismus des Ideal-Realismus mit all seinen geisteswissen-

schaftlichen Besonderheiten betrifft, so verlangt er nach seiner Methode, und diese ist so, wie wir sie gezeigt haben, wenn auch natürlich keinesfalls erschöpfend.

ZYKLUS VII

- 1.-2. Der metaphysische Realismus muss fragen: Wodurch ist das als Wahrnehmung Gegebene gegeben; wodurch wird das Subjekt affiziert?

Für den Monismus ist die Wahrnehmung durch das Subjekt bestimmt. Dieses hat aber in dem Denken zugleich das Mittel, die durch es selbst hervorgerufene Bestimmtheit wieder aufzuheben.

Der metaphysische Realismus steht vor einer weiteren Schwierigkeit, wenn er die Ähnlichkeit der Weltbilder verschiedener menschlicher Individuen erklären will. Er muss sich fragen: Wie kommt es, dass das Weltbild, das ich aus meiner subjektiv bestimmten Wahrnehmung und meinen Begriffen aufbaue, gleichkommt dem, das ein anderes menschliches Individuum aus denselben beiden subjektiven Faktoren aufbaut? Wie kann ich überhaupt aus meinem subjektiven Weltbilde auf das eines andern Menschen schließen? Daraus, dass die Menschen sich miteinander praktisch abfinden, glaubt der metaphysische Realist die Ähnlichkeit ihrer subjektiven Weltbilder erschließen zu können. Aus der Ähnlichkeit dieser Weltbilder schließt er dann weiter auf die Gleichheit der den einzelnen menschlichen Wahrnehmungssubjekten zugrunde liegenden Individualgeister oder der den Subjekten zugrunde liegenden «Ich an sich».

3. Dieser Schluss ist also ein solcher aus einer Summe von Wirkungen auf den Charakter der ihnen zugrunde liegenden Ursachen. Wir glauben aus einer hinreichend großen Anzahl von Fällen den Sachverhalt so zu erkennen, dass wir wissen, wie sich die erschlossenen Ursachen in andern Fällen verhalten werden. Einen solchen Schluss nennen wir einen Induktionsschluss. Wir werden uns genötigt sehen, die Resultate desselben zu modifizieren, wenn in einer weiteren Beobachtung etwas Unerwartetes sich ergibt, weil der Charakter des Resultates doch nur durch die individuelle Gestalt der geschehenen Beobachtungen bestimmt ist. Diese bedingte Erkenntnis der Ursachen reiche aber für das praktische Leben vollständig aus, behauptet der metaphysische Realist.

Der Induktionsschluss ist die methodische Grundlage des modernen metaphysischen Realismus.

4. Es gab eine Zeit, in der man aus Begriffen glaubte etwas herauswickeln zu können, was nicht mehr Begriff ist. Man glaubte aus den Begriffen die metaphysischen Realwesen, deren der metaphysische Realismus einmal bedarf, erkennen zu können. Diese Art des Philosophierens gehört heute zu den überwundenen Dingen. Dafür aber glaubt man, aus einer genügend großen Anzahl von Wahrnehmungstatsachen auf den Charakter des Dinges an sich schließen zu können, das diesen Tatsachen zugrunde liegt.
5. Wie früher aus dem Begriffe, so meint man heute das Metaphysische aus den Wahrnehmungen herauswickeln zu können. Da man die Begriffe in durchsichtiger Klarheit vor sich hat, so glaubte man aus ihnen auch das Metaphysi-

sche mit absoluter Sicherheit ableiten zu können. Die Wahrnehmungen liegen nicht mit gleich durchsichtiger Klarheit vor. Jede folgende stellt sich wieder etwas anders dar, als die gleichartigen vorhergehenden. Im Grunde wird daher das aus den vorhergehenden Erschlossene durch jede folgende etwas modifiziert. Die Gestalt, die man auf diese Weise für das Metaphysische gewinnt, ist also nur eine relativ richtige zu nennen; sie unterliegt der Korrektur durch künftige Fälle.

6. Einen durch diesen methodischen Grundsatz bestimmten Charakter trägt die Metaphysik Eduard von Hartmanns, der als Motto auf das Titelblatt seines ersten Hauptwerkes gesetzt hat: «Spekulative Resultate nach induktiv naturwissenschaftlicher Methode.»
7. Die Gestalt, die der metaphysische Realist gegenwärtig seinen Dingen an sich gibt, ist eine durch Induktionsschlüsse gewonnene. Von dem Vorhandensein eines objektiv-realen Zusammenhanges der Welt neben dem «subjektiven» durch Wahrnehmung und Begriff erkennbaren, ist er durch Erwägungen über den Erkenntnisprozess überzeugt. Wie diese objektive Realität beschaffen ist, das glaubt er durch Induktionsschlüsse aus seinen Wahrnehmungen heraus bestimmen zu können.

Das siebte Kapitel ist mit einem Zusatz ausgestattet. In den verschiedenen Kapiteln kommen solchen Zusätzen verschiedene Rollen zu, wovon wir schon früher gesprochen haben. Doch ist allen von ihnen eine gemeinsame Bestimmung gemeinsam. Diese kann man beurteilen, wenn man sich auf eine Aussage stützt, die Rudolf Steiner ungefähr ein Jahr nach dem Erscheinen der zweiten, mit Ergänzungen versehenen Ausgabe der „Philosophie der Freiheit“ gemacht hat. In einem der Vorträge vor Pädagogen spricht er über die Charakteristik des Ich-Sinns und bemerkt: „so, wie ich es (sein Charakterisieren) in der Neuauflage meiner ‘Philosophie der Freiheit’ versucht habe“ (GA.293, 29.8.1919). Im Vorwort zur neuen Ausgabe aber schreibt er, er habe den Inhalt des Buchs „fast ganz unverändert“ gelassen (GA.4, S. 10). Folglich hat sich Rudolf Steiner bemüht, den Ich-Sinn in jenen Texten, um die er einige Kapitel des Buchs im Jahre 1918 bereicherte, zusätzlich zu „charakterisieren“, genauer gesagt *praktisch zu verstärken*.

Mit dem Gedankensinn arbeiten wir, wenn wir danach streben, die Zyklen des Denkens zu erleben. Doch dies ist lediglich dann möglich, wenn bei der Arbeit alle drei Glieder der dreigliedrigen Seele, zumindest sporadisch im höheren Ich vereint, mitwirken. Nicht zufällig haben wir bereits mehrmals gesagt, dass das Ich des erkennenden Subjekts ein reelles und unentbehrliches Element der anthroposophischen Methodologie ist. Ungeachtet ihres allgemeinen Charakters erweist sich als das Hauptsächliche an ihr *ihre Verwirklichung*, welche in jedem Ich seine eigene ist. Besonders klar trat dies im letzten Zyklus von Kapitel 7 zutage.

Im Vorwort zur zweiten Ausgabe schreibt Rudolf Steiner, er habe die Zusätze zur Vermeidung eines „unrichtigen Verständnisses“ des Buchs vorgenommen. Doch wir wissen jetzt, dass keine logischen oder sinngemäßen Unvollkommenheiten den Anstoß zu diesem falschen Verständnis gaben. Erinnern wir uns daran, dass

das Buch dem Publikum „wie auf chinesisches geschrieben“ vorkam. Zu seinem Verständnis ist eine besondere Tätigkeit des Ich beim Übergang vom verstandesmäßigen Denken zum Anschauen notwendig. Diese Tätigkeit stimulieren denn auch die Zusätze.

Der Zusatz zu Kapitel 7 stellt dem Ich die Aufgabe, die resultierende Metamorphose des Denkens zu vollziehen, das die gesamten sieben Kapitel bereits verarbeitet hat. Diese Aufgabe ist organisch mit der Notwendigkeit verbunden, *aus dem Anschauen des Zyklus VII die Idee der Methode wahrzunehmen*. Der ganze Inhalt des Zusatzes appelliert an das, was vom Leser im Buch beobachtet wird – d.h., er ist anschauernder Natur. Das unbefangene Beobachtete (d.h. das Angeschauten – wenn wir dem Beobachteten unsere Ideen nicht gleich aufzwingen) muss man bei der Arbeit mit dem Zusatz als These nehmen. Aber wie? Es ist ja so umfangreich! – Nur im Ich, in Gestalt jener Modifikationen, jener qualitativen Veränderungen, die das Beobachtete in ihm hervorgerufen hat. Dann werden wir *fühlen*, womit die befangene Beobachtung an uns herantritt. So entstehen These und Antithese.

Zusatz zur Ausgabe von 1918

ZYKLUS I

1. Für die unbefangene Beobachtung des Erlebens in Wahrnehmung und Begriff, wie sie in den vorangehenden Ausführungen zu schildern versucht worden ist, werden gewisse Vorstellungen immer wieder störend sein, die auf dem Boden der Naturbetrachtung entstehen.
2. Man sagt sich, auf diesem Boden stehend, durch das Auge werden im Lichtspektrum Farben wahrgenommen vom Rot bis zum Violett. Aber über das Violett hinaus liegen im Strahlungsraum des Spektrums Kräfte, welchen keine Farbwahrnehmung des Auges, wohl aber eine chemische Wirkung entspricht; ebenso liegen über die Grenze der Rotwirksamkeit hinaus Strahlungen, die nur Wärmewirkungen haben. Man kommt durch Überlegungen, die auf solche und ähnliche Erscheinungen gerichtet sind, zu der Ansicht: der Umfang der menschlichen Wahrnehmungswelt ist durch den Umfang der Sinne des Menschen bestimmt, und dieser würde eine ganz andere Welt vor sich haben, wenn er zu den seinigen noch andere, oder wenn er überhaupt andere Sinne hätte. Wer sich ergehen mag in den ausschweifenden Phantasien, zu denen, nach dieser Richtung hin, namentlich die glänzenden Entdeckungen der neueren Naturforschung eine recht verführerische Veranlassung bieten, der kann wohl zu dem Bekenntnisse kommen: In des Menschen Beobachtungsfeld fällt doch nur dasjenige herein, was auf die aus seiner Organisation heraus gestalteten Sinne zu wirken vermag. Er hat kein Recht, dieses von ihm durch seine Organisation begrenzte Wahrgenommene als irgendwie maßgeblich für die Wirklichkeit anzusehen. Jeder neue Sinn müsste ihn vor ein anderes Bild der Wirklichkeit stellen.

Die weitere Aufgabe kompliziert sich noch mehr. Anfangs wurde von uns verlangt, eine gewisse Gegebenheit im Ich als These zu nehmen. Nun tritt das Ich als

aktiv denkend in Aktion, und seine Gegebenheit (in der These) wird zum Objekt des Anschauens. Deshalb wird im Text das Element des Anschauens äußerlich fallen gelassen – um es geben zu können, müsste man ja Dutzende bereits durchgegangener Seiten wiederholen. Das „in diesen Ausführungen“ Dargelegte ist ja Element 4. Und dieses befindet sich in einer Konfrontation mit der Synthese, wo die teilweise Rechtmäßigkeit befangener Beobachtungen anerkannt worden ist. Nun aber muss man sich irgendwie geschickt anstellen und, das Anschauen und den Gegensatz in sich bewahrend, von Element 3 zu Element 5 als der Synthese der Dreiheit der Elemente 3, 4 und 5 im Ich übergehen.

3. Dies alles ist, in den entsprechenden Grenzen gedacht, eine durchaus berechnete Meinung. Wenn aber jemand sich durch diese Meinung in der unbefangenen Beobachtung des
4. in diesen Ausführungen geltend gemachten Verhältnisses von Wahrnehmung und Begriff verirren lässt,
5. so verbaut er sich den Weg zu einer in der Wirklichkeit wurzelnden Welt- und Menschenerkenntnis. Das Erleben der Wesenheit des Denkens, also die tätige Erarbeitung der Begriffswelt ist etwas durchaus anderes als das Erleben eines Wahrnehmbaren durch die Sinne. Welche Sinne immer der Mensch noch haben könnte: keiner gäbe ihm eine Wirklichkeit, wenn er nicht das durch ihn vermittelte Wahrgenommene denkend mit Begriffen durchsetzte; und jeder wie immer geartete Sinn gibt, so durchsetzt, dem Menschen die Möglichkeit, in der Wirklichkeit drinnen zu leben. Mit der Frage: wie der Mensch in der wirklichen Welt steht, hat die Phantasie von dem möglichen ganz anderen Wahrnehmungsbild bei anderen Sinnen nichts zu tun. Man muss eben einsehen, dass *jedes* Wahrnehmungsbild seine Gestalt erhält von der Organisation des wahrnehmenden Wesens, dass aber das von der erlebten denkenden Betrachtung durchgesetzte Wahrnehmungsbild den Menschen in die Wirklichkeit führt. Nicht die phantastische Ausmalung, wie anders eine Welt für andere als die menschlichen Sinne aussehen müsste, kann den Menschen veranlassen, Erkenntnis zu suchen über sein Verhältnis zur Welt, sondern die Einsicht, dass *jede* Wahrnehmung nur einen Teil der in ihr steckenden Wirklichkeit gibt, dass sie also von ihrer *eigenen Wirklichkeit* hinwegführt. Dieser Einsicht tritt dann die andere zur Seite, dass das Denken in den durch die Wahrnehmung an ihr selbst verborgenen Teil der Wirklichkeit hineinführt.

Vollendet wird der Zyklus ruhig und gewöhnlich-traditionell.

6. Störend für die unbefangene Beobachtung des hier dargestellten Verhältnisses zwischen Wahrnehmung und denkend erarbeitetem Begriff kann auch werden, wenn im Gebiete der physikalischen Erfahrung sich die Nötigung ergibt, gar nicht von unmittelbar anschaulich wahrnehmbaren Elementen, sondern von unanschaulichen Größen wie elektrischen oder magnetischen Kraftlinien und so weiter zu sprechen. Es kann *scheinen*, als ob die Wirklichkeitselemente, von denen die Physik spricht, weder mit dem Wahrnehmbaren, noch mit dem im tätigen Denken erarbeiteten Begriff etwas zu tun hätten.

7. Doch beruhte eine solche Meinung auf einer Selbsttäuschung. Zunächst kommt es darauf an, dass *alles* in der Physik Erarbeitete, insofern es nicht unberechtigte Hypothesen darstellt, die ausgeschlossen bleiben sollten, durch Wahrnehmung und Begriff gewonnen ist. Was scheinbar unanschaulicher Inhalt ist, das wird aus einem richtigen Erkenntnisinstinkt des Physikers heraus durchaus in das Feld versetzt, auf dem die Wahrnehmungen liegen, und es wird in Begriffen gedacht, mit denen man sich auf diesem Felde betätigt. Die Kraftstärken im elektrischen und magnetischen Felde und so weiter werden, *dem Wesen nach*, nicht durch einen andern Erkenntnisvorgang gewonnen als durch denjenigen, der sich zwischen Wahrnehmung und Begriff abspielt.

Das Ich realisiert sich auf der Kreuzung der Gegensätze. In den Zyklen I und II des Zusatzes bilden einen solchen Gegensatz, sagen wir, die Physik und die Metaphysik der Wahrnehmung, deren Irrtum bezüglich des Verhältnisses der Wahrnehmung zum Begriff das Ich *eindeutig* überwinden muss. In der Methodologie der Geisteswissenschaft wird der Dualismus der Metaphysik der Wahrnehmung durch die Einführung des Begriffs *Intuition* überwunden, die „für das Denken (ist), was die *Beobachtung* für die Wahrnehmung ist“ (GA.4, S. 95, in diesem Buch S. 445).

Im weiteren, in Kapitel 9, erfahren wir, dass „die Intuition das im rein Geistigen verlaufende bewusste Erleben eines rein geistigen Inhalts“ ist (GA.4, S. 146, in diesem Buch S. 684). Die von Rudolf Steiner vorgenommene erkenntnistheoretische Verarbeitung des Wesens der Intuition stellt die einzige Möglichkeit dar, die Fehlerhaftigkeit parapsychologischer, extrasensorischer Experimente zur Erweiterung der Grenzen der Wahrnehmung zu begreifen.

ZYKLUS II

1. Eine Vermehrung oder Andersgestaltung der menschlichen Sinne würde ein anderes Wahrnehmungsbild ergeben, eine Bereicherung oder Andersgestaltung der menschlichen Erfahrung;
2. aber eine wirkliche Erkenntnis müsste auch *dieser* Erfahrung gegenüber durch die Wechselwirkung von Begriff und Wahrnehmung gewonnen werden.
3. Die *Vertiefung* der Erkenntnis hängt von den im Denken sich auslebenden Kräften der Intuition (vergleiche Seite 445) ab.
4. Diese Intuition kann in demjenigen *Erleben*, das im Denken sich ausgestaltet, in tiefere oder weniger tiefe Untergründe der Wirklichkeit tauchen. Durch die Erweiterung des Wahrnehmungsbildes kann dieses Untertauchen Anregungen empfangen und auf diese Art mittelbar gefördert werden.
5. Allein *niemals* sollte das Tauchen in die Tiefe, als das Erreichen der Wirklichkeit, verwechselt werden mit dem Gegenüberstehen von weiterem oder engerem Wahrnehmungsbild, in dem *stets* nur eine halbe Wirklichkeit, wie sie von der erkennenden Organisation bedingt wird, vorliegt. Wer nicht in *Abstraktionen* sich verliert, der wird einsehen, wie auch die Tatsache für die

Erkenntnis des Menschenwesens in Betracht kommt, dass für die Physik im Wahrnehmungsfelde Elemente *erschlossen* werden müssen, für welche nicht ein Sinn wie für Farbe oder Ton unmittelbar abgestimmt ist. Das *konkrete* Wesen des Menschen ist nicht nur durch dasjenige bestimmt, was er durch seine Organisation sich als unmittelbare Wahrnehmung gegenüberstellt, sondern auch dadurch, dass er anderes von dieser unmittelbaren Wahrnehmung ausschließt. Wie dem Leben neben dem bewussten Wachzustand der unbewusste Schlafzustand notwendig ist, so ist dem Sich-Erleben des Menschen neben dem Umkreis seiner Sinneswahrnehmung notwendig ein – viel größerer sogar – Umkreis von nicht sinnlich wahrnehmbaren Elementen in dem Felde, aus dem die Sinneswahrnehmungen stammen. Dies alles ist mittelbar schon ausgesprochen in der ursprünglichen Darstellung dieser Schrift. Deren Verfasser fügt hier diese Erweiterung des Inhaltes an, weil er die Erfahrung gemacht hat, dass mancher Leser nicht genau genug gelesen hat.

6. Bedacht sollte auch werden, dass die Idee von der *Wahrnehmung*, – wie sie in dieser Schrift entwickelt wird, nicht verwechselt werden darf mit derjenigen von äußerer Sinneswahrnehmung, die nur ein Spezialfall von ihr ist. Man wird aus dem schon Vorangehenden, aber noch mehr aus dem später Ausgeführten ersehen, dass hier alles sinnlich *und geistig* an den Menschen Herantretende als Wahrnehmung aufgefasst wird, bevor es von dem tätig erarbeiteten Begriff erfasst ist. Um Wahrnehmungen seelischer oder geistiger Art zu haben, sind nicht Sinne von gewöhnlich gemeinter Art nötig. Man könnte sagen, solche Erweiterung des üblichen Sprachgebrauches sei unstatthaft. Allein sie ist *unbedingt notwendig*, wenn man sich nicht auf gewissen Gebieten eben durch den Sprachgebrauch in der Erkenntniserweiterung fesseln lassen will.
7. Wer von Wahrnehmung *nur* im Sinne von sinnlicher Wahrnehmung spricht, der kommt auch über *diese* sinnliche Wahrnehmung nicht zu einem für die Erkenntnis brauchbaren Begriff. Man *muss* manchmal einen Begriff erweitern, damit er auf einem engeren Gebiete seinen ihm angemessenen Sinn erhält. Man muss auch zuweilen zu dem, was in einem Begriffe zunächst gedacht wird, anderes hinzufügen, damit das so Gedachte seine Rechtfertigung oder auch Zurechtrückung findet. So findet man auf Seite 107 dieses Buches gesagt: «Die Vorstellung ist also ein individualisierter Begriff.» Demgegenüber wurde mir eingewendet, das sei ein ungewöhnlicher Wortgebrauch. Aber dieser Wortgebrauch ist notwendig, wenn man dahinterkommen will, was Vorstellung eigentlich ist. Was sollte aus dem Fortgang der Erkenntnis werden, wenn man jedem, der in die Notwendigkeit versetzt ist, Begriffe zurechtzurücken, den Einwand machte: «Das ist ein ungewöhnlicher Wortgebrauch.»

Nun wollen wir die Analyse der Denkstruktur in allen sieben Zyklen des Kapitel 7 einander gegenüberstellen (Tabelle 8).

	1. Elemente	3. Elemente	5. Elemente	7. Elemente
Z. I	Die Elemente zur Erklärung der Welt entnehmen wir der Wahrnehmung und dem Denken.	Die Welt ist uns als Zweiheit gegeben; das Erkennen gestaltet sie zur Einheit um.	Der Dualist versteht das Erkennen falsch, indem er das einheitliche Sein in zwei spaltet.	Die Wahrnehmungen werden durch unsere Organisation abgesondert. Das Denken überwindet ihre Absonderung. Die Konstruktion des „Dings an sich“ ist sinnlos.
Z. II	Existenz außerhalb der Wahrnehmung, darunter auch das „Ding an sich“, ist eine unrechtmäßige Hypothese.	Der Dualismus lässt sich nicht durch die Begründung des „Dings an sich“ überwinden.	Der Physiker, der dem Dualisten folgt, verfällt in die Metaphysik.	Für den Monisten liegt alles, was man für die Erklärung des Gegebenen braucht, innerhalb des letzteren.
Z. III	Dem Erkennen sind keine Grenzen gesetzt. Die Dinge existieren in untrennbarer Einheit mit den Gesetzen, die man erkennt.	Die Bedingungen für die Entstehung des Erkennens existieren durch das „ich“ und für das „ich“.	Unsere Erkenntnis ist durch uns bedingt. Sie wächst mit uns zusammen.	Die Grenzen der Erkenntnis werden mit dem Fortschritt von Wahrnehmung und Denken erweitert.
Z. IV	Der Gegensatz von Subjekt und Objekt existiert nur innerhalb des Wahrnehmungsgebietes. Der Dualist überträgt ihn auf erdachte Wesenheiten außerhalb dieses.	Für den Dualisten sind ideelle Verbindungen zwischen den Dingen „luftig“, nicht real.	Der naive Realismus lässt sich dadurch widerlegen, dass seine (wahrnehmbaren) Realitäten vergehen, die Ideen aber bleiben.	Alle bekannten Formen des Realismus sind letzten Endes metaphysisch und folglich dualistisch.
Z. V	Metaphysischer Realismus: Wo es ein wahrnehmbares Verhältnis zwischen den Dingen gibt, dort ist Realität.	Der metaphysische Realismus ist eine widerspruchsvolle Mischung von naive Realismus und Idealismus.	Entfernt man aus dem metaphysischen Realismus die nicht wahrnehmbaren Wahrnehmungen, wird er zum echten Monismus.	Der Monismus vereint den einseitigen Realismus mit dem Idealismus zu einer höheren Einheit.
Z. VI	Der Monist: Die Wahrnehmung ist die eine Hälfte der Wirklichkeit, der Begriff die andere. Ihre Vereinigung ergibt die volle Wirklichkeit.	Für den Monisten hat nur das Bedeutung, was ihn als Begriff und Wahrnehmung erreicht.	Für den naiven sowie den metaphysischen Realisten findet sich das Absolute außerhalb des Subjekts: je mehr Wahrnehmungen, desto vollkommener die Erkenntnis.	Der Monist: Unsere Erkenntnis reicht für die Antwort auf die durch uns gestellten Fragen.

Z. VII	Der metaphysische Realist kommt zum „Ding an sich“ mit Hilfe der induktiven Methode.	Der metaphysische Realist meint, die induktive Methode reiche für das praktische Leben aus.	Von der Wahrnehmung ausgehend, hofft man jetzt, das Metaphysische induktiv zu erkennen.	Der metaphysische Realist schließt induktiv vom Wahrgenommenen auf das Nichtwahrgenommene, das „Ding an sich“.
--------	--	---	---	--

Tabelle 8

In den von uns erhaltenen kurzen Formulierungen der Elemente ist der restümierende Charakter von Kapitel 7 von neuem hervorgetreten. Sie sind aphoristischer als in den anderen Kapiteln, und wenn man versucht, sie in vertikalen Siebengliedrigkeiten zu erleben, ergeben sich zwischen ihnen sozusagen größere sinngemäße „Abstände“. Doch diese Siebengliedrigkeiten existieren; sie erfordern zu ihrem Erleben nur eine größere Anstrengung des Ich; sie existieren auch, wenn man sie *von unten nach oben* liest.

Abschließendes Resümee:

Wahrnehmung und Begriff bilden die zwei Hälften der Wirklichkeit. Außerhalb des Gebiets der Wahrnehmung und des Begriffs gibt es keine Existenz. Die menschliche Organisation sondert die Wahrnehmungen von den Begriffen ab. Das Denken vereint sie wieder. Für den Dualisten sind ideelle Beziehungen zwischen den Dingen unreal; er sucht sie naiv-realistisch in den „Dingen an sich“ mit Hilfe einer induktiven Analyse der Wahrnehmungen. So gelangt er zum metaphysischen Realismus. Für den Monisten hat nur das eine Bedeutung, was ihn als Begriffe und Wahrnehmungen erreicht.

* * *

Zum Abschluss der Arbeit mit dem ersten Teil der „Philosophie der Freiheit“ wäre es nützlich, die abschließenden Resümeees aller sieben Kapitel in noch geraffter Form zu formulieren, wobei man sie in einer Reihe aufstellen und die siebengliedrige Metamorphose, den Denkzyklus des ganzen Teils erleben könnte. Wir empfehlen dem Leser, eine solche Erfahrung selbst zu vollziehen, nehmen aber aus Platzgründen davon Abstand, es selbst zu tun.

Will man den Charakter des ersten Teils als ganzheitlichen Systems, das sich auf die von uns beschriebene Weise metamorphosiert, noch eindringlicher erleben, so bedient man sich mit Vorteil der Bilder der sieben Kapitel des ersten Goetheanums. Bei diesen handelt es sich um Sinnbilder unseres ganzen Evolutionszyklus, d.h. der allumfassenden Siebengliedrigkeit (Foto 8). Dabei ist interessant, zu erfahren, was Rudolf Steiner selber erlebt hat, als er an ihnen arbeitete. In einem seiner Vorträge berichtet er, dass er bei ihrer Erschaffung der lebendigen Metamorphose

der Formen folgte und dasjenige Schaffen nachbildete, das als geistiges Schaffen in der Natur lebt, indem es eine Gestalt aus der anderen entstehen lässt. (Es gilt zu bemerken, dass er auf analoge Art auch die „Philosophie der Freiheit“ geschaffen hat.) „Ich habe das Gefühl“, sagte er, „dass kein Kapital anders sein könnte, als es nun ist.“ (GA.194, 12.12.1919.)

Im Verlauf seiner Arbeit stieß er zwangsläufig auch auf eine wichtige Besonderheit, die wir auch im Charakter der Kapitel des ersten Teils der „Philosophie der Freiheit“ entdeckt haben. In Übereinklang mit den bekannten Vorstellungen von der Evolution, setzt er seine Erzählung fort, sagen die Menschen, aus dem Unvollkommenen ergebe sich das Vollkommene, Differenziertere, Komplexere. Und gerade so war es, solange er vom ersten zum vierten Kapitel ging. Als aus dem vierten das fünfte zu entstehen begann, so wurde es klar, dass es zwar vollkommener und kunstvoller als das vierte werden würde, aber nicht komplizierter, sondern *einfacher*. Das sechste sollte dann noch einfacher werden, und das siebte wiederum einfacher als jenes. „Und so stellte sich mir heraus“, schließt Rudolf Steiner, „dass Evolution nicht ein Fortschreiten zu immer Differenzierterem und Differenzierterem ist, sondern dass Evolution ein Ansteigen ist zu einem höheren Punkte, dann aber wiederum ein Fallen in Einfacheres und Einfacheres. Das ergab sich einfach aus dem Arbeiten selbst. Und ich konnte sehen, wie dieses im künstlerischen Arbeiten sich ergebende Prinzip der Evolution dasselbe ist, wie das Prinzip der Evolution in der Natur.“ (Ebenda.)

Genau dasselbe Prinzip, fügen wir noch hinzu, wirkte auch in Rudolf Steiner, als er die „Philosophie der Freiheit“ schrieb, und überhaupt, wenn er dachte. Deswegen ist der Logik des anschauenden Denkens, wenn sie im Menschen zur Tätigkeit gelangt, Ästhetismus, ja letzten Endes Religiosität eigen – nicht im mystischen Sinne, sondern die Religiosität des Geistes und der Wahrheit, in der die Gefühle auf den Höhen des reinen Geistes wiedergeboren werden.

In einem seiner eigens für die Pastoren der Christengemeinde gehaltenen Vorträge erteilte Rudolf Steiner diesen Ratschläge, wie sie mit Hilfe des Kultes zu einer inneren Verwandlung des Menschen beitragen können, die sich als innere „Durchchristung“ bezeichnen ließe. Diesen Rat kann man nicht begreifen, wenn man nicht in die Tiefen der anthroposophischen Methodologie vorgedrungen ist. Doch zusammen mit ihr *reicht ja dieser einzige Rat bereits aus, um zu zeigen, wie gerechtfertigt und notwendig unsere Forschungen sind.*

Der Mensch, sagt Rudolf Steiner, kommt nicht erblich christianisiert zur Welt; ihm obliegt es noch, Christus in sich zu finden. Der Kult mit Hilfe einfacher, aber wirksamer Mittel, die symbolisch ausgedrückt sind, kann ihm dabei helfen. Beispielsweise muss ein Priester, wenn er für die Gemeinde einen religiösen Spruch formen will, diesen in *sieben Zeilen* kleiden. „In den ersten drei Zeilen würde man im wesentlichen ausdrücken den Menschen, wie er noch unter dem Einfluss der Vererbungsverhältnisse dasteht, wie er also aus dem Vaterprinzip der Welt herausgeboren ist. Die vierte Zeile, die mittlere, würde dann darstellen, wie diese Verer-

bungsprinzipien durch die seelischen Prinzipien überwunden werden. Und die drei letzten Zeilen würden darstellen, wie der Mensch dadurch zu einem Erfasser des Geistigen wird. Nun könnte man einer Gemeinde solche sieben Zeilen so vorlesen, dass man die ersten drei Zeilen mit einer etwas abstrakteren, rauheren Sprache vorbringt, bei der mittleren, vierten, übergeht zu einer etwas wärmeren Sprache, und die letzten drei Zeilen in gehobener Sprache, mit erhobenem Tone vorträgt. Und man würde darin in einfacher Weise eine Kultushandlung haben, die darstellen würde das Durchchristetwerden und Durchgeistigtwerden des Menschen.“ (GA.342, S. 126 f.)

Es bedarf wohl keiner Erklärung, dass Rudolf Steiner uns hier ein zusammenfassendes Bild dessen gibt, was wir von verschiedenen Seiten her als unsere gedankliche Lemniskate beschrieben haben.

Hinter den sieben Kapiteln des ersten sowie des zweiten Teils der „Philosophie der Freiheit“ schimmern die Bilder der sieben Äonen unseres Evolutionszyklus durch, in welchem das Äon der Erde aus zwei Teilen besteht (Mars und Merkur) und der Vulkan die Siebengliedrigkeit zur Oktave hinaufführt.

Zum Abschluss unserer Arbeit mit dem ersten Teil der „Philosophie der Freiheit“ gilt es noch einmal zu betonen, dass unsere Analyse ein Unterfangen darstellt, das man mit der künstlerischen Betrachtung eines Gemäldes oder Musikwerks vergleichen könnte. Der Verfasser der „Philosophie der Freiheit“ selbst hat als Gedankenkünstler an ihr gearbeitet, was er selbst wie folgt ausgedrückt hat: „Diese Bücher (gemeint sind „Wahrheit und Wissenschaft“ und „Die Philosophie der Freiheit“; d.Verf.) sind nicht so geschrieben, dass man einen Gedanken nehmen und an eine andere Stelle hinsetzen könnte; sie sind vielmehr so geschrieben, wie ein Organismus entsteht; ebenso wächst ein Gedanke aus dem anderen hervor... (Der Autor) überließ sich dem, was die Gedanken selbst in ihm erarbeiteten, wie sie sich selbst gliederten.“ (GA.99, 6.6.1907.)

X Die kosmische Intelligenz

1. „Die Wurzelgeheimnisse“ der Evolution des Menschen

Die wahre Erkenntnis zwingt den Menschen, sowohl den Charakter als auch den Maßstab seiner Vorstellungen radikal zu ändern. In seiner irdischen Existenz kann sich der Mensch sich selbst in Gestalt der unteren Schlaufe der Lemniskate vorstellen, die im Vergleich zu ihrer oberen winzig klein ist, da letztere sich in die Fernen des Weltalls hin erstreckt. Bevor er auf die Erde hinuntersteigt, evolutioniert der Mensch als gestirnhaf-planetarisches Wesen (in der größeren Schlaufe). Mit der Geburt auf Erden stülpt dieses große geistige Gebilde sich nach innen um und wird zu einem physischen Leib mit dessen inneren Organen sowie Sinnesorganen, doch draußen im Geist bleibt das höhere, unbewusste Wesen des Menschen. Auch das ätherisch-astrale Menschengebilde stülpt sich im bekannten Maße um. Bildlich gesprochen wird die *Sphäre* seines geistigen Seins zum *Punkt* seiner irdischen Existenz.

In einem seiner frühen, noch im Jahre 1903 gehaltenen Vorträge berichtete Rudolf Steiner von den sogenannten „Wurzelwahrheiten“, die mit der Entwicklung des irdischen Äons im Verlauf der sieben Wurzelrassen verbunden sind. Tief verstehen kann man diese lediglich mit dem meditativen Denken. Dem verstandesmäßigen Denken können sie lediglich symbolisch vermittelt werden. Unsere methodologischen Betrachtungen stehen mit den ersten beiden dieser Wahrheiten in ungewöhnlichem Übereinklang. Bei andauernder Konzentration auf sie erzeugen sie in uns ein Erleben der Notwendigkeit, unsere Vorstellungen von der Beziehung des Menschen als Mikrokosmos mit dem Makrokosmos zu ändern. Auf jedem Fall ist das, was wir den Prozess der evolutionären Umstülpung genannt haben, in der symbolisch-zeichenhaften Sprache in diesen geheimnisvollen Wahrheiten beschrieben. Rudolf Steiner gibt dazu folgende Meditationssätze: „I. *Sinne nach*: wie der Punkt zur Sphäre wird und doch er selbst bleibt. Hast du erfasst, wie die unendliche Sphäre doch nur Punkt ist, dann komme wieder, denn dann wird dir Unendliches in Endliches scheinen.

II. *Sinne nach*: wie das Samenkorn zur Ähre wird, und dann komme wieder, denn dann hast du erfasst, wie das Lebendige in der *Zahl* lebt.“ (GA.88, S. 194.) Dies sind die beiden ersten Wahrheiten. Sie entsprechen dem Werden der Welt und des Menschen während der polaren sowie der hyperboräischen Wurzelrasse.

Alle sieben Wurzelgeheimnisse beschreiben das Werden des vierten Formzustands (Globe): des ätherisch-physischen, wie er von der astralen Ebene in die räumlich-zeitliche Existenz niedersteigt und sich in ihr entwickelt. Dies weist die Gestalt einer Weltenmetamorphose auf, wo die Sphäre des kosmischen Bewusstseins-Seins gesetzt wird, mit dem Ziel, der Punkt des irdischen, gegenständlichen Ich-Bewusstseins des Menschen zu werden. Der erste Schritt auf diesem Wege, der

in der Polaren Epoche unternommen wurde, führte dazu, dass der Makro-Anthropos die Möglichkeit der Entwicklung der Empfindung in der sinnlichen Welt erwarb. (Ebenda, S. 201.) Dies vollzog sich so, dass sich beim Niederstieg aus der von den Ich-Wesen der kosmischen Intelligenz gebildeten astralen Ebene in der Welt des Andersseins ein gewisser, nur aus Wärme (dem Urfeuer) bestehender Urnebel verdichtet, der im folgenden zum Sonnensystem werden sollte. Dieses in seiner Gesamtheit ist auch der Makro-Anthropos oder, in der Sprache der Bibel ausgedrückt, Adam-Kadmon – ein Gottesgeschöpf, das fast dreieinhalb Äonen durchschritten, in sich alle Früchte der Entwicklung involviert und sie zur Verkörperung im sinnlichen Sein gebracht hat.

Das Erstempfinden entsteht in der Welt als *Ersttasten*, als die Göttliche Sphäre das Anderssein berührt und auf der Lemniskate in eine neue Qualität übergeht. Das intuitive Allbewusstsein, das in jedem Punkt sein Alles und Jedes enthält, wird zur Grundlage des Punkts der Materie, des Atoms als Prinzip (oder zum Atom), und zum Punkt des Nichtseins – zum Ort, wo die künftige menschliche Freiheit beginnt.

In seinem Buch „Aus der Akascha-Chronik“ schreibt Rudolf Steiner von jener Erstoffenbarung des irdischen Menschen: Er „bestand aus jenem feinen, bildsamen, beweglichen Stoff, den man den ‘astralen’ nennt. – In diesem Astralkeim der Erde sind zunächst *nur* menschliche Anlagen. ... Alles, was sonst schon in früheren Zuständen in mineralischer, pflanzlicher, tierischer Natur vorhanden war, ist in diese menschlichen Anlagen aufgesogen, mit ihnen verschmolzen worden. Bevor also der Mensch die physische Erde betritt, ist er *Seele*, astralische Wesenheit. Als solche findet er sich auf der physischen Erde ein. Diese ist in einer äußerst feinen Stofflichkeit vorhanden, die man den *feinsten Äther* nennt. ... Es ist innerhalb der ganzen Erde nur *ein* Stoffzustand, eben der feine lebendige Äther, vorhanden. In theosophischen Büchern wird diese erste Menschheit (sie war damals *eine* Wesenheit; d.Verf.) die erste (polarische) Wurzelrasse genannt.“ (GA.11, S. 87 f. Taschenb.) Das gesamte planetarische Gebilde besteht zu dieser Epoche also aus dem einheitlichen Leib der kommenden Menschheit, der sich zum Lebensäther – der Offenbarung des Allbewusstseins – und dann zum Wärmeäther und zum Wärmeelement verdichtet hat und von oben vom allgemeinen Astralleib umwoben wird. Der Makro-Anthropos ertastet hier mit seinem Astralleib seinen Ätherleib, und dann seinen ätherisch-feurigen Leib.

Im folgenden teilt sich die Ersubstanz bei ihrer Verdichtung in zwei. Von ihnen ist „die dichtere Stofflichkeit ... ähnlich unserer heutigen Luft; die dünnere ist gleich derjenigen, welche bewirkt, dass sich chemische Elemente aus der früheren ungeteilten Stofflichkeit herausbilden.“ (Ebenda, S. 88.) Neben den Neubildungen existiert auch der Lebensäther weiter. Aus ihm und dem chemischen Äther bildet der Mensch noch keinen physischen Leib, sondern dessen Abbild, und dadurch wird der Leib bis zu einem gewissen Grad objektiviert. So entsteht die Möglichkeit, *anzuschauen*. Hier haben wir es bereits mit der zweiten, hyperboräischen Wurzelrasse zu tun. Damals sonderte sich vom Menschenreich, zurückbleibend, das Reich der

künftigen Natur ab. Es vollzog sich die erste Teilung in Subjekt und Objekt, weshalb auch das Anschauen möglich wurde.

Dem chemischen Äther sind Kräfte eigen, die von uns in den Prozessen der Anziehung und Abstoßung erlebbar sind. Mit seiner Bildung entsteht eine Wechselbeziehung zwischen dem Menschen und der äußeren Umwelt: die Prozesse der Ernährung (des Atmens).

Die dritte, lemurische Epoche brachte im Menschen die Keime der Fähigkeit zur *Vorstellung* hervor – natürlich nicht im einzelnen Individuum, sondern im Gruppenbewusstsein, das die Monaden von oben umwob. Zu dieser Zeit hatten sich aus einem einheitlichen planetarischen Gebilde bereits die Sonne (und auch der Mond) abgesondert. Es entstand eine Beziehung zwischen dem inneren Licht im Menschen – dem Lichtäther – und dem äußeren, von der Sonne herkommenden. Die Sinnesorgane des Menschen öffneten sich nach außen, und er begann zu schauen, wie die mit dem Sonnenlicht kommenden Imaginationen in ein Verhältnis zu den äußeren Wahrnehmungen traten. Letztere werden mit fortschreitender Entwicklung der Naturreiche immer vielfältiger und materiellerer. Die Prozesse des Anschauens (des künftigen individuellen Denkens) sowie der Wahrnehmung irgendwie zu lenken, vermochte der Mensch damals noch nicht. Das Wahrgenommene ging durch ihn durch und verschwand, denn im Menschen gab es jene beiden Grenzen noch nicht, von denen wir in Kapitel IX gesprochen haben.

Erst in der vierten, atlantischen Wurzelrasse, als der Prozess des Verbrennens sowie der Bildung von Asche – d.h. der mineralischen Stofflichkeit, des Elementes der Erde – entsteht, entwickelt sich im Menschen das *Gedächtnis*, und mit ihm auch die Möglichkeit, Vorstellungen zu bewahren (vgl. GA.88, S. 203, sowie GA.11, S. 81ff).

In der gegenwärtigen, fünften Wurzelrasse beginnt der Mensch mit einem Teil seines physischen Leibs aus dem Wirken aller vier Ätherarten herauszufallen, und so entsteht das *reflektierende Denken*: die Sphäre wurde schließlich zum Punkt, nachdem sie eine komplizierte Metamorphose der Lebensformen durchlaufen hatte, die durch das Wirken des chemischen Äthers – man nennt ihn auch Zahlenäther – bedingt wurde. So sind wir zum Verständnis der zweiten Wurzelwahrheit gelangt. Das kosmische Bewusstsein, die kosmische Intelligenz, die auch das Lebensprinzip darstellt, den Lebensäther, wirkt im differenzierten Leben der sinnlichen Welt in Gestalt der Gesetze der Zahl, als Harmonie, Ordnung, Symmetrie schaffender chemischer Äther.

Was die fünfte Wurzelwahrheit, das Wurzelgeheimnis der fünften, d.h. der heutigen Wurzelrasse anbelangt, so setzen wir uns während der gesamten Dauer unserer Forschung damit auseinander. Ihr *Sinn* besteht unzweifelhaft darin, dass es dem Menschen obliegt, *dem schattenhaften Bewusstsein Sein zu verleihen* und dadurch der kosmischen Intelligenz das zurückzugeben, was zu ihrem Schatten im Menschen geworden ist. Dazu ist es notwendig, mit dem Bewusstsein nochmals eine Umstülpung zu vollziehen – auf die makrokosmische Seite, d.h. den Weg der Evo-

lution in umgekehrter Reihenfolge zu beschreiten, doch bereits mit individuellem Bewusstsein. Dies ist die obere Hälfte der Lemniskate des Mikrokosmos. Vorläufig lernen wir mit Hilfe der Logik des anschauenden Denkens, in sie einzudringen.

2. Die Verkörperung der Evolution der Welt in den Menschen

Kehren wir nochmals zur ontologischen Lemniskate zurück (vgl. Abb. 94). Was nun ihre untere Schlaufe bildet, stellte sich anfangs als ihr jetziger oberer Teil dar, urphänomenal und ohne Vollendung im unteren Teil. Damals haben die Wesen der Hierarchien im Menschen und durch den Menschen empfunden (ertastet), geschaut, Vorstellungen gehegt. Durch jene ihre Tätigkeit bildete sich auch der irdische Mensch. In der Lemurischen Epoche beginnt er auch selbst wahrzunehmen, doch der „Widerhall“ auf diese Wahrnehmungen sind in ihm nicht Begriffe, sondern imaginative Bilder. Sie offenbaren dem Anschauen des Menschen ihre wesenhafte Verbindung mit den Wahrnehmungen. Es entstehen sinnlich-übersinnliche Vorstellungen, doch individuell ist der Mensch zu ihrer Bildung noch nicht imstande.

In der atlantischen Epoche entsteht im Menschen mit der Materialisierung des Leibs die „Sperre“ des Gedächtnisses, welche die Vorstellungen reflektiert. Es entstehen die Keime der Reflexion. Damals bildete sich im Mensch die ontologische Lemniskate voll heraus, und er musste lernen, in ihren oberen Teil überzugehen. In ihrer vollen Größe hat sich diese Aufgabe geltend gemacht, als sich von der ontologischen die gnoseologische Lemniskate „loslöste“.

Durch die Herausbildung des Gedächtnisses wurde der Grundstein für das Werden des menschlichen Selbst gelegt, das keine Substanz besitzt. Mit ihm in die geistige Welt zurückzukehren, bedeutet einfach, sich selbst zu verlieren. Wesenhaft kann man nur in den Kosmos des Geistes eintreten, wenn man in sich etwas Unvergängliches trägt, und dies ist die kosmische Intelligenz. Ist der Mensch dazu fähig, sie selbst in sich zu erzeugen? In Einklang mit unserer Methode kann man diese Frage nur beantworten, wenn man sie in ihrer Entwicklung betrachtet hat.

Der evolutionäre Prozess bewegt sich, wie wir gezeigt haben, gleichzeitig auf zwei senkrecht zueinander stehenden Achsen, die das Kreuz der Evolution bilden. Auf seiner waagrechten Achse verläuft die Entwicklung in Raum und Zeit (phänomenologisch), auf der senkrechten vollzieht sie sich personalistisch. Dabei erfolgt die „Überlagerung“ der Ebenen der Existenz: Das Höhere wiederholt sich vielfach auf den unteren Stufen. In unserem konkreten Fall haben wir eine Reihe von Wurzelrassen betrachtet, welche sich in der Zeit entfalten. In ihrem Verlauf differenzierte sich die Weltenseele der Menschheit unter dem Einfluss der schon früher differenzierten Körperlichkeit in eine Vielzahl individueller Menschenseelen.

Die eigentliche irdische Entwicklung beginnt erst mit der atlantischen Wurzelrasse (alles frühere war eine vielfache Wiederholung des Vergangenen auf verschiedenen Stufen des Seins), als der Mensch aus dem Gruppen-„Ich“ ein niedrigeres individuelles „ich“ abzusondern, d.h. zu entwickeln *anfängt*. Dies geschieht *anfäng-*

lich durch die drei Arten höherer seelischer Tätigkeit (Abb. 112), die erst in der fünften Wurzelrasse sein persönliches Eigentum wurden.

Die drei Arten höherer seelischer Tätigkeit haben sich im Verlauf von Äonen entwickelt. Das Gedächtnis, über das der Mensch auf Erden verfügt, stellt dank dem „ich“ eine individualisierte Vereinigung mit dem dar, was noch im Äon des alten Mondes eine Art halb-bewusster, traumhafter Imaginationen war. „Dadurch“, spricht Rudolf Steiner, „dass unsere Leibesorganisation auf der

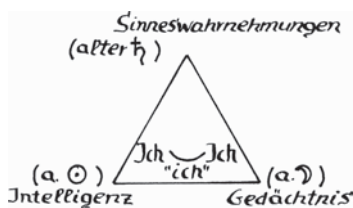


Abbildung 112

Erde so geworden ist, wie sie eben geworden ist, ist die lebendige traumhafte Imagination, von der das Seelenwesen des Menschen während der alten Mondenzeit ganz erfüllt war, geworden zu dem, was jetzt unser Gedächtnis ist“ (GA.196, 13.2.1920). Mit anderen Worten, jene Imaginationen haben, indem sie in den ersten drei Wurzelrassen wirkten, den physischen Leib so gebildet, dass dank ihm das Gedächtnis möglich wurde. Dieser Leib ist im Grunde die Frucht der Vorstellungen hierarchischer Wesen, die bei ihnen aufgrund der auf den Urnebel ausgeübten Einflüsse entstanden sind. Unter dem Leib ist hier nicht den Urkeim des Lebensäthers zu verstehen, sondern ein komplexes physisch-ätherisch-astralisches Gebilde.

Die Intelligenz, über welche der heutige Mensch als aktives, mit Willen durchdrungenes Denken verfügt, war im Äon der alten Sonne eine Summe göttlicher Inspirationen, die dem Menschen in Gestalt des traumlosen Schlafbewusstseins zuteil wurden; sie bedingten in ihm damals die Entwicklung der Lebensprozesse.

Unsere Sinnesorgane bilden sich seit dem Äon des alten Saturn heraus. Ihnen entsprach damals die dumpfe, intuitive Stufe des Bewusstseins des Menschen. Deswegen niedrigere, dunkle Manifestation in unserem Leib offenbart sich auf Erden, wie Rudolf Steiner sagt, im Tastsinn (der erst auf der Erde entstanden ist). Gerade mit der dumpfen Intuition beginnt der Abstieg des Makro-Anthropos von der astralen Ebene auf die ätherisch-physische im Äon der Erde. So vollzog sich in der vierten Runde die Wiederholung der Entwicklung, die auf dem alten Saturn, der alten Sonne und dem alten Mond stattgefunden hatte. Auf höherer Stufe wiederholte sie sich in den ersten drei Lebenszuständen (Runden). Ein allgemeines Bild der Etappen der Weltentwicklung veranschaulichen wir mittels eines Schemas, das uns bei der Orientierung helfen wird (Abb. 113).

Als im vierten Lebenszustand die Evolution der Welt die Tendenz zur Materialisierung annimmt, beginnt im eigentlichen Sinne die irdische Entwicklung. Im vierten Formzustand vollzog sich die „Umstülpung“ des geistigen Alls auf die sinnliche Seite des Seins. Aus diesem Grund kehrte sich die Reihenfolge um, in der die vier Ätherarten in die Entwicklung eintraten. In den Äonen war die Reihenfolge ihrer Entstehung die folgende: Zuerst bildete sich der Wärmeäther, dann der Lichtäther, anschließend der chemische Äther und schließlich der Lebensäther. In den

Wurzelrassen tritt als erstes das Wirken des Lebensäthers zutage, danach dasjenige des chemischen Äthers usw.

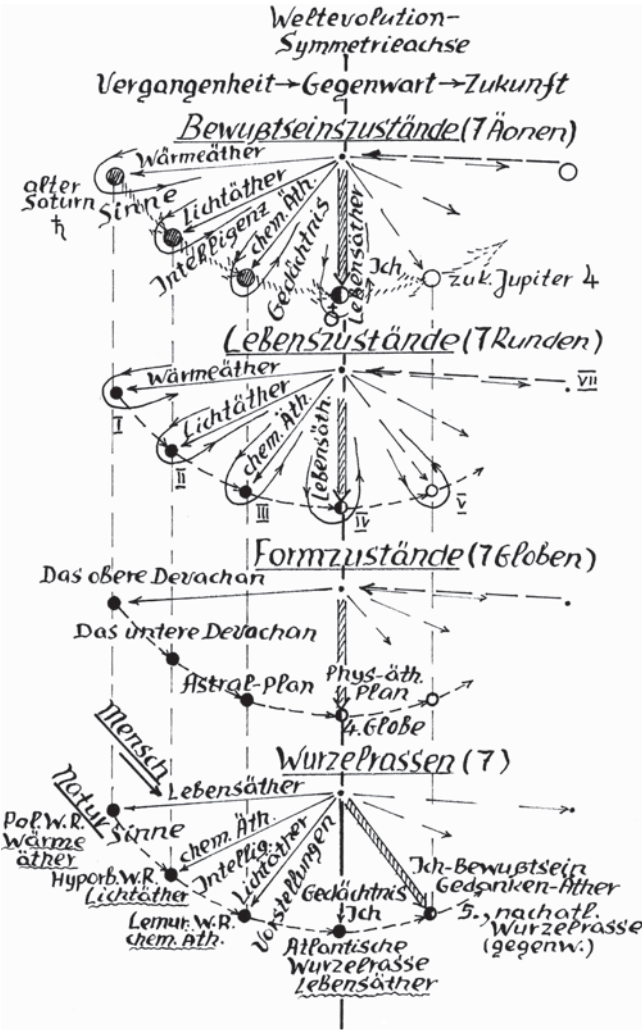


Abbildung 113

Der Lebensäther entsteht im Äon der Erde. Dank ihm wurde es möglich, die menschlichen Monaden mit dem Ich auszustatten. In der vierten Globe tritt er von Anfang an in der Bildung der menschlichen Körperlichkeit hervor. Doch neben dem Menschen formieren und verdichten sich damals auch die Naturreiche. In ihnen ist die Reihenfolge des Wirkens der Ätherarten dieselbe wie in der vorhergegangenen Evolution.

Auf diese Weise tritt ab der Mitte des irdischen Äons ein Umbruch ein, dessen Sinn man begreifen kann, wenn man ihn mit dem Knotenpunkt der Lemniskate vergleicht. Von diesem Zeitpunkt an, wo die Keime des individuellen Ich des Menschen gelegt werden – was den direkten Übergang des hierarchischen

Prinzips auf die Seite des Andersseins bedeutet *) –, beginnen sich die Entwicklungsgesetze in ihr Gegenteil umzukehren.

Die noch zur Zeit des alten Saturn gelegten Keime einiger Sinnesorgane entwickeln sich beim irdischen Menschen zu einem komplexen, ganzheitlichen System, in dessen Zentrum auch das Ich keimt; gleichzeitig findet es eine Stütze im physi-

*) In der Welt der Hierarchien vermochte nur Gott Selbst, und nur einmal, Ähnliches zu vollbringen.

schen Leib, der aus vier *Elementen* besteht: Erde, Wasser, Luft und Wärme. Das Urphänomen des physischen Leibs, das ebenfalls im Äon des Saturn entstanden ist, ist der Geistesmensch (Atma). Die Vereinigung des Atma mit den Sinnesorganen im Anderssein des irdischen Äons ist der Anfang des Werdens des Menschen auf Erden. Mit dem Atma ist das Sein der Archai (der Geister der Persönlichkeit) – höherer Wesen der Dritten Hierarchie – verbunden. Sie waren „Leute“ des Saturn, und sie wirken in den Sinnesorganen, wobei sie besonders bei der Entwicklung ihrer höheren Regionen helfen: jener des Wortsinns, des Gedankensinns, des Ich-Sinns; dies führt den Menschen zum Erleben (der Wahrnehmung) der sittlichen Intuitionen, von denen im neunten und den darauf folgenden Kapiteln der „Philosophie der Freiheit“ die Rede sein wird.

Rudolf Steiner schlägt vor, dass wir uns einen äußerst wichtigen Gedanken zu eigen machen. Er sagt, die Sinnesorgane bei uns nicht dazu da seien, um „die Sinnesvorgänge zu vermitteln, sondern dazu, dass ein Ich von den Sinnesvorgängen weiß“ (GA.196, 13.2.1920). In diesem Fall muss man das „ich“ in seinem ganzen, breiten Entwicklungsumfang im Menschen verstehen: Vom alltäglichen „ich“ zum „Ich“ des Geistes der Persönlichkeit oder sogar des Geistes der Form.

Die Geister der Persönlichkeit nehmen übersinnlich das wahr, was wir sinnlich wahrnehmen. Und der Anteil, den wir an ihren Wahrnehmungen haben, muss beständig wachsen. Die sinnlichen Wahrnehmungen haben einen hohen, intuitiven Ursprung, doch in uns lebt die Überzeugung, dass sie voll und ganz uns gehören. Richtiger wäre es, zu sagen, dass wir ihnen gehören. Ihren subjektiven Ausdruck erhalten sie in uns dadurch, dass wir die Inspirationen der kosmischen Intelligenz in Form individualisierter Begriffe erleben. In Wirklichkeit jedoch steht hinter ihnen die Tätigkeit der Erzengel (der „Menschen“ des Sonnenäons). Das Leben der Begriffe ist den Gesetzen der Logik unterworfen, die für alle Menschen ein und dieselben sind. Sie individualisieren sich aufgrund des Lebens der Gefühle, denen sie ihrerseits einen objektiveren Charakter verleihen. Das eigentlich Individuelle beim Menschen ist sein Gedächtnis. Hinter ihm steht die Tätigkeit der Hierarchie der Engel.

So ist der Inhalt der drei vorhergehenden Äonen in den drei Arten höherer seelischer Tätigkeit repräsentiert und nimmt individuellen Charakter (im Ich) an. Gerade hier stoßen wir auf das Phänomen der „Umstülpung“ der Weltenevolution auf die andere Seite. Diese Umstülpung ist nichts anderes als *die Verkörperung der ganzen vergangenen Evolution der Welt im individuellen Menschen* (erinnern wir uns in diesem Zusammenhang an Abb. 6). Seiner Einzigartigkeit wegen kann man diese Tatsache auf eine Stufe mit dem Mysterium von Golgatha stellen. Nicht genug damit, sie beide sind im Grunde zwei Seiten ein und desselben Phänomens. Gott hat am Beispiel seiner Selbst gezeigt, was für ein Kreuz auf sich zu nehmen und zu tragen dem Menschen obliegt. Dies nicht zu tun, bedeutet sich von der weiteren Entwicklung abzuschneiden. Deshalb läuft die Aufgabe lediglich darauf hinaus, diese „Last“ „leicht“ zu machen. Sie wird leicht, wenn man ihr Wesen begreift.

Doch kehren wir nochmals zu den ersten Wurzelrassen zurück, um den Weltenumbruch besser zu verstehen. In ihrem Verlauf setzt das Erdäon seinen eigentlichen Anfang dadurch, dass er sich kraft des Lebensäthers das Wirken der drei anderen, alten Ätherarten unterwirft und den irdischen Menschen *entgegen* den Gesetzen der vorhergehenden Evolution formt. *Damals nämlich entstand der Gegensatz zwischen Ich und Welt*; das Ich ist „nicht von dieser Welt“, doch nichtsdestoweniger hat es begonnen, in diese Welt überzugehen.

Die Welt strebt danach, mit der Bildung des Wärmelements in die vierte Globe einzutreten und dadurch den Anfang zu einer weiteren *Wiederholung* des Vergangenen zu setzen. Die Geister der Form aber, die bestrebt sind, das Ich auf dem Altar der Schöpfung als Opfer darzubringen, das Anderssein des Menschen mit ihm auszustatten, versuchen den Evolutionsprozess von der anderen Seite her zu bestimmen, d.h. die *alte Wechselbeziehung von Ursache und Wirkung*, wo die Ursache dem Schaffen transzendent war, in das *Wirkung-Ursache-Prinzip* umzukehren, mit anderen Worten die Ursache im Anderssein immanent zu machen.

Wir verzichten darauf, auf alle Mitteilungen Rudolf Steiners Bezug zu nehmen, welche diesen Gedanken untermauern. Doch werden wir versuchen, auf ihren geheimen, methodologischen Sinn hinzuweisen. Die Anthroposophie, sagt Rudolf Steiner, „ist nichts anderes als ein fortwährendes Enthüllen geheimer Weltensammenhänge“ (GA.88, S. 206).

In „Geheimwissenschaft im Umriss“ heißt es über den Anfang der vierten Globe, jenes Gebilde, aus dem sich später das Sonnensystem entwickelt habe, stelle eine übersinnliche seelische Form dar, in der „eine Feuerform erscheint, wie eine solche der Saturn in seinem dichtesten Zustand war. Diese Feuerform ist durchwoben von den Wirkungen der verschiedenen Wesenheiten, welche an der Entwicklung beteiligt sind. Es ist wie ein Auf- und Untertauchen von der und in die Erden-Feuerkugel, was da als Wechselwirkung zwischen diesen Wesenheiten und dem Himmelskörper (der sich im Geist schon von den Hierarchien abgesondert hat; d.Verf.) zu beobachten ist. ... Diejenigen Wesen, welche dazu bestimmt sind, auf der Erde Menschen in gegenwärtiger Gestalt zu werden, sind jetzt noch in einer Lage, dass sie sich am wenigsten beteiligen an dem Untertauchen in den Feuerkörper. Sie halten sich noch fast ganz im unverdichteten Umkreise auf. Sie sind noch im Schoße der höheren geistigen Wesen. ... nur durch die Berührung mit dem Erdenfeuer werden sie von Lebenswärme umspielt. ... Das Eingehülltwerden von Wärme hat... im Gefolge, dass im Menschen das Leben entzündet wird...“ (GA.13, S. 221 f.)

Im Äon des alten Saturn ging, wie wir uns erinnern, die Verdichtung des Geistes zum Feuerelement keinesfalls Hand in Hand mit dem Entstehen von Leben in den Monaden. Doch jetzt ist das Erstphänomen des ins irdische Äon niedersteigenden Menschen das Leben, die Geburt des Lebensäthers. Die Entwicklung des Äons selbst verläuft in der alten Reihenfolge, im seelisch-geistigen Wesen des Menschen jedoch in umgekehrter. Was der physische Leib zuallerletzt erlangt – die „Erde“, die harten Ablagerungen, die Füllung mit Mineralischem –, erscheint in seinem

geistigen Urprinzip – als Lebensäther – zuerst und metamorphosiert dann in den chemischen (klanglichen, zahlenmäßigen) Äther etc. Die allgemeine Konstellation des Menschen in dieser Umbruchperiode lässt sich durch eine Abbildung verdeutlichen (Abb. 114).

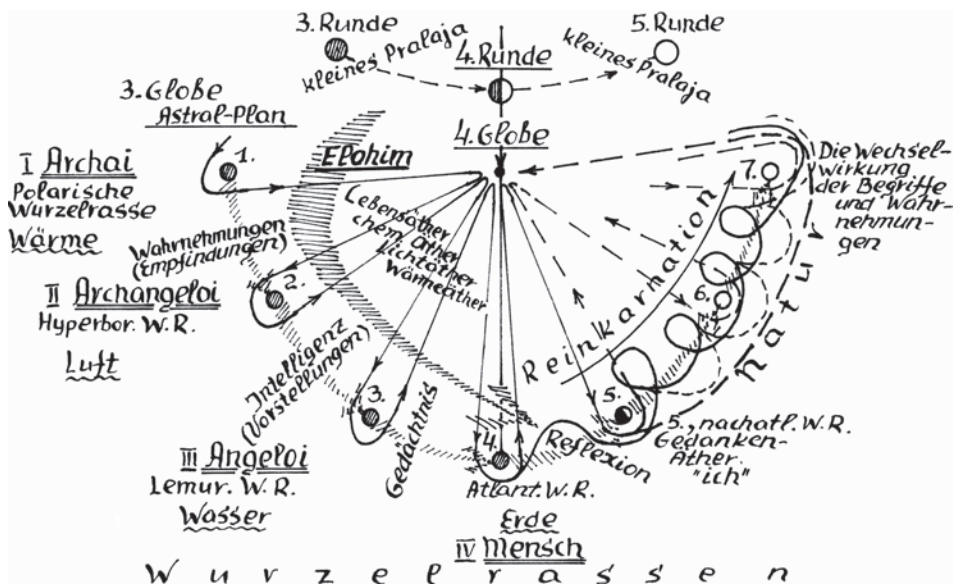


Abbildung 114

Das Werden des Äons der Erde in der vierten Runde (Lebenszustand) verläuft unter der Obhut der Geister der Form. Als Helfer bei deren Tätigkeit wirken die Wesen der Dritten Hierarchie. Sie vermitteln die Bewegung der Ich-Impulse der Elohim auf ihrem Wege zu den menschlichen Monaden. Auf diesem Weg beginnen alle vier Ätherarten schon im Verlauf der beiden ersten Wurzelrassen zu wirken, während dies in den Naturreichen erst im Lauf der vier Wurzelrassen geschieht. So wandelt sich im Äon der Erde die alte Reihenfolge des Werdens des Manvantara Lemniskatenförmig nach dem Prinzip: „Die Letzten werden die Ersten sein.“ Nach der Ankunft Christi erfasst dieser Wandel auch das seelisch-geistige individuelle Wesen des Menschen. Die alten Folgen metamorphosieren zu neuen Ursachen. Dies spielt sich jedoch einzig und allein im Menschenreiche ab. Deshalb unterscheidet sich der Mensch auch durch seine physische Leiblichkeit prinzipiell vom Tiere.

Also verlief die Verkörperung des Menschen im Äon der Erde auf zwei Wegen. Alles, was von der menschlichen Substanz absonderte und sich in Gestalt der Naturreiche bildete, wiederholte die Stadien der älteren Etappen der Evolution. Das eigentliche Menschenwesen wartete gewissermaßen seine Stunde ab und verharrete dabei in der überirdischen geistigen Umgebung. In vollem Maße vereinigte sich der Mensch erst in der atlantischen Epoche mit der physisch-sinnlichen Ebene der Erde,

als er ein Skelett herausbildete und eine höhere Nerven-Tätigkeit entwickelte. Damals vereinte sich der Lebensäther des Gruppen-”Ich“ mit dem Lebensäther des Elements der Erde. *) Die Erfahrung der Wahrnehmungen und des Denkens begann der Einzelmensch in seinem Gedächtnis zu bewahren. Die Tätigkeit der kosmischen Intelligenz, der Hierarchien schlug in die menschliche Intellektualität um. Die Sphäre der Geister der Form erwies sich dabei als eine Art speziell menschliches Pralaya, wohin die Handlungen der Wesen der Dritten Hierarchie, die einer *Korrektur* der Entwicklungsgesetze des Menschen *im Manvantara* bedurften, emporstiegen und woher sie niederstiegen.

Nachdem der Mensch den Weg der Reinkarnation betreten hatte, begann der Weltenzyklus, bestehend aus Manvantara und Pralaya, in dem sich die Gesetze des Manvantara ändern, sich im individuellen Zyklus des menschlichen Seins zu reproduzieren, der aus dem irdischen Leben und der geistigen Entwicklung besteht, welche vom Moment des Todes bis hin zur nächsten Verkörperung dauert. Etwas Universales, Makrokosmisches wurde der individuellen Entwicklung des Menschen zu eigen, die von der „durchgehenden“ Wirkung seines Ich durchdrungen ist, welches lediglich die Formen seiner Erscheinung ändert. So erhob sich der Mensch über die Naturreiche und erhielt die Aufgabe, die Führung ihrer Entwicklung nach und nach zu übernehmen. Sie zu lösen beginnt er schon damit, dass er die Begriffe mit den Wahrnehmungen vereint.

3. Was ist Intelligenz?

Als Ergebnis der kulturhistorischen Entwicklung, bei der es sich um eine Erhöhung, eine Vergeistigung der organischen Genese handelt, übertrug das menschliche Denken seinen übersinnlichen Immanentismus (das Stadium des mythologischen Denkens, des alten Hellsehens) in die Sphäre der sinnlichen Realität, wobei es sich als Phänomen von seinem Urphänomen loslöste. Nun steht vor ihm eine Aufgabe, welche aus der Position der gewöhnlichen Philosophie heraus unlösbar ist: Sich bewusst mit seinem Urphänomen zu vereinen, das es als sich transzendent erlebt. Man kann sie lösen, wenn man eine Reihe seelisch-geistiger Metamorphosen verwirklicht hat, deren allgemeines Prinzip auf Abb. 115 dargestellt ist.

Alle Elemente dieses Schemas sind uns bereits bekannt; wir haben sie bereits mehrmals unter anderen Aspekten sowie in anderen Zusammenhängen betrachtet. Eine besondere Erläuterung erheischt diesmal der Übergang von Element 3 zu Element 5. Die flüchtigen Vorstellungen haben sich im Menschen wie erinnerlich erstmals in der atlantischen Periode festzuhalten begonnen (Punkt 4). Sie begannen sich damals durch die innere „Sperre“ widerzuspiegeln, die sich im Menschen gebildet hatte. Dadurch gelangte der Mensch zum individualisierten Erleben der Wahrneh-

*) Ausführlicher werden wir später auf die Ätherarten und Elemente zu sprechen kommen.

mungen; sie erhielten für seine individuelle Entwicklung eine Bedeutung. Die ihnen entgegenströmenden Erscheinungen der kosmischen Intelligenz im Menschen begannen ebenfalls einen individuellen Charakter in Form der Begriffe anzunehmen.

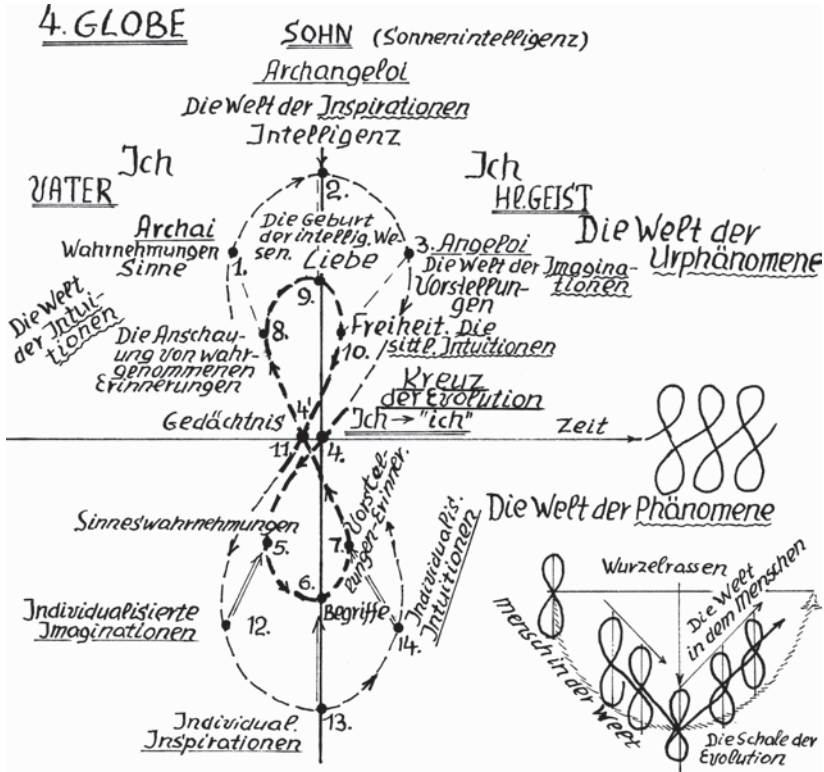


Abbildung 115

Wenn die Aufgabe entsteht, von den Erinnerungsvorstellungen zur idealen Wahrnehmung überzugehen (hier haben wir es mit der Überwindung beider Grenzen im Menschen zu tun; auf dem Schema figurieren diese nicht), muss im Punkt 4' die Bewusstseinsseele wirken. Dank ihr wird das Phänomen des „atlantischen“ Gedächtnisses zur Kraft des „ich“, die zum Schaffen, zur Metamorphose fähig ist.

Bei der Bewegung von Punkt 10 zu Punkt 12 wird zum metamorphosierenden Prinzip das höhere Ich, das fähig ist, im Element des Manas zu wirken. Auf dem Wege zu den übersinnlichen Stufen des Bewusstseins gilt es das Manas in eine Beziehung mit der Erfahrung der Wahrnehmungen der sinnlichen Welt zu bringen. Nur dann erhalten wir freie Imaginationen, welche das Immanente im Transzendenten offenbaren: den Ich-Menschen als Realität in der übersinnlichen Welt. Ein entscheidender Schritt auf sie zu erfolgt im Wegabschnitt 7 – 4' – 8 aufgrund der Potenzierung der Kraft des reinen Geistes, der anschauenden Kraft des Denkens. Hier ist es unabdingbar, mit den eigenen Wahrnehmungen bewusst über die Sphäre der

Sinneswahrnehmungen hinauszutreten (vgl. Abb. 106). Normalerweise ist es dem Menschen erst nach dem Tode vergönnt, dies zu erleben. Wenn das Panorama aller irdischen Erinnerungen verblasst, treten Kräfte in Erscheinung, die es im Lauf des irdischen Lebens gebildet haben. Wir sind ihrer früher nicht bewusst geworden. Nun aber offenbaren sie sich, wie Rudolf Steiner sagt, in Form elementarer Wesen, „jeder Gedanke lebt als ein Elementarwesen“. Wir selbst schaffen sie, indem wir auf der Erde denken. Beim Erlebnis ihrer Erscheinung sagt sich der Mensch: „Das ist das Neue, was du zum ganzen Kosmos hinzugefügt hast.“ (GA.153, 13.4.1914.) Gerade dank der Tatsache, dass die Gedanken sich in uns festgehalten haben, zum Inhalt unseres Gedächtnisses, zu Erinnerungen geworden sind, wurden sie zu lebendigen Elementarwesen. Sie erzählen uns dann, fährt Rudolf Steiner fort, davon, wie alt sie sind, d.h. wieviele Jahre wir mit diesem oder jenem Gedanken gelebt haben. Natürlich sind die einen von ihnen für uns quälend, die anderen erfreulich. Deswegen erwartet die einen etwas im Sinne der bekannten Beschreibungen der Hölle, die anderen das Fegefeuer, eine zahlenmäßig kleine dritte Gruppe erwartet sogleich das Paradies.

Die Anthroposophie ermöglicht es dem Menschen zu verstehen, wie viel er in seinem nachtodlichen Schicksal vorherbestimmen kann, besonders wenn es ihm gelingt, ein Verhältnis zur Welt durch sein eigenes elementares Schaffen zu erarbeiten, das zur Entstehung seiner eigenen elementaren Gedanken-Wesenheiten führt. Indem er wahrnimmt und denkt, verbindet er sich mit Elementargeistern der Natur. Wenn seine Gedanken spirituell sind und die Wahrnehmung hinreichend individualisiert ist, vereinigt er diese Elementarwesen durch die Welt seiner Vorstellungen mit dem höheren geistigen Sein. Je selbständiger er dies tut, desto stärker lebt er in der von ihm geschaffenen Welt der Vorstellungen mit seinem niedrigerem „ich“, das ein Verhältnis zum höheren Ich bildet. Das „ich“ hört dann auf, ein Schatten, eine Abstraktion zu sein und wird zum intelligiblen Wesen, das eine neue Substanz erzeugt: den Gedanken-Äther. *So wird die kosmische Intelligenz im Menschen seine individuelle Intelligenz, ohne dabei mit ihrem kosmischen Allgemeinen zu brechen.* Die Arbeit mit den siebengliedrigen Zyklen der Metamorphose des Denkens bringt hier einen wahrhaftigen Effekt. Dank ihr beginnt die kosmische Intelligenz von den irdischen Phänomenen abermals in die Welt der Hierarchien aufzusteigen. Indem sich der Mensch in die kosmische Intelligenz mit seinen eigenen Gedankenwesenheiten einfügt, bewahrt er auch *nach dem Tode* die Möglichkeit der *individuellen Zielsetzung*. Dies beschleunigt die Entwicklung des Geistes ungewöhnlich, führt ihn unter irdischen Bedingungen zur Freiheit und schützt ihn vor der Knechtung durch die Kräfte der Dekadenz, die den irdischen Äon in ihrem Würgegriff halten.

Was die objektive Weltenintelligenz betrifft, so weist Rudolf Steiner bezüglich ihrer Natur darauf hin, dass es „solche Allgemeinheiten ... in Realität (nicht gibt). Intelligenz sind die gegenseitigen Verhaltensmaßregeln der höheren Hierarchien. Was die tun, wie sie sich zueinander verhalten, wie sie zueinander sind, das ist kosmische Intelligenz. Und da wir natürlich als Menschen das uns nächste Reich ins

Auge fassen müssen, so wird konkret für uns die kosmische Intelligenz: die *Summe von Wesenheiten aus der Hierarchie der Angeloi*. Wenn wir im Konkreten sprechen, können wir nicht von einer Summe von Intelligenz sprechen, sondern von einer Summe von Angeloi; das ist die Realität.“ (GA.237, 8.8.1924.)

Diese Definition der Intelligenz kann man als grundlegend betrachten, doch sie bedarf einer näheren Interpretation. Vor allem können wir dank den von uns angestellten Betrachtungen die Schlussfolgerung ziehen, dass *die anthroposophische Methodologie die grundlegende Lehre von der Intelligenz in ihrer einheitlich kosmisch-irdischen Erscheinung ist*, und deshalb ist sie auch die einheitliche Methodologie der Wissenschaft.

In ihrer unmittelbaren Erscheinung im Geist des Menschen erreicht die kosmische Intelligenz uns als Wirken und Beziehungen der Engel. Doch alle hierarchischen Wesen sind im Grunde genommen nichts anderes als kosmische Intelligenz, d.h. schöpferische Ich-Wesenheiten. Was das Verhältnis zwischen ihnen betrifft, die Regeln ihrer wechselseitigen Beziehung, so muss man, da in der reellen geistigen Welt alles personifiziert ist, die gegenseitigen Beziehungen der Wesen der höheren Hierarchien so verstehen, dass auf die eine oder andere Art die Wesenheiten der niedriger stehenden Hierarchien in ihr Wesen eingeschlossen sind. Dies heißt, dass die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Intelligenzen im Grunde genommen selbst Intelligenzen sind. Als sich der höchste Gedanken Gottes auf die Schöpfung unserer Welt ausrichtete, drückte sich dies ursprünglich so aus, dass die drei Hypostasen Ihre bestimmte *Lage* und *Beziehung* offenbarten, was für die Hierarchien die *Eingeschlossenheit* in die höhere Dreieinigkeit bedeutete. Das ganze Universum offenbarte sich damals als ein einziges Individuum, das allumfassende, allbewusste Ich-Wesen, zu dessen Gliedern die Wesen der Hierarchien zählten (vgl. Abb. 25 a, b, c).

Der Mensch ist durch die kosmische Intelligenz geschaffen worden. Wie wir uns erinnern, brachten am Anfang die Geister des Willens, die Throne, einen Teil ihres Wesens zum Opfer. Da dieser Teil sich von ihnen absonderte, geriet er zwangsläufig auch in Opposition zu ihnen. Dies war die erste Welten-Objektivierung. Mit ihr erhielten die Beziehungen zwischen den hierarchischen Wesen eine Orientierung auf den Abstieg und die Materialisierung; die frühere Einheit von Bewusstsein und Sein spaltete sich mit der Zeit, und letzten Endes entstand im Menschen das Erleben der *Beziehung* zwischen Bewusstsein und Sein. Das Sein außerhalb des Bewusstseins wurde zu Nicht-Sein, die Beziehung wandelte sich zu einem Gegensatz. Durch diesen wird die schattenhafte, substanzlose Intelligenz des Menschen bewegt.

Die Wesen der anderen Hierarchien begannen ihre lebendige intelligible Tätigkeit auf das Nicht-Sein auszurichten, wobei sie von ihm widergespiegelt wurden und sich so objektivierten. Ihre höheren „Widerspiegelungen“ lassen sich mit dem künstlerischen Schaffen eines Bildhauers vergleichen, der, indem er seine Intelli-

genz auf einen Marmorblock richtet, als Ergebnis ein Kunstwerk erhält – eine geistige Realität, in der sein Bewusstsein und Sein sich auf höhere Weise vereinen.

So entstehen auch in der Entwicklung der Welt die Formen, welche das Gepräge des Höheren tragen – der göttlichen Intelligenzen –, doch jeder Selbstexistenz und jedes Eigenbewusstseins bar sind; diese letzteren werden in ihnen lediglich durch die geistigen Wesenheiten nach ihren Gesetzen modelliert. Doch nach und nach vereinigen sich die Intelligenzen mit dem Anderssein und wirken in ihm als dessen Gesetze.

Auf ihrem Wege in die Naturreiche der sinnlichen Welt erzeugen die kosmischen Intelligenzen Mengen von ihnen dienenden Elementarwesen – die Geister der Natur. Diese sind ebenfalls intelligente Wesen. Betrachten wir nun, wie Rudolf Steiner die Elementargeister des Mineralreiches beschreibt: Sie sind „ein ganz besonderes Erdenvolk“, die Gnomen, „sind ganz erfüllt von einem innerlichen Geisthaften, das wir nur vergleichen können mit dem, was wir erfassen können im innerlichen Geisthaften des menschlichen Auges, des menschlichen Ohres. ... Sie sind eigentlich sonst gar nichts, als aus Sinn bestehend, sie sind ganz Sinn, und ein Sinn, der zugleich Verstand ist, der nicht nur sieht und nicht nur hört, der sogleich im Sehen und im Hören das Gesehene und Gehörte versteht, der überall nicht bloß Eindrücke empfängt, sondern überall Ideen empfängt. ... Die Welt ist aus dem Weltengeiste gebaut, eine Verkörperung der Weltenideen, des Weltengeistes. Die Gnomen nehmen durch die Pflanzen, die ihnen dasselbe sind, was uns die Lichtstrahlen sind, die Ideen des Weltenalls auf und tragen sie im Inneren der Erde in voller Bewusstheit von Erz zu Erz, von Stein zu Stein. ... Sie sind die *Verstandeswesen* ..., sie sind ganz Verstand. Alles ist an ihnen Verstand, aber ein Verstand, der universell ist, der daher auf den menschlichen Verstand eigentlich heruntersieht als auf etwas Unvollkommenes. ... Warum (fragen sie; d.Verf.) stecken die Menschen nicht ihre Nase so tief in die Erde hinein, wie die Wurzel der Pflanze ist, und lassen sich in die Nase hineinräufeln das, was die Sonne zu den Pflanzen sagt? Dann würden sie etwas wissen! Aber mit Logik – sagen die Gnomen –, da kann man eigentlich immer nur ganz kleine Stücke von Wissen haben.“ (GA.230, 2.11.1923.) Goethe war im Grunde genommen der erste Mensch der Neuzeit, der den Rat der Gnomen befolgte, auch wenn er dabei wahrhaftig nicht gnomenhaft vorging, sondern in höchstem Grade menschlich: Er begann die in die Natur eingeprägte Weisheit des Kosmos in der reinen Aktualität des Bewusstseins anzuschauen.

Der am Anfang stehende göttliche Plan (die höchste Intelligenz der Welt) strahlte sich einst als Kraft der Liebe und des Opfers in die neue Schöpfung aus. Durch die Geister des Willens wurden dieser Wille und dieser Plan zum Sein der Schöpfung. Und „dasjenige, was diese Elementarwesen sozusagen in die Welt hineingerufen haben, das ist der letzte Ausklang dessen, was das schaffende, bildende, gestaltende Weltenwort ist, das zugrunde liegt allem Wirken und allem Dasein“ (GA.230, 4.11.1923.)

Alles, was in der Natur in unendlicher Mannigfaltigkeit den Prozessen der Erregung, der Spannung, der Reizung, der Erwärmung unterliegt, leuchtet, schmilzt, sich kristallisiert etc. – all dies ist Tätigkeit der Elementargeister, welche die kosmische Intelligenz, die Urphänomene, in die Erscheinungen des sinnlichen Seins der Natur und des Menschen verwandeln. Beispielsweise tragen die bereits erwähnten Gnomen in der Evolution des Weltalls immer „das Feste aus dem Früheren in das Feste des Späteren hinüber. Sie sind die Bewahrer der Kontinuität der festen Struktur in der Entwicklung.“ (Ebenda.) Und dies tun sie als Klugheitswesenheiten. Wenn man ein geeignetes Erdenelement nimmt, sagt Rudolf Steiner in einem anderen Vortrag, so kann man es wie einen Schwamm „auspressen“ – geistig-seelisch gemeint –, und dann kommen aus ihm die Gnomen heraus – und sie nehmen kein Ende. (GA.212, 28.5.1922.) Alles Feucht-Luftartige auf der Erde wird von den Undinen getragen, alles Luftig-Wärmehafte von den Sylphen, alles Wärme- und Lichthafte, Feurige von den Salamandern. Und all dies ist auf den Menschen ausgerichtet und ruft ihn dazu auf, seine schattenhafte Intelligenz zu erhöhen, ihr Sein zu verleihen.

Indem er die Natur wahrnimmt und über sie denkt, konzentriert der Mensch eine große Zahl elementarer Geister in sich, welche diese seine Tätigkeit vermitteln, d.h. auch in der intelligenten Tätigkeit des Menschen findet dasselbe statt wie in der Welt der Hierarchien – jeder ihrer Akte wird von einem geistigen Wesen repräsentiert. Auf elementarer Ebene personifiziert sind auch sämtliche seelischen Qualitäten des Menschen. Diese ganze Gesamtheit von Wesen mit ihren Taten, ihren Beziehungen zeigt das sittliche Verhalten des Menschen und konzentriert sich in seinem Gedächtnis. Die Erinnerungsvorstellungen sind im Grunde diejenigen geistigen Formen, dank denen die kosmische Intelligenz im Menschen sich wiederum mit dem Element des Willens vereint und so zu sich selbst zurückkehrt, wobei sie die Gestalt des menschlichen Selbstbewusstseins annimmt. Sie wird in diesem Falle durch Scharen von Elementarwesen gebildet, in erster Linie von Gedankenwesenheiten, die vom Menschen aus der ihm am Anfang verliehenen Substanz der Geister des Willens erzeugt worden sind. Diese Substanz hat sich mit der Zeit materialisiert und mit der Astral- sowie der Äthersubstanz vereint, was im seelischen Leben des Menschen seinen Ausdruck in den Phänomenen des Denkens, des Fühlens sowie des Wollens fand, aus denen sich das Leben des „ich“ formiert. Nachdem es im Denken die Grenze des Seins erreicht und den Schritt über sie ins Nichts vollzogen hat, beginnt das „ich“ eine Rückwärtsbewegung. Um das von ihm errichtete System elementarer Gedankenwesen organisieren sich auch die Wesen des Gefühls sowie des Willens anders. Die Welt der Natur, die von Menschen wahrgenommen und geistig durchdacht wird, wird zum Teil seiner Intelligenz, welche nach Wegen sucht, um sich selbst in die Welt der Hierarchien einzuschließen, zur Intelligenz im System der höheren Intelligenzen zu werden.

Einem Menschen, der sich in die Vorstellungen der sinnlichen Welt eingelebt hat, fällt es schwer, sich die Beziehungen in der Welt der intelligiblen Wesen vor-

zustellen, wo absolut alles personifizierten Charakter trägt. Diesseits der Schwelle zur übersinnlichen Welt streben wir danach, das Wesen des Denkens zu begreifen, der menschlichen Intelligenz, aber auch den Bau der Welt der Natur, und wir gelangen zu abstrakten Begriffen; doch „jenseits der Schwelle nimmt man wahr, wie einen umhulsen die Archangeloi. Diesseits der Schwelle nimmt man die äußere Sinneswelt wahr; jenseits der Schwelle weiß man, wie durch unsere Augen, durch unsere Ohren aus- und einziehen die Zeitgeister“ (AG. 196, 13.2.1920), d.h. die Archai, aber auch die ihnen dienenden Elementargeister.

Wenn die Geister der Form im Verlauf des irdischen Äons in die Prozesse der Wiederholung früherer Zustände ihre Grundidee einbringen – dem Menschen ein Ich zu verleihen –, bestimmen ihre Absicht und ihre Tätigkeit die Lage, die Beziehungen sowie die Tätigkeit der Wesen der Dritten Hierarchie, wodurch weiter die Lage und die Tätigkeit der elementaren Naturwesen, welche die Naturgesetze vergegenständlichen, bestimmt wird. So verwirklicht sich (stufenweise) der Prozess der immanenten Vereinigung von Geist und Natur. Und dies alles in seiner Gesamtheit ist der einheitliche Leib Gottes, organisiert in Übereinstimmung mit der Erstoffenbarung, die den Impuls zur Bewegung des Geistes in die Materie gegeben hat.

Für uns wächst und blüht die Pflanze. Dank den Geistern der Persönlichkeit nehmen wir sie wahr; dank den Erzengeln denken wir über sie nach; dank den Engeln machen wir uns von ihr eine Vorstellung, welche eine Eigenexistenz erwirbt. So wirkt die kosmische Intelligenz in der Welt und in uns. Die Elementargeister bilden aus ihr eine Pflanze, und wenn diese welkt, saugen das Ideelle ihrer Form die Gnomen auf – womit sie einen Tropfen kosmischer Intelligenz aufsaugen. Wenn wir die Naturobjekte wahrnehmen, gehen die in ihnen eingeschlossenen elementaren Wesen in uns über, und mit ihnen auch die Intelligenz, welche die Natur schafft. Sie geht in die Formen unserer Vorstellungen ein, was sie von der ideellen Seite her formt, ihnen den Charakter neuer Elementarwesen verleiht, deren Schöpfer wir selbst sind. Sind unsere Vorstellungen aber schwach und unselbständig, so lösen sich diese Wesen im astralen Element wieder auf, zerfallen in ihre Ausgangsteile. In diesem Fall erschöpfen wir die Naturkräfte ziellos und machen uns der Natur gegenüber schuldig. *)

Rudolf Steiner sagt: „So wie in bezug auf die geistige Umwelt Gedächtnis, Intelligenz und Sinnestätigkeit zu den Angeloi, Archangeloi, Archai in Beziehungen stehen, so steht zur physischen Umwelt Fühlen, Begehren und Wollen in Beziehung. ... Es muss der Mensch, so wie er bisher gewohnt war, das Hinaufströmen von Wollen, Begehren und Fühlen in Gedächtnis, Intelligenz und Sinnestätigkeit zu erleben, von oben herunter erleben die Offenbarungen der geistigen Welt durch Geisterkenntnis, damit seine Sinnestätigkeit, seine Intelligenz, sein Gedächtnis mit dem angefüllt werden können, mit dem sie nicht mehr angefüllt werden, indem un-

*) Auf die Frage: Und was geschieht mit den Objekten und Erscheinungen der Natur, welche der Mensch nicht wahrnimmt? antwortet Rudolf Steiner, dass ihnen ein anderes Geschick beschieden ist.

ser physischer Leib bei der Erdendekadenz immer mehr und mehr vertrocknet.“ (GA.196, 14.2.1920.) Indem der Mensch der Welt die Schulden seiner eigenen Entwicklung zurückzahlt, rettet er sowohl sich selbst als auch die Welt. Er tut dies an der Grenze zweier Welten stehend und diese in seiner Intelligenz vereinend. „Man kann den Anfang am besten dadurch machen“, rät Rudolf Steiner, „dass man auf das Ethische sieht und das Ethische zurückführt auf die moralische Phantasie, auf die moralischen Intuitionen, wie ich es in meiner ‘Philosophie der Freiheit’ getan habe. Wenn man in dem Moralischen etwas sieht, was... seine Impulse (des Willens; d.Verf.) immer unmittelbar aus der geistigen Welt heraus nimmt, dann ist das der Anfang dazu, den Intellekt zu spiritualisieren.“ (GA.191, 20.10.1919.)

4. Die Imagination der Intelligenz

In einem seiner Vorträge über die wichtigsten christlichen Feste des Jahres gibt Rudolf Steiner eine erstaunliche Beschreibung der Imagination, die in der geistigen Umgebung der Erde zur Zeit des sommerlichen Festes Johannes des Täufers entsteht. Dann versinkt die Erde als individuelles kosmisches Wesen in den Schlafzustand; auf der nördlichen Erdhalbkugel weicht ihre Aura, dem Astralleib des Menschen während des Schlafes gleich, teilweise aus ihrem physischen Leib und dehnt sich in die Fernen (Höhen) des Kosmos aus. Wie sich der Mensch im Schlaf mit seinem Geistselbst vereint, vereinigt sich die Erde im Sommer mit den Intelligenzen der anderen kosmischen Körper.

Der Parallelismus zwischen den Prozessen im Menschen und im Planeten geht aber noch weiter. Der Mensch verlagert im Schlaf den Inhalt seines Gedächtnisses, d.h. die Summe aller täglichen seelischen Erlebnisse, nach außen. Im Sommer streben Heerscharen von Elementargeister von der Erde weg in den Kosmos, mit deren Hilfe die kosmische Intelligenz auf Erden den ganzen Komplex ihrer Lebenstätigkeit im Verlauf des Jahreszyklus erzeugt. Diese Elementarwesen sind im Grunde das Gedächtnis der Erde, deren Vorstellungen den Charakter von Lebensprozessen besitzen. Letztere muss man in diesem Falle als Weltenideen in ihrer irdisch-subjektivem Ausdruck auffassen. Denn die Tätigkeit der Natur im Verlauf des Jahreszyklus ist der subjektive Ausdruck des Ich-Wesens der Erde.

Im Hochsommer vereinigt sich die Erde, indem sie die Scharen von Elementargeistern „ausatmet“, mit den Tätigkeiten der Weltenvernunft, der kosmischen Intelligenz, die zu dieser Zeit in der Umgebung der Erde durch den Erzengel Uriel personifiziert wird. Schaut der Mensch zu dieser Jahreszeit imaginativ in die Höhe, gewinnt er den Eindruck, dass dort überall eine webende kosmische Intelligenz verbreitet ist, die aus vielen miteinander und ineinander lebenden Wesen besteht. All dies erscheint in den von Licht durchdrungenen Farben. Der Regent dieser Kräfte ist Uriel. Dabei ist seine „eigene Intelligenz im Grunde genommen zusammengesetzt ... aus dem Ineinanderkräften der Planeten unseres Planetensystems, gestützt

durch die Fixsternwirkungen der Tierkreisbilder...“ (GA.229, 12.10.1923.) In seinem eigenen Denken hegt Uriel „das Weltendenken“ in sich.

Somit ist die Schlussfolgerung berechtigt, dass sich die Erde im Sommer mit ihrem höheren Bewusstsein vereint, dem in Uriel personifizierten Bewusstsein des Sonnensystems als einer Organisation, die höher steht als die Erde. Sie vereint sich auch mit einem noch höheren Bewusstsein – demjenigen der Wesen der Zweiten und Ersten Hierarchie, welche das Planetensystem in Form des Tierkreises umgeben. Auf die Erde selbst hinabzusteigen vermag die Weltenvernunft nicht; sie hat sich nicht umsonst auf dermaßen komplizierte Weise im Verlauf der Evolution vermittelt, um niedriger stehenden Wesen die Möglichkeit zur Erarbeitung eines Selbstbewusstseins zu verleihen. Doch wenn sich diese von ihrer Verkettung mit den niedrigeren Stufen befreien, können sie zum Quell ihres Ursprungs emporsteigen. Gleiches vollzieht sich auch mit dem Menschen während des Schlafs sowie nach dem Tode; doch würde beispielsweise das Manas mit seiner ganzen Kraft ins Alltagsbewusstsein des Menschen niedersteigen, so würde dieses schlicht und einfach verbrennen.

In der Vergangenheit, als das niedrigere „ich“ noch in seinen Anfangskeimen steckte und der Mensch in einem höheren, doch gruppenhaften Ich lebte, verschmolz er im Hochsommer mit dem träumerischen Bewusstsein der Natur, entwich in die Fernen der Welt und erlebte dort unbewusst eine Begegnung mit seinem künftigen individuellen und höheren Ich. Auf der Erde bildete sich dieser Prozess in Gestalt eines besonderen Fests heraus, das in kultischen, magischen Handlungen bestand. Diese ermöglichten es dem Menschen, aus dieser Begegnung in den Höhen eine Erfahrung mitzunehmen, die sich für seine weiteren Handlungen auf der Erde als richtungsweisend erwies. Im Christentum verbindet man diese Begegnungen mit den Bildern der Sophia, der Göttlichen Allweisheit. Auf das Treffen mit ihr ist der Mensch alljährlich während der Johanniszeit ausgerichtet, und es ist zutiefst tragisch, dass er davon nichts weiß. *)

Der Mensch, sagt Rudolf Steiner, „wird eins während des Frühlings, wenn er Gefühl und Empfindung dafür hat, mit allem Wachsenden, Sprießenden, Sprossenden. Er blüht mit der Blume, keimt mit der Pflanze, fruchtet auch mit der Pflanze, versetzt sich hinein in alles das, was draußen west und lebt. Dadurch erweitert er sein Dasein über das Naturdasein und es entsteht eine Art Naturbewusstsein.“ (Ebenda.) Es ist offensichtlich, dass dies nur ein Mensch mit stark entwickelter anschauer Urteilkraft bewusst erleben kann, d. h. jemand, der imstande ist, in der Lemniskate des Denkens sein niedrigeres „ich“ aufzuheben und anschauend im Element 4 zu verweilen, wobei er sich mit den Objekten seiner Wahrnehmung identifiziert. Im Sommer hilft ihm die Natur selbst, diese neue Eigenschaft des Geistes zu erwerben. Und wir verstehen auch, dass das Anschauen der Objekte der Wahrneh-

*) Zwei Jahresfeste entsprechen dem vollen Erleben der Sophia durch den Menschen: Pfingsten sowie das Johannifest. In Kapitel XV gehen wir ausführlicher darauf ein.

mung die Identifizierung mit den die bildenden Elementargeistern bedeutet, welche auch die Ideen der Objekte offenbaren. Doch diese Ideen sind der Ausdruck der Subjektivität des Erdwesens. Wenn die Erde als Subjekt zum objektiven Kosmos hochsteigt, tritt dem Menschen aus dem Naturbewusstsein des Sommers das objektive Geistige des Weltalls entgegen – „das äußere objektive Geistige“ (Ebenda), mit der Natur vereinigt.

Und was geschieht dabei auf der Erde? Ihr Mineralienreich wirkt in den Tagen des Johannifestes ähnlich wie die innere „Sperrre“ im Menschen, welche die Erinnerungen widerspiegelt. Das Mineralreich ist der Bewahrer des Gedächtnisses des Universums. In ihm sind alle Stadien der Evolution eingeschrieben. Sein Geist, sein einheitliches Ich, verharrt in der Welt der Ersten Hierarchie. Es ist der kristallisierte Wille der Throne. Schaut man zur Zeit des Johannifestes in die Tiefen der Erde, dann, so Rudolf Steiner, bekommt man „den Eindruck: Da unten webt und lebt es in Kristallformen, in denen sich das feste Erdreich konsolidiert, alles Kristallformen, Kristallformen, die gerade ihre Schönheit gewinnen während der Hochsommerzeit. Alles bildet sich da unten während der Hochsommerzeit in Linien, in Winkel und Flächen.“ (Ebenda.) Imaginativ besitzt dies das Aussehen dunkelblauer Gebilde, die von feinen silberglänzenden Strahlen durchdrungen werden, und „man fühlt sich förmlich als Mensch herausgewachsen aus dem blauen Untergrunde des Erdenbodens, und man fühlt sich innerlich durchkrafet von den silberglänzenden Kristalllinien. ... Und man hat dann das Gefühl, man steht auf kosmischem Willen.“ (Ebenda.) Doch oben, breitet sich, gelbleuchtend, den Wolken gleich, die kosmische Intelligenz aus. Aus ihr bildet Uriel seine Lichtleiblichkeit– Uriel, der Vertreter des Objektiv-Geistigen, der planetaren Intelligenz und des Geistselbsts, in dem das höhere Ich des Menschen weilt.

Indem der Mensch diese Imagination erlebt, fühlt er, dass Uriel das irdische Treiben mit bedeutungsschwerem Blick betrachtet. Von hier, von unten nach oben, strebt sozusagen das Irdisch-Silberne zum Gold der Höhen und verschmilzt „kosmisch-alchemistisch“ mit diesem. Doch Uriel weist dem Menschen die sich verflechtenden, sich sphärisch abrundenden und sich wieder auflösenden Gebilde im blau-silbernen Untergrunde, und der Mensch begreift, dass in diesen Gebilden, die zwischen den kristallinen Gestalten erscheinen, ihm seine Fehler vor Augen stehen. Im Hochsommer sieht der Mensch, dass die Natur mit seiner Moralität verflochten ist, dass „in der Hochsommerzeit menschliche Fehler und regelmäßige, in sich konsequente, in sich konsolidierte Naturkristallisation“ sich zusammenweben (Ebenda). Diese aber ist gewissermaßen der resultierende Zustand der Prozesse, die in den anderen Naturreichen ablaufen.

Im Hochsommer durchläuft die gesamte Erde den Zustand des Schlafs. Zu dieser Zeit offenbart sich dem Menschen, der bereits eine gewisse Menge eigener Gedankenwesen hervorgebracht hat, das Antlitz des Erzengels Uriel. In ihm sieht man etwas, was „wie flügelartige Arme oder armartige Flügel in ernster Mahnung da ist, und was gerade als Gebärde des Uriel wirkt, was in das Menschengeschlecht hin-

einleitet... das historische Gewissen... Das erscheint wie in der mahnenden Gebärde des Uriel.“ (Ebenda.) Und dem Menschen gebührt es, im Verlauf des Jahres über dieses Gewissen nachzudenken, damit die Begegnung mit ihm nicht zur persönlichen Tragödie wird, insbesondere nach dem Tod, wenn vor dem Menschen das Panorama seines eben zu Ende gegangenen Lebens abläuft.

Die Methodologie der Anthroposophie hilft das Moralisch-Religiöse im Menschen nicht nur verstehen, sondern auch praktisch in eine harmonische Wechselbeziehung mit der physisch-elementaren Welt der Naturkräfte und -reiche zu bringen. Kraft der Liebe muss der Mensch ein Verhältnis zur Welt der Natur aufbauen, was ihn zu ihrem Anschauen befähigt. Zum Anschauen muss er auch in der inneren Welt der Erinnerungsvorstellungen vordringen. Dann wird es möglich sein, den Weltenwillen in den Willen des Denkens umzuwandeln, übersinnlich, imaginativ im Element des Willens zu leben, wenn dieser von der Liebe zu allen Objekten der Welt durchdrungen und durchgeistigt ist. – Dies ist die Methode der Arbeit an dem Auferstehungsleib.

Wenn die übersinnliche Wahrnehmung der äußeren Welt beginnt, wird die gewöhnliche Erinnerung ausgeschaltet. Wir nähern uns dann der wahren Naturerkenntnis. Diese „hängt nämlich wesentlich zusammen mit demjenigen, das im Menschen innerhalb der physisch-sinnlichen Welt sich ausbildet. Innerhalb dieser Welt gliedert der Mensch seinem übersinnlichen Wesen das Selbstbewusstsein und die Liebefähigkeit (Liebe zu den Erkenntnisobjekten; d.Verf.) ein. Hat er beides seiner Wesenheit eingeordnet, dann kann er es in die übersinnliche Welt hineinragen.“ (GA.35, S. 401 f.) Dem übersinnlichen Anschauen offenbart sich dann unmittelbar die Vergangenheit. Auch die mit dem physischen Organismus verbundene Liebe hört dann auf. An ihre Stelle tritt im übersinnlichen Erleben die vergeistigte Kraft der Liebe, „die einerlei ist mit Wahrnehmungskraft“. (Ebenda). So treten wir mit unserem intelligiblen Wesen, mit unserem Ich in den oberen Teil der ontologischen Lemniskate, deren breitere Aspekte wir auf Abb. 100 dargestellt haben. Dann beginnen wir zu begreifen, was das bedeutet: Gott – die höchste Intelligenz des Weltalls – ist Liebe.

Doch kehren wir nochmals zu Rudolf Steiners Beschreibung der Johanni-Imagination zurück. Er sagt, dass in dieser Imagination, gleichsam von der Kraft des Uriel-Blicks erleuchtet, die weiße Taube erscheint (GA.229, 12.10.1923). Auf einer mit farbigen Kreiden an einer Wandtafel gezeichneten Skizze demonstriert Rudolf Steiner, dass die Taube über dem Kreuz von Golgatha mit dem Rosenkranz schwebt. Die beschriebene Imagination zeugt nicht nur von der Möglichkeit, sondern sogar von der *Notwendigkeit der Erkenntnis des Mysteriums von Golgatha*; sie weist auch den Weg und die Art einer solchen Erkenntnis. Dieser beginnt mit der Aneignung der Erkenntnismethode, die in der gnoseologischen sowie ontologischen Lemniskate ausgedrückt ist und dann übergeht in das große Mysterium des Christentums des Heiligen Geistes, in dem man Gott „im Geist und in der Wahrheit“ bekennt. Von diesem Christentum der Zukunft (die bereits in unseren Tagen beginnt)

künden die russischen Ikonen, auf denen die Göttliche Weisheit, Sophia, dargestellt ist. Diese sitzt auf dem Thron, auf dem sonst (auf anderen Ikonen) Christus im Leib der Auferstehung sitzt. Mit den Füßen stützt sie sich auf die Erdkugel; es umgibt sie die Aura des Tierkreises und der Planetensphären. Auf einer Seite von ihr ist ein Bild der Gottesmutter dargestellt, auf der anderen ein Bild Johannes des Täufers. Christus segnet die Sophia aus den Höhen. Über Ihm öffnen sich die Sphären der Hierarchien und der Thron des Vaters. Dies ist auch die alte Darstellung der Imagination des Johannifestes. Würden wir sie um die oben zitierten Mitteilungen Rudolf Steiners ergänzen, so würde sich unserer Erkenntnis (das Anschauen bereichernd) das Mysterium der Entwicklung des Menschen zum intelligiblen Wesen in der Welt der kosmischen Intelligenz eröffnen.

5. Die Intelligenz im natürlichen Jahreszyklus

Auf das Johannifest folgt im Kreislauf des Jahres das herbstliche Fest des Erzengels Michael (29. September). Seine Imagination entsteht aus der Metamorphose der Johanni-Imagination. (Im Kosmos ist dies ein reeller objektiver Prozess, welcher der übersinnlichen Wahrnehmung des Menschen zugänglich ist.)

All das, was die menschlichen Tugenden und geistigen Fähigkeiten ausmacht, stieg, da es der Natur eingepägt ist, im Sommer zusammen mit Scharen von Elementargeistern die glänzenden silbernen Linien entlang in die Höhen, strahlte sich im Element des Weltenwillens in die leuchtende Intelligenz des Sonnensystems aus und umhüllte Uriel in Gestalt der roten Wolke. Der Mensch konnte erleben, wie alles, was in ihm moralisch geschieht, im Mysterium der Höhen und in jenem der Tiefen der Erde lebt und webt; er konnte spüren, dass er seine besten Gedanken in Verbindung mit der leuchtenden Intelligenz der Höhen erleben darf. Doch ist es ihm noch nicht gegeben, sich den höheren Kräften voll und ganz hinzugeben, weil er auf Erden im materiellen Leib verkörpert ist und die Formierung seines Ich-Bewusstseins mit dem Egozentrismus beginnt, dem Erwachen des Egoismus. Deswegen findet im Verlauf des Jahreszyklus ein Kampf zwischen den höheren und den niedrigeren Kräften um den Menschen statt. Die sieben christlichen Hauptjahresfeste sind der Ausdruck dieses Kampfes. Dem Menschen obliegt es, zu ihnen ein vollkommen *bewusstes* Verhältnis zu finden. Dann kann er, wobei er teilweise auch noch ein Naturwesen bleibt, entschlossen auf die Seite der höheren Kräfte in ihrem Kampf um ihn eintreten.

Durch das Mysterium von Golgatha hat sich Christus mit allen Naturreichen vereinigt. Dem Menschen brachte Er die Möglichkeit, zur wesenhaften Intelligenz der Erde zu werden, zu ihrem Verwalter auf Erden, so wie die Erzengel die Verwalter der Intelligenz im Kosmos sind. Sie wirken, wie bereits gesagt, durch die Engel, die Elementargeister, wobei sie über die Elemente und Ätherarten herrschen und so gemäß der Vorbestimmung der Weltenvernunft, der höheren Hierarchien, die Bewegung der Himmelskörper sowie die auf diesen ablaufenden Prozesse lenken.

Doch die Erde bildet dank dem Menschen eine Ausnahme im Bau der Welt. Wenn der Mensch über eine eigene Intelligenz verfügt, zum Ich-Wesen wird, dann wird er frei, nimmt die Zielsetzung in seine eigene Hände, und die auf Erden ablaufenden Prozesse sowie die Bewegung der Erde geraten im Kosmos in immer größere Abhängigkeit von seinem Willen, der die Motive der Tätigkeit aus dem auf die Seite des sinnlichen Seins übergegangenen Ich schöpft.

Jedem heutigen Menschen, der nicht hinreichend tief in die anthroposophische Lehre von der Evolution eingedrungen ist, müssen solche Gedanken unwahrscheinlich anmuten. Doch in der Weltgeschichte gab es schon vor der Anthroposophie geistige Strömungen, deren Anhänger vom Geheimnis und der Vorbestimmung der menschlichen Intelligenz wussten. So hieß es im Kreis der mittelalterlichen Rosenkreuzer (darüber wusste auch Agrippa von Nettesheim Bescheid), dem Menschen sei es bestimmt, zur vierten Hierarchie zu werden, doch er sei dem Sündenfall erlegen, und deshalb besitze die Erde keinen eigenen Regenten und könne den ihr gebührenden Platz im Kosmos nicht einnehmen. Im 15., 16. und 17. Jahrhundert gab es in abgelegenen Orten Rosenkreuzer-Schulen, und in ihnen wurde gelehrt, das Ptolemäische System sei keine Irrlehre, da die Erde in sich die Kraft trage, ihren Weg im Weltall selbst zu bestimmen. Ob der Sünden der Menschheit sei sie unter die Herrschaft der Sonne geraten, was sich auch im Kopernikanischen System widerspiegle.

Es gilt noch darauf hinzuweisen, dass die geistige Evolution des Menschen, die sich von einer Inkarnation zur anderen erstreckt, in Übereinstimmung mit dem Ptolemäischen System erfolgt. Mit dieser Evolution gerät der historische Mensch aber in einen immer größeren Widerspruch mit seinem Bewusstsein, das sich lediglich dank dem sinnlichen Bild des Weltalls herauskristallisiert hat. Doch früher oder später wird sich der Mensch seiner Aufgabe gewachsen zeigen, und dies wird für das gesamte Sonnensystem weitgehende Folgen zeitigen.

Im Mittelalter wussten Menschen, die der esoterischen Strömung des Christentums anhängen, dass die Sonnen-Intelligenz die Aufgabe erhalten hat, die Erde zu lenken. Wer dieses Wissens teilhaft geworden war, schaute, so Rudolf Steiner, "zur Sonne hinauf und sagte: In der Sonne sind gewisse Intelligenzen. Sie bestimmen die Bewegung der Erde im Kosmos, sie regeln, was auf der Erde selber geschieht. Der Mensch sollte es tun. Die Sonnenkräfte sollten auf der Erde durch den Menschen für das Dasein der Erde wirken. – Dadurch entstand jene bedeutsame Vorstellung des mittelalterlichen Menschen, die eingeschlossen ist in die Worte: Die Sonne, der unrechtmäßige Fürst dieser Welt." Und Rudolf Steiner fährt fort: "Und jetzt bedenken Sie, meine lieben Freunde, wie unendlich vertieft für diesen mittelalterlichen Menschen gerade durch solche Vorstellungen der Christus-Impuls wurde. Der Christus wurde zu dem Geiste, der auf der Sonne seine weitere Aufgabe nicht finden wollte, der nicht bleiben wollte unter denjenigen, die von außen her unrechtmäßig die Erde dirigieren. Er wollte seinen Weg von der Sonne zur Erde finden..." um den Menschen auf der Erde zu retten. (GA.233a, 11.1.1924.) Rettung bedeutet je-

doch Befreiung – anfangs des Geistes, später der Seele und schließlich auch des Leibes. Und wie tief, fügen wir hinzu, ist doch die Freiheit des Menschen, seine Selbstbestimmung und Zielsetzung, makrokosmisch bedingt! (In der "Philosophie der Freiheit" wird diese Frage in den folgenden Kapiteln behandelt.)

Nach der Auferstehung Christi wandelte sich das Wesen sämtlicher Prozesse auf Erden. Eine radikale Veränderung hatten diese schon vorher beim Übergang von der dritten in die vierte Runde erfahren, als durch die aus dem kleinen Pralaya ausgehende Wirkung den menschlichen Monaden in ihrem zur Erscheinung kommenden (in der vierten Runde) Anderssein nach und nach das Gruppen-Ich verliehen wurde. Nach dem Mysterium von Golgatha vereinte sich mit der Erde das absolute Ich, das Welten-Ich, wodurch es sie zum *Zentrum* der Weltenentwicklung machte.

Im Verlauf der ersten Wurzelrassen sonderte sich vom einheitlichen Weltenkörper eine Reihe von Planeten ab, und mit ihnen eine Reihe kosmischer Intelligenzen, was dem Menschen die Möglichkeit gab, eine eigene Intelligenz zu entwickeln. Doch in ihr stieg er an den äußersten Rand des Seins und fiel vom Geist ab. Sein Geist trennte sich vom Sein der Welt. Dies war in gewissem Sinne das letzte, abschließende Stadium jener Weltenentwicklung, in der sich die von Gott gewollte Evolution auf die Erzeugung des Andersseins ausrichtete. Was Rudolf Steiner dazu in den "Anthroposophischen Leitsätzen" schreibt, ist bündig formuliert und besonders bedeutungsvoll: "Der Weltgeist ist eine Vielheit göttlich-geistiger Wesenheiten. Sie wirken in der älteren Epoche aus den Sternen-Orten auf die Erde herein. Was da von den Weltenweiten erglänzte, was vom Erdenzentrum als Kräfte erstrahlte, das war in Wirklichkeit Intelligenz und Wille der göttlich-geistigen Wesenheiten, die an der Erde und ihrer Menschheit schufen. In den späteren kosmischen Epochen... wurde das Wirken von Intelligenz und Wille der göttlich-geistigen Wesen immer geistig-innerlicher. Worinnen sie ursprünglich wirksam-anwesend waren, das wurde „Weltenleib“. ... aus dem ursprünglichen Geist-Leib der welterschöpfenden Wesen ist *Weltgeist* und *Weltenleib* entstanden. Und der Weltenleib zeigt in Sternen-Anordnung und Sternenbewegung, wie *einst* das intelligente und willensgemäße Götterwirken war. Aber für die kosmische Gegenwart ist, was einst freibewegliche Götterintelligenz und Götterwille in den Sternen war, in diesen gesetzmäßig-fest geworden." Dieser Art ist ihre vergangene Offenbarung, welche gesetzmäßig-hart und starr geworden ist. "Man muss", fährt Rudolf Steiner fort, "in der Weltgestaltung zurückblicken auf eine *alte* kosmische Epoche, in der Weltgeist und Weltenleib als eine Einheit wirken. Man muss die *mittlere* Epoche ins Auge fassen, in der sie als Zweiheit sich entfalten. Und man muss in die Zukunft, die *dritte* Epoche, denken, in der der Weltgeist den Weltenleib wieder in seine Wirksamkeit übernehmen wird." (GA.26, S. 167 f.)

Man muss sich all diese universalen, makrokosmischen Prozesse, die Gesetze der Entwicklung als auf den Menschen projiziert vorstellen. In seinem Wesen ist die ganze Vergangenheit der Welt niedergeschrieben, und seine Zukunft ist unlösbar mit der Zukunft der Welt verbunden. Damit die dritte Weltepoche in Übereinstim-

mung mit dem höheren Sinn des Menschen eintreten kann und nicht im Widerspruch dazu, muss der Mensch in der zweiten Epoche, d.h. in der Gegenwart, eine eigene, freie Intelligenz sowie einen freien Willen erwerben. Dazu muss er sich vom *in den niedrigeren Sphären der Seele wirkenden natürlichen Zwang* befreien. Zur Lösung dieser Aufgabe tragen auch die in den Kreislauf des Jahres eingewobenen christlichen Feste bei, wenn man ihren esoterischen, kosmischen Sinn begreift.

Der Mensch steht auf der Erde als auf dem Weltenwillen, der in ihm einerseits zum instinktiven, in den Lebensprozessen des Leibs wirkenden Willen wird, andererseits zum individuellen Willen im Denken. *So vereinigt sich der Leib der Welt durch den Menschen mit der Intelligenz der Welt.* Der Naturmensch ist auf diesem Wege ein Hindernis; in der Natur aber wirken die Geister weiter, die den Leib der Welt vom Geist der Welt trennen. Solche Geister sind ahrimanischer und luziferischer Art. Der Naturmensch ist in ihre Mitte gestellt, und sie streben danach, die unrechtmäßigen "Götter" seines Geistes zu werden. Ahriman will durch den Menschen alles Berechenbare verewigen; Luzifer eifert danach, durch den Menschen alles Irdische vorzeitig zurückzuweisen. Beide greifen hindernd in den kontinuierlichen, harmonischen Ablauf des Evolutionsprozesses ein: der eine, indem er ihn bremst, der andere, indem er revolutionäre Sprünge hervorruft. Dabei, schreibt Rudolf Steiner in den "Anthroposophischen Leitsätzen" weiter, offenbart sich das luziferische Wirken in Übereinstimmung mit der Weltenordnung in jenen Gebieten, wo freies Geschehen walten müsste. In diesem Sinne ist Luzifer der rechtmäßige Helfer des Menschen bei seinen Bemühungen, das Berechenbare, Materielle, Körperliche, Bedingende zu überwinden. Doch Luzifer strebt dabei danach, den Menschen von der göttlich-geistigen Weltordnung loszureißen, der er ursprünglich angehört.

Ahriman ist der kosmische Antipode Luzifers. Er ist ein Feind der menschlichen Freiheit und empfindet dieser gegenüber "kalten Hass". Er arbeitet lediglich mit Maß, Zahl und Gewicht und strebt, von der Erde aus wirkend, danach, sie im Kosmos zu verewigen, diesen in eine Art Megamaschine umzuwandeln, von deren Bild uns die materialistische Science-Fiction-Literatur eine Vorahnung vermittelt.

Christus hat sich, als er auf Erden niederstieg, mit dem Menschen in seiner Stellung zwischen Luzifer und Ahriman vereinigt. Da diese Lage in der ganzen Natur wurzelt, in seinem früheren Werden, trachtet das Christentum danach, die natürliche Notwendigkeit sowohl in seinen *Sakramenten* als auch in seinen *Feiertagen* zu heiligen.

Wenn im Frühling und im Sommer die Sonnenwesen zusammen mit den Wärmewellen die Erde erreichen, erwächst in ihrem Wirken das Wirken Christus auf den Menschen (doch zugleich auch das Treiben der luziferischen und ahrimanischen Wesen). In der Weltenwärme, die von Frühling bis Sommer zunimmt, verschmilzt die Weltenintelligenz mit der Liebe der göttlich-geistigen Wesen; durch deren Wirken wird dann der kalte, winterliche Einfluss Ahrimans neutralisiert. Dieses Mysterium beginnt schon an Weihnachten und wirkt weiter durch Epiphantias,

Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten. "Das Erscheinen dieser alljährlich auftretenden göttlichen Liebe ist die Zeit der Erinnerung, da das freie Gottes-Element in das berechenbare Erd-Element mit dem Christus eingetreten ist. Christus wirkt in völliger Freiheit in dem Berechenbaren; damit macht er unschädlich, was nur das Berechenbare begehrt, das Ahrimanische." (Ebenda, S. 175.)

Das Christus-Mysterium erlebt das ganze Weltall. Den Christus-Impuls als die höchste Intelligenz der Welt vermitteln auf Ihrem Weg zum Menschen alle Chöre der Hierarchien. Doch eine besonders große Rolle bei Ihrem Abstieg auf die Erde spielen die Erzengel. Dies ist dadurch bedingt, dass sie ihr Ich-Bewusstsein im Äon der Sonne entwickelten, dessen Regent Christus war. Der Mensch erwarb damals den Ätherleib. Und bis heute bilden die im Ätherleib wurzelnden lebensmäßig-rhythmischen Prozesse jene Basis, auf der sich die eigene Intelligenz des Menschen sowohl in ihrem schattenhaften Ausdruck als auch in der Potenz der Vereinigung mit dem Sein entwickelt.

* * *

Vom Äon der alten Sonne an steht der Erzengel Michael in einem besonderen Verhältnis zum "Sonnen"-Prinzip in der Entwicklung – dem Prinzip des Fixsterns als Gegengewicht zum Planeten, einem niedrigeren Geisteszustand. Deshalb ist er im irdischen Äon der Regent der Sonnenintelligenz, der die Intelligenzen der Planeten folgen müssen. Man nennt ihn das Antlitz Gottes; im hebräischen Altertum verehrte man ihn als das Antlitz Jahves. Damals vermittelte er die Mondmission Jahves, der das sonnenhafte Wirken Christi auf die Erde widerspiegelte, und trug natürlich zur Entwicklung des Ich im Menschen bei. Im Kreislauf des Jahres tritt das Wirken Michaels mit besonderer Stärke im Herbst hervor. In jener Jahreszeit liegt auch sein Feiertag, der 29. September, der aber bereits während des Johannifestes vorbereitet wird und selbst mit dem Pfingstfest in enger Beziehung steht.

Pfingsten ist das Fest des Heiligen Geistes, den Christus und Gott der Vater den Menschen als "Geist den Tröster" senden, welcher ihnen die Christuserkenntnis bringt. Während des Johannifestes steigt dieser Heilige Geist, wie einst am Jordan, in Gestalt einer Taube aufs Kreuz der Evolution nieder, das der Mensch (Johannes der Täufer ist hier die Schlüsselfigur; seine Mission ist auf niedrigerer Stufe vergleichbar mit jener Michaels auf höherer; er ist Vorläufer) auf sich nehmen und tragen muss. Dieses "Joch", sagt Christus, ist leicht – das Kreuz ist mit sieben Rosen aufgeblüht. Dank diesem Kreuz wird der Tod zum Keim des Lebens: auf dem absterbenden Stamm des Leibs, dem Baum der Erkenntnis, sprießen die Blüten des lebendigen Geistes auf. So wird das Mysterium Gottes zum Mysterium des Menschen. Darum verändern sich alle Weltverhältnisse.

Wir haben in den ersten Kapiteln bereits dargelegt, dass das Väterliche Prinzip der Göttlichen Dreifaltigkeit sich als der Weltenwille offenbart, und dass es das "bewusste Allbewusstsein" ist – der Vater alles Seins, vor allem des Sohns, der

zweiten Hypostase. Damit der Sohn (das Leben des Allbewusstseins) wirkliches Dasein erwerben konnte, musste die Form geschaffen werden. – Der Heilige Geist wird in der Evolution zur Vielfalt der Bewusstseinsformen der dem Weltenwillen erwachsenden Wesen. Der Heilige Geist ist das Prinzip selbst, das Gesetz der Form, und deshalb bringt Er die Kosmische Intelligenz zur Verkörperung im Anderssein.

Im Prozess der Evolution verdichten sich die Formen des höheren Väterlichen Bewusstseins zum Zustand der Maya-Materie (den "Aggregatzuständen" des Geistes). Damit diese dem Vater zurückgegeben werden können, vereint sich mit der Materie der Sohn. Er wird auf Erden aus kosmischer Intelligenz geboren, was in der Imagination des Epiphanius zum Ausdruck gelangt. Dazu sagt Rudolf Steiner: "Denn es gehört eine besondere Gedankenlosigkeit dazu, nicht zu sehen, wie bei der Verkündigung gesagt wird: 'Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten, und das, was von dir geboren wird, wird Gottes Sohn heißen' (Luk. 1, 35). Selbst im Lukas-Evangelium wird darauf hingewiesen, dass der Vater des Jesus der Heilige Geist ist." (GA.103, 29.5.1908.) Deswegen erlebt am Jordan Johannes übersinnlich das Niedersteigen des Heiligen Geistes. Dabei erklangen, wie Rudolf Steiner sagt, tatsächlich die Worte "Dies ist mein vielgeliebter Sohn, heute habe ich Ihn gezeugt" (GA.114, 21.9.1909). Diese Worte sind im alten Manuskript der Evangelien erhalten, den Apokryphen. Nicht aus der Substanz des Vaters – diese wurde zur Materie –, sondern aus der Substanz des Geistes, der Fülle der kosmischen Intelligenz, der Fülle der Göttlichen Allweisheit, fuhr Christus am Jordan in den Leib des Jesus aus Nazareth. Die Form für den menschenwerdenden Gott, der Leib Christi, wurde jedoch im Lauf der Evolution aus der (ätherisch-physischen) Substanz des Väterlichen Prinzips geschaffen. Dieser Prozess erreichte seinen Höhepunkt im Weihnachtsmysterium.

Indem Er sich am Jordan mit Jesus verbindet, vereint Christus die Weltenintelligenz (den Himmel) mit dem evolutionierenden Väterlichen Willen wieder, der zur Mutter Erde, Odygytreia, geworden ist! So verwirklichte Christus die universale *Weltensynthese, und Er Selbst ist ihre Personifizierung; in diesem Sinne ist Er der einzige Gott der Menschheit*. Im folgenden muss die alte Zweiheit auch im Menschen zur personifizierten Einheit werden.

Von den sieben wichtigsten Jahresfesten bilden vier das Jahreskreuz. In diesem stehen Weihnachten und das Johannifest an den entgegengesetzten Enden der vertikalen Achse. Das Epiphanius folgt schon bald nach Weihnachten und bildet mit ihm eine Einheit: die Einheit des Menschenwerdens Gottes. Die Imagination des Johannifestes erinnert an das Erlebnis Johannes des Täufers am Jordan, nimmt aber gleichzeitig die Ereignisse von Ostern und Pfingsten in sich auf, oder genauer gesagt, sie bildet eine Synthese einer ganzen Reihe geistiger Geschehnisse von Weihnachten bis Pfingsten. Das Kommen des Heiligen Geistes über die Apostel war in gewissem Sinne ein Akt, der auf die Zukunft des Christentums hinwies, wenn der Mensch, nachdem er die anschauende Kraft des Urteils erworben haben wird, in

Übereinklang mit dem Geist der Gerechtigkeit, der Liebe und der Freiheit leben wird.

Eine solche Zukunft verkündet denn auch die Imagination des Johannifestes. Wenden wir uns nochmals den Themen der Ikonen zu. Ihrem Inhalt lässt sich entnehmen, dass die Mutter Maria gleichzeitig der irdische Aspekt der Isis-Sophia ist. In der Form der Materie bildet sie eine zeitliche Grundlage (den Schoß) für das Heranreifen des Geistes im Menschen, anfangs in der Form von Abstraktionen des reflektierenden Denkens, welche den Grundstein für die Herausbildung der individuellen Intelligenz setzen. Auf dieser Grundlage, auf menschlich-irdischer individueller Grundlage, will seit dem Mysterium von Golgatha Sophia thronen, als deren Sohn sich der Mensch fühlen sollte, der zur lebendigen Intelligenz der Welt hinstrebt. Zum Vater, der ihm das "das wahre Leben" schenkt, hat er in diesem Fall Christus selbst. Deshalb wird auf den Ikonen der Sophia Christus in der höheren Sphäre dargestellt, wie er die Sophia segnet. Er ist der Vater des höheren Ich im Menschen, doch gleichzeitig sagt er: "Ich gehe zum Vater." Dies bedeutet, dass Er sich mit dem materiellen Weltall vereinigt, um es zu vergeistigen, es zum Ich zu erheben und so Gott dem Vater wiederzugeben.

Seinen Weg zum Vater verwirklicht Christus durch die Himmelfahrt, aber auch durch die Evolution, in welcher die Schlüsselrolle der Mensch zu spielen beginnt. Doch als seelisch-naturhaftes Wesen ist der Mensch in die Sphäre der Materie eingeschlossen, wo Ahriman herrscht. Die Besonderheit dieser Konstellation besteht darin, dass viel in ihr objektiv-evolutionären Charakter trägt, doch im Verlauf seiner Bildung gerät das individuelle Prinzip im Menschen in Widerspruch zu jenem Evolutionären, in dem die alten, im Lauf von dreieinhalb Äonen wirkenden Entwicklungsgesetze walten. Der Mensch muss jene Gesetze metamorphosieren, indem er dem Wirken Christi nachfolgt.

Die Johanni-Imagination beschreibt diese Konstellation des Menschen wunderbar: "So ist im Menschen alles Physisch-Ätherische von innerem Schwefelfeuer, um diesen Jakob Böhmeschen Ausdruck zu gebrauchen, durchglüht während der Hochsommerzeit. ... Von den anderen Planeten heruntergeschaut, wird das Innere des Menschen für das ätherische Auge anderer planetarischer Wesen zur Johannizeit leuchtend, ein Leuchtewesen. Das ist der Sulfurisierungsprozess. ... diesen im Menschen sich sulfurisierenden Stoffen ist die ahrimanische Macht ungeheuer verwandt. Und man sieht auf der einen Seite, wie gewissermaßen die Menschen im Johannilicht in den Kosmos hinaus erglänzen, wie aber die drachenhaften Schlangegebilde des Ahriman sich hindurchschlängeln... und sie zu umgarnen trachten, zu umschlingen trachten, sie herunterzuziehen trachten in das Traumhafte, Schlafhafte, in das Unterbewusste. So dass die Menschheit durch dieses Illusionsspiel, das Ahriman mit den leuchtenden, mit den kosmisch leuchtenden Menschen treibt, zu Weltenträumern werden sollen, damit sie durch diese Weltenträumerhaftigkeit eine Beute der ahrimanischen Mächte werden können." (GA.229, 5.10.1923.)

Doch im August beginnen Schwärme von Meteoren in diese bläulich-gelbe, von silbernen Strahlen durchdrungene Atmosphäre zu fallen. Rudolf Steiner fährt fort: "Der Mensch, der hinschauen kann, wenn eine Sternschnuppe durch den Raum geht, darf sich dabei mit Verehrung gegen die Götter sagen: Dasjenige, was da draußen in räumlichen Welten geschieht (und Meteoren sind, wie aus anderen Mitteilungen Rudolf Steiners folgt, die materialisierte Substanz der Sonne; d.Verf.), das geschieht im Atomistisch-Kleinen fortwährend in dir... indem die Eisenbildung in jedem Blutkörperchen vor sich geht: voller Sternschnuppen, voller kleiner Sternschnuppen ist dein Leben. ... Das ist der Zusammenhang des inneren Menschen mit dem Weltall. Und dann schauen wir, wie insbesondere aus der Nervenorganisation, die den menschlichen Körper durchsetzt, besonders in dieser Jahreszeit, wenn der Herbst heranzieht, nach dem Gehirn hin ein mächtiges Ausstrahlen des Sulfurs, des Schwefels sich vollzieht. Man kann sozusagen den ganzen Menschen wie ein Phantom schwefelleuchtend sehen, wenn der Herbst heranrückt." (Ebenda.) In diesem Zusammenhang muss er, gestützt auf den "meteorischen", d.h. sonnenhaften Prozess in sich, den Willen ins Denken einbringen und den ahrimanischen Drachen überwinden. Als Helfer tritt ihm in diesem Kampf der Erzengel Michael zur Seite. Der Mensch braucht sich nur zu sagen: "So wie du dich dankbar neigst der Geburt des Erlösers zur Weihnacht, so wie du mit tiefer, innerer Seelenbewegung durchlebst die Osterzeit...", erlebe jetzt das Michaelsfest in dir als Fest des starken, kühnen freien *Willens*, der inneren Initiative. "Wenn das so ist, wenn so Naturerkenntnis sich zusammenschließt mit wahrhaftem geistigen Menschenselbstbewusstsein, dann wird das Michael-Fest sein richtiges Kolorit, seine richtige Färbung erlangen." (Ebenda.) Dann wird sich Michael aus dem "Silber" des Johanni-Festes, aus den menschlichen Tugenden, die in den Höhen in Gold umgewandelt worden sind, das Gewand weben. Vor den Menschen tritt das "majestätische Bild Michaels (im Kampf) mit dem Drachen. Aber dann malt sich uns aus dem Kosmos heraus dieses Bild... Dann malt sich uns der Drache selber, in bläulich-gelblichen Schwefelströmungen seinen Leib ausbildend, ... über den sich der Michael erhebt, über dem der Michael sein Schwert zeigt." (Ebenda) – ein Schwert, das aus Meteoreisen geschmiedet ist.

Solcher Art sind die Alchimie und, so könnte man sagen, die okkulte Physiologie des Werdens des irdischen Menschen zur Intelligenz, das in der Mysteriensprache geschildert wird. Hier haben wir es mit der zweiten Achse des Jahres-Entwicklungskreuzes zu tun. An einem ihrer Enden steht das Osterfest mit seinem Prinzip: "Erst Tod, dann Auferstehung"; auf dem anderen zeigt uns das Michaelsfest das Gegenteil: "Im Michael-Fest muss der Mensch mit aller Intensität der Seele fühlen: Wenn ich nicht wie ein Halbtoter schlafen will, so dass ich mein Selbstbewusstsein abgedämpft finde zwischen Tod und neuer Geburt, sondern in voller Klarheit durch die Todespforte durchgehen will, muss ich, um das zu können, durch innere Kräfte meine Seele auferwecken vor dem Tode. – Erst Auferweckung der Seele (mit dem Heiligen Geist auferstehen wir; d.Verf.), dann Tod, damit im Tode dann jene Auf-

erstehung, die der Mensch in seinem Inneren selber feiert, begangen werden kann.“ (GA.223, 1.10.1923.)

Das Erwachen der Seele erreichen wir in der gnoseologischen Lemniskate, wenn wir, nachdem wir im niedrigeren ”ich“ gestorben sind, anschauend im höheren Ich weiterleben. Doch dann gilt es das Erreichte im Geiste evolutionär zu befestigen – mit Hilfe der ontologischen Lemniskate. Nun wissen wir, wie die christianisierte kosmische Intelligenz dem Menschen im Verlauf des Jahreskreislaufs der Natur zur Hilfe kommt. So offenbaren sich Wissenschaft, Religion und Kunst in ihrem einheitlichen Wesen: *In der Religion des denkenden Willens*.

6. Christus, Michael und die kosmische Intelligenz

Rudolf Steiner spricht in seinen Vorträgen mehrfach davon, dass die Christen im Verlauf der Zeit Christus in ihrem Glaubensbekenntnis auf tragische Weise verloren haben. Wenn man versucht, so fährt er fort, überall dort, wo bei ihnen das Wort Christus steht, dieses durch das Wort Gottvater zu ersetzen, ändert sich dadurch nichts Wesentliches. In der Welt ist de facto eine beängstigende Islamisierung und Jahveisierung des Christentums eingetreten, und ein geistig ähnlicher Prozess hat sich auch in der gesamten christlichen Zivilisation zugetragen.

Die Ursprünge dieser „Unterwanderung“ wurzeln in den inneren und äußeren Gegensätzen der sogenannten Mond- und Sonnenreligionen. Haben sich diese im Altertum noch gegenseitig ergänzt, so sind sie in der Neuzeit in einen tragischen Gegensatz zueinander geraten. Das Christentum ist seinem Wesen nach eine Sonnenreligion. Diese Feststellung wendet sich in keiner Hinsicht gegen die religiöse Toleranz, das friedliche Nebeneinander der Glaubensbekenntnisse, das in unserer Zeit so wortreich beschworen wird, ohne dass etwas Vernünftiges zu seiner Unterstützung getan würde. Uns interessiert der kosmische Aspekt dieser Frage, ohne dessen Verständnis keine Kraft imstande sein wird, die immer stärker lodernde Flamme des religiösen Fundamentalismus zu dämpfen, der zu erneuten Religionskriegen führen wird. Ihr Hauptquell liegt in der Krise der Erkenntnis, darunter auch der religiösen.

Rudolf Steiner sagt vom Verhältnis der Anthroposophie zu den verschiedenen Religionen, dass es für sie nutzlos ist, diese zu erforschen, um zu ermitteln, ob ihre Weltanschauung mit ihrer eigenen übereinstimmt. ”Nur den Erkenntnisbegriff auf sie anzuwenden, ist gar nicht unsere Aufgabe, sondern den Lebensbegriff.“ Dann werden wir sehen, dass eine gewisse geistige Nahrung – nicht Erkenntnis – sie den Seelen geben und deswegen auch den Grund zum Existieren haben. (GA.254, 1.11.1915.)

Anders verhält es sich, wenn die Religionen den Kampf gegen die Erkenntnis aufnehmen oder sich ein ideologisches Fundament anschaffen. Die Religion ist keine Glaubenslehre und darf keine solche werden. Der Glaubenslehren gibt es viele, und sie stehen im Kampf gegeneinander. Selbst die materialistische Naturkunde

nimmt Züge einer Glaubenslehre an. In diesen Fällen wird der Kampf unvermeidlich. Doch vermag er den Menschen keine Lebenssubstanz zu schenken. Dies kann hingegen der Kultus.

Zwischen Wissenschaft und Religion kann ein gegenseitiges Verständnis entstehen, ja sogar eine Vereinigung, *doch dürfen sie nicht vertauscht werden*. Damit sie sich vereinen können, müssen die Ideen jedoch *göttlich* werden. Entstehen die Ideen in uns darum, weil wir etwas wahrnehmen und einfach über unsere Wahrnehmungen zu spekulieren beginnen, wobei wir zuweilen sogar un wahrnehmbare Wahrnehmungen erfinden, dann machen sich Luzifer und Ahriman in unserem Denken breit. Doch darf man nicht ängstlich vor dieser Tatsache zurückweichen. Wir können uns nicht unter Umgehung eines solchen Denkens zum wahren Anschauen empor-schwingen. Wenn wir aber anschauen, nehmen wir die Ideen so wahr, wie sie aus der göttlichen Welt kommen. Vereinen wir sie mit den Wahrnehmungen, so bedeutet dies für die Gegenstände der sinnlichen Welt die Wiedervereinigung mit ihrem höheren, ideellen Wesen im Anderssein – im Menschen! Wir vermenschlichen also die Natur in dem Sinne, dass wir mit ihr etwas Ähnliches durchführen wie das, was mit uns im Verlauf des Erwerbs des Ich-Bewusstseins vorgegangen ist.

Die göttlichen Ideen kommen zu uns vom Erzengel Michael; zu ihm aber gelangen sie von der Sonne, von noch höheren hierarchischen Wesen. Die Kenntnis dieses Sachverhalts ist für Christen außergewöhnlich wichtig. Der entscheidendste Kampf mit dem Christentum zielt nach den Worten Rudolf Steiners darauf ab, seine geistige Verbindung mit der Sonne aufzuheben (vgl. GA.346, S. 115). Einer der bedeutendsten Verdienste Rudolf Steiners besteht zweifelsfrei darin, dass er dieser Absicht die Lehre von der kosmischen Intelligenz entgegengestellt hat.

Betrachten wir die Beziehung des Geistigen zum Natürlichen, wie sie sich in den großen christlichen Jahresfesten offenbart, so entdecken wir die große Rolle, welche dabei die Erzengel spielen, indem sie den denkenden Menschen in den Naturprozess einflechten. Der Mensch schafft in der Natur eine Übernatur, welche sich bereits in seinen organischen Strukturen offenbart. Er ist auch im physischen Leib dreieinig und vom Geist auf solche Weise durchdrungen, dass in seinem Gliedmaßen-Stoffwechsel-System, in den Prozessen der Ernährung der Erzengel Gabriel herrscht, dessen Fest Weihnachten ist; im rhythmischen System des Atmens sowie des Blutkreislaufs herrscht der Erzengel des Osterfestes Raphael; im Nerven-Sinnes-, im Kopfsystem der Erzengel Uriel. Der Erzengel Michael führt die Tätigkeit dieser drei Erzengel zu einer Einheit geistiger Art zusammen, die dem menschlichen Ich gehört. Die in den Jahresfesten wirkenden Erzengel sind – mit Ausnahme Uriels – auch die Erzengel der Planeten und verwalten deren Intelligenz. Die Planeten sind im Sonnensystem sieben an der Zahl, vom Mond bis zum Saturn (die anderen Planeten spielen im System eine zweitrangige Rolle). Auf den Menschen wirkt somit die Intelligenz von sieben Erzengeln (Uriel ist der achte), was in seinem seelisch-geistigen Leben zum Ausdruck kommt, das im Gegensatz zu den Naturprozessen gerät.

Das Zentrale an diesem Gegensatz besteht darin, dass der Mensch, hätte er sich dem in den Naturreichen herrschenden Göttlichen Willen untertan gemacht, niemals eine individuelle Intelligenz erworben hätte. Erinnern wir nochmals daran, dass die mittelalterlichen Rosenkreuzer die Sonne als unrechtmäßigen Fürsten dieser Welt betrachteten. Ihre "Unrechtmäßigkeit" liegt auch darin, dass die kosmische Intelligenz, die von ihr gelenkt wird, nach den Gesetzen der alten Welt nicht unter die Ebene des Manas hätte hinabsteigen dürfen; dies heißt, dass sie für den Menschen lediglich *höheren Gruppencharakter* hätte tragen dürfen. Bedingt ist dies durch "die gegenseitigen Verhaltensmaßregeln der höheren Hierarchien", wie wir weiter oben zitiert haben. Man kann sich das Weltenindividuum, welches durch die Gesamtheit aller Hierarchien gebildet wird, vorstellen, das durch die Weltenidee, durch sein absolutes Ich auf die Entwicklung der Welt orientiert wird, in der zwischen Geist und Materie ein Widerspruch entsteht (vgl. Abb. 101). Auf dem Wege zu dieser Welt erfahren die höheren Impulse zahlreiche Metamorphosen, die gewissermaßen stufenweise nach unten führen. In Goethes "Faust" heißt es dazu in großartig bilderhafter Sprache:

Wie alles sich zum Ganzen webt,
 Eins in dem andern wirkt und lebt!
 Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen
 Und sich die goldnen Eimer reichen!
 Mit segenduftenden Schwingen
 Vom Himmel durch die Erde dringen,
 Harmonisch all' das All durchklingen! (Teil I. Nacht.)

Urphänomenal wirkt dieser Weltprozess im Jahreskreislauf der Natur, und in der individuellen Entwicklung des Menschen im kulturhistorischen Prozess erreicht es den Punkt, in dem die dominierende Tätigkeit der Impulse des Niederstiegs den Impulsen des Aufstiegs weicht. Dieses wirkt sich auch auf die Rolle der Sonne im Sonnensystem aus. Von einem bestimmten Moment an sah sie sich der Notwendigkeit gegenüber, die kosmische Intelligenz dem irdischen Ich-Menschen abzutreten, um sie später wieder von ihm zurückzuerhalten. Vom Augenblick des weltweiten Umbruchs an wurde die alte Tätigkeit der Sonne "unrechtmäßig", d.h. sie ist zur Notwendigkeit gekommen, sich zu metamorphosieren. Sie wird wieder rechtmäßig, indem sie dieselbe kosmische Intelligenz in sich aufnimmt, doch in Form der individuellen Iche der Menschen. Deshalb stieg Christus von der Sonne auf die Erde nieder. Er stieg nieder, um die Ich-Menschen zur Sonne zu führen. Die Lösung dieser Aufgabe stellt auch die Hauptsorge Michaels dar.

Der Umbruch in der Weltenentwicklung wird durch das Mysterium von Golgatha bezeichnet, denn den ganzen Gang der Evolution dermaßen radikal verändern kann nur Gott Selbst (Abb. 116). Für ihn war es notwendig, in den Endzustand der Welt niederzusteigen und dieser dort eine neue Richtung zu verleihen, was aber hieß, die gesamte Struktur der Weltenintelligenz zu ändern, *im Manvantara das zu verwirklichen, was sonst nur im Großen Pralaya vollzogen werden kann!* Darf man

sich da wundern, dass die Menschen das Wirken Christi nur unendlich mühsam begreifen!

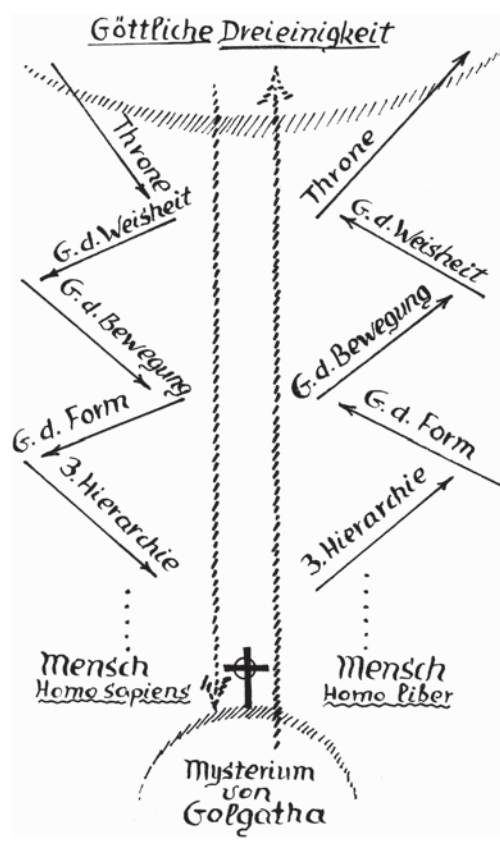


Abbildung 116

Das biblische "Der Vater hat den Sohn in die Welt gesandt" entsteht zuerst bereits in der Uoffenbarung, zu Beginn unseres Evolutionszyklus, im Überzeitlichen. Damals entsteht im Zustand der göttlichen "Allmacht" eine "Beziehung": "Der Vater offenbart Sich dem Wort" (B. 67/68, S. 20). Zum zweiten Male wendet sich Christus im Äon der alten Sonne der Schöpfung zu, und wird schließlich zum Regenten der Erde. In diesem Äon steigt Er die Stufen nieder, die von den Hierarchien gebildet sind, bis hin zur Sphäre der Geister der Form, zur Vertretung der Welt der Fixsterne im Planetensystem – zur Sonne. Doch weiter wollte Christus, wie Rudolf Steiner sagt, nicht auf der Sonne bei denen bleiben, die "unrechtmäßig", d.h. im Geiste des Abstiegs, der Verdichtung, die Erde lenkten. (Die Formulierung "wollte nicht" ist zutreffend, weil alle Tätigkeit Gottes frei ist.) Er stieg auf die Erde nieder und wurde zum *einigen* Wesen im Kosmos, der die Aufgabe des Menschen

auf Erden rettete (vgl. GA.233a, 11.1.1924.)

Rudolf Steiner beschreibt die kolossalen geistigen Prozesse, die sich damals im Sonnensystem abspielten. Als Christus noch in der Sphäre der Sonne weilte, verwaltete die gesamte planetarische Intelligenz der Erzengel Michael. Christus bedurfte auf seinem Weg zur Erde stets der Vermittlung, damit seine unermessliche Kraft dem Sein niedrigerer Sphären angepasst werden konnte. Seine Bereitschaft, sich selbst zum Opfer zu bringen, sich mit den niedrigeren Bewusstseinszuständen zu identifizieren, ist ja der Ausdruck der Göttlichen Liebe. Rudolf Steiner sagt, niemand wisse, wie unermesslich die Leiden Gottes gewesen seien, als Er diesen Weg ging.

Aus der Sphäre der Sonne vermittelten die Elohim, die Geister der Form, das Wirken des Christusimpulses. Einer von ihnen brachte ein Opfer, indem er auf die Stufe der Existenz der Engel niederstieg – in die Sphäre des Mondes, um das Son-

nenlicht des Christusgeistes zur Erde widerszuspiegeln, d.h. es in unmittelbare Beziehung mit der Menschheit zu bringen, insbesondere aber mit einem Volk, das die Aufgabe erhalten hatte, Gott einen irdischen Leib vorzubereiten.

Die Taten Christi verschmelzen mit dem Opferimpuls der Geister der Form, welche die Menschheit mit einem höheren Ich versehen haben. Seine Geburt im Menschen vermittelt die Dritte Hierarchie. Und hier enthüllt sich die Rolle der planetarischen Intelligenzen – der Erzengel – in aller Klarheit. Der irdische Mensch ist ein nach innen umgestülptes Planetensystem. Wie bereits gesagt, offenbaren sich in ihm die Erzengel in den Prozessen der Ernährung, des Atmens, des Heilens u.a. Doch von einem bestimmten Augenblick an beginnt in den Menschen auch das direkte, rein geistige Wirken der kosmischen Intelligenz einzudringen. Diese erreicht ihn als Engelwesenheit, die ihn vom Gruppeneinfluss des höheren Ich absondert, von der vorherbestimmenden Tätigkeit der menschlichen Gemeinschaften, und offenbart sich in ihm als individueller Inspirator, als Geistselbst. Diese Inspirationen erlebte der Mensch einige Zeit lang halbimaginativ als Strahlen der allgemeinen planetarischen Intelligenz (Plato), welche von der Intelligenz der Sonne verwaltet wird.

Rudolf Steiner liefert dazu folgende Erklärung: "Aber es war immer so, ...dass man nicht sagen konnte, Michael verwalte die Sonnenintelligenz allein. Sondern die ganze kosmische Intelligenz ist spezifiziert in Sonnenintelligenz und in den planetarischen Intelligenzen: Merkur, Venus, Mars und so weiter. ... aber über allen zusammen waltet immer wieder Michael, so dass die gesamte kosmische Intelligenz von Michael verwaltet wird." (GA.237, 8.8.1924.)

Das Wirken der Michael-Intelligenz im Menschen ändert sich fortlaufend, erfährt Metamorphosen. So konnten der alte Ägypter und der alte Chaldäer dank ihrer Intelligenz – den Inspirationen der Engel – die Verwandtschaft ihres Wesens mit dem ganzen Kosmos fühlen. Doch denken wie der heutige Mensch konnten sie nicht. Die Beziehung zur kosmischen Intelligenz, zu Michael bestimmte die Methoden der Einweihung in den Mysterien des Altertums. Deshalb genoss beispielsweise bei den alten Chaldäern Marduk – so nannten sie Michael –, der Sohn von Soph Ea, großes Ansehen.

In den Mysterien stieg man zur höheren Weisheit so empor, wie dies unbewusst zur sommerlichen Zeit des Johannifestes vor sich geht. Nach einer längeren Reinigungszeremonie begegnete man ihr außerhalb des Leibes als der Göttlichen Allweisheit, aber auch als seinem künftigen höheren Ich. Doch nach und nach begannen die Menschen zu bemerken, dass die Weisheit selbst zu ihnen niedersteigt, und sie fingen an, über sie *nachzudenken* (Sokrates). Was jedoch geschieht dabei mit ihrer Göttlichkeit? Im mythologischen Denken der alten Griechen lautete die Antwort so: "Zeus, der Herr des Blitzlichtes, des erhellenden Lichtes, des im Erdendasein arbeitenden Lichtes, zeugt mit der Klugheit die jungfräuliche Pallas Athene, die bewahrerein der menschlichen Weisheit vor dem Mysterium von Golgatha." (GA.180, 24.12.1917.) Sie ist darum jungfräulich, erklärt Rudolf Steiner weiter, weil sie nicht

mehr vom alten hellseherischen und halbhellseherischen Schauen befruchtet wird, in dessen Untergründen stets auch die luziferische Schicht der menschlichen Geistigkeit wirkte: Die Leidenschaften und Affekte. In den Mysterien befreite man sich von ihnen, doch verließ man dabei das irdische Bewusstsein und *hob* das niedrigere "ich" *auf*. Es galt als Sünde, in ihm das Höhere, Heilige zu erleben.

Doch Pallas Athene wirkt im Irdischen. Sie wird zur auf der Erde begreifbaren jungfräulichen, d.h. *widergespiegelten* Weisheit. Im Grunde genommen sind von ihr die Werke Hegels, Fichtes und vieler anderer erfüllt. Sie herrscht im historischen Denken, im naturwissenschaftlichen. Sie ist Maya, doch eine solche, dass sie aus sich selbst der Weisheit die Möglichkeit gibt, sich im Menschen zu offenbaren. Ein ungeheurer Fortschritt, lesen wir im zitierten Vortrag Rudolf Steiners weiter, besteht darin, dass eben diese Maya, doch nun bereits als Maria, vom Kosmos befruchtet wird und eine neue Weisheit gebärt. "Der Christus-Impuls ist der Sohn der Maja, der Maria, der jungfräulichen Weisheitsrepräsentantin und der kosmisch-göttlichen, der kosmisch-intelligenten Weltmacht. Daher war die alte Weisheit, wie sie repräsentiert ist durch Pallas Athene, wohl geeignet, die Welt des Mineralischen bis herauf zum Pflanzlichen zu zergliedern, zu begreifen, aber noch nicht geeignet, den Menschen selber zu erfassen, den Menschen selber in seiner Persönlichkeit zu begreifen. ... Aber erst durch den Eintritt des Mysteriums von Golgatha, erst dadurch, dass sich die göttliche intelligente Liebekraft verbunden hat mit der Kraft der Maja, mit dem Spiegelbild der Welt, ist hingestellt vor die menschliche Entwicklung der Menschengott, der Gott, der nun nicht mehr bloß erreichbar ist, wenn überschritten wird der physische Plan, sondern der Gott, der in seiner Wesenheit auf dem physischen Plane selbst zu finden ist." (Ebenda.)

* * *

Einige Jahrhundert vor der Ankunft Christi gerieten die Schüler der Mysterien, wie Rudolf Steiner sagt, in tiefe Niedergeschlagenheit; allenthalben keimte in ihnen das Gefühl hoch, dass der Mensch nicht mehr zu Gott emporsteigen konnte. Dies lag daran, dass früher jedes Mal, wenn auf Erden, wo sich sieben Erzengel als Regenten der Epochen ablösen, die Reihe an Michael kam, in den Mysterien ein Aufschwung erfolgte: dank der erhöhten Aktivität der kosmischen Intelligenz wurden dann besonders günstige Bedingungen für den übersinnlichen Aufstieg in die Sphäre der Sonne geschaffen, wo die Eingeweihten Christus noch vor seinem Abstieg auf die Erde erleben konnten. Doch als im 5. und 4. Jahrhundert vor Christus von neuem eine Michaelsepoche eintrat, löste dies in den damals existierenden Einweihungsprozeduren eine Krise aus. Damals erschienen auf der Erde die ersten Materialisten und verkündeten engstirnige, illusionäre Weltanschauungen. Zu jener Zeit stießen auch jene, welche die Schule der Mysterien durchgingen, zwangsläufig auf die Tatsache, dass die Welt der intelligiblen geistigen Wesen sich schattengleich in den menschlichen Seelen zu manifestieren begann. Es entstand die philosophische

Schule von Sokrates und Plato, in der man angestrengt nach einem Weg zur Gestaltung und Entwicklung des Seelenlebens suchte, wenn dieses die Schatten von Gedankenwesenheiten erfüllen, die sich nicht mehr in ihrem intelligiblen übersinnlichen Wesen offenbaren. ”Dann fing die Zeit an, in der allmählich die kosmische Intelligenz, also das intelligente Wesen, welches ausgebreitet ist über die ganze Welt, welches in der unbeschränkten Verwaltung des Michael stand bis zu Ende der Alexanderzeit, allmählich in den Besitz der Menschen auf Erden übergang, Michael sozusagen entfiel.“ (GA.237, 1.8.1924.)

Dieser Prozess rief auch in der übersinnlichen Welt große Veränderungen, ja Erschütterungen hervor. Man darf nicht glauben, in all ihren Sphären stünden alle Geheimnisse der Welt offen dar, und alles unterstehe dem eisernen Gesetz der Vorausbestimmung. Wäre dies der Fall, so wäre das Entstehen der menschlichen Freiheit auf der Erde kaum möglich. Der Widerspruch, die Polarisation als Gesetze der Entwicklung erstrecken sich auch recht hoch in die Sphären des Geistes.

Zum Zeitpunkt, wo sich auf der Erde das Mysterium von Golgatha vollzog, schauten – so teilt uns Rudolf Steiner mit – der Erzengel Michael und die ihm treuen Wesen – die Engeln und die nicht verkörperten menschlichen Seelen – dieses Geschehnis aus dem Geist heraus. Ihnen wurde klar, dass, da Gott Selbst in einen Menschen eingegangen war, der Mensch künftig auf der Erde eine individuell-persönliche Intelligenz erwerben würde; dass das, was in den Mysterien als gotteslästerlich galt (weil die Intelligenz kein persönlicher Besitz des Menschen war), zum Prinzip der weiteren Entwicklung des Menschen geworden war. Christus hatte durch sein Erscheinen auf Erden die kosmische Intelligenz dem einzelnen Menschen gebracht. ”Der Christus-Impuls kann über die ganze Menschheit hin gleich sein und ist doch für jeden einzelnen eine persönliche Angelegenheit.“ (GA.194, 23.11.1919.)

So war es Gottes Wille, dass der Mensch in seiner irdischen Inkarnation zum individuell-intelligenten Wesen wurde. Richtiger wäre es hier, zu sagen, dass er zu einem solchen ”zu werden begann“, weil dieser Prozess zahlreiche Etappen umfasst und es eine Vielzahl von Möglichkeiten gibt, von ihm abzuweichen und ihn zu verzerren. Eine dieser Verzerrungen ist die Vermischung der Intelligenz mit der Informiertheit, des nackten Intellektualismus mit der echten Entwicklung des Ich.

Nachdem sich Christus mit der Erde vereint hatte und für den Menschen ”der Weg, die Wahrheit und das Leben“ geworden war, verwaiste Sein Platz auf der Sonne, Sein Thron, was eine gewisse Schwächung, Alterung und Trübung der Sonne hervorrief. Äußerlich wirkte sich dies so aus, dass auf ihr Flecken erschienen. In einigen tausend Jahren, sagt Rudolf Steiner, wird sie voll und ganz mit Flecken bedeckt sein. Dies ist das Zeichen dafür, dass die Kraft Michaels, die kosmische Stärke der Intelligenz der Sonne, abnimmt. Dadurch erkannten seinerzeit die anderen planetarischen Intelligenzen, ”dass sie nicht mehr von der Sonne beherrscht sein wollen. Sie nahmen sich vor, die Erde nicht mehr von der Sonne abhängig sein zu lassen, sondern direkt vom gesamten Kosmos. Das geschieht durch die planetari-

schen Ratschlüsse der Archangeloi. Namentlich unter der Führung des Oraphiel (Erzengel des Saturn; d.Verf.) geschieht diese Emanzipierung der planetarischen Intelligenz von der Sonnenintelligenz. Es war ein vollständiges Trennen von bis dahin zusammengehörigen Weltgewalten. Die Sonnenintelligenz des Michael und die planetarischen Intelligenzen gerieten nach und nach in kosmische Opposition zueinander.“ (GA.237, 8.8.1924.)*)

Die Entstehung einer solchen Opposition war eine evolutionäre und weltgeschichtliche Notwendigkeit. Deshalb darf man diese nicht vereinfacht betrachten, im Stil menschlicher Beziehungen. Doch anders drückte sich die Teilung der Erzengel in der Hierarchie der Engel aus. Da letztere keine Willensfreiheit besitzen, wurde die Trennung in der Welt der Erzengel zu ihrem Karma: ”Die eine Schar [von ihnen] wandte sich der Erdenintelligenz und damit zu gleicher Zeit der planetarischen Intelligenz zu; die andere Schar blieb treu der Michael-Sphäre...” (Ebenda.) Das, was Michael verwaltet, besitzt den Wert der Ewigkeit; eine Intelligenz, die seiner Verwaltung entglitten ist, muss künftig abermals zu ihm zurückkehren. Dem Dienst an diesem Ziel haben sich denn auch die Michael treu gebliebenen Engel und menschlichen Seelen geweiht.

Die Spaltung in der Hierarchie der Engel führte das Karma der Menschen ins Chaos. Von alters her bestand das Menschengeschlecht aus sieben großen Gruppen, sieben Menschentypen, die sich kraft ihrer Orientierung an dieser oder jener der planetarischen Intelligenzen unterschieden. Im alten Atlantis wurden diese Gruppen von den Orakeln der Planeten geleitet. Es gab Orakel der Venus, des Mars etc., und all sie konzentrierten sich um das Orakel der Sonne und wurden von ihm gelenkt. Dies heißt, dass die irdische Menschheit nach der Art der Organisation der kosmischen Intelligenz organisiert war. Die alte Erziehung, die in diesen Orakel-Mysterien erteilt wurde, drang ungewöhnlich tief sowohl in die Leiber als auch in die Seelen der Menschen ein. Bis zum heutigen Tage vertreten die einen Menschen in ihrem Seelisch-Geistigen den Mondtyp der Persönlichkeit, die anderen den Sonnentyp, wieder andere den Jupitertyp usw.

Nach der Spaltung richteten sich die Engel mancher Menschen auf die Erde aus und bestimmten somit deren Orientierung; andere, welche es weiterhin mit Michael hielten, züchteten in den Seelen der von ihnen geleiteten Menschen eine entsprechende Einstellung heran. Der erste Typ von Engeln, sagt Rudolf Steiner, inkorporiert sich in den Menschen so, dass die ihnen verliehene Intelligenz die Form von Intellektualität annimmt, d.h. ahrimanischer Art ist. Diese Menschen ”nehmen wie mit Selbstverständlichkeit die persönliche Intelligenz auf, ganz wie selbstverständ-

*) Uns scheint es nicht unbegründet, in diesen kosmischen Ereignissen die Urquelle der liberaldemokratischen Bewegungen zu suchen, die sich mit der Zeit auf der Erde entwickelten. Doch im selben Urphänomen muss man dann auch ihren echten Sinn und ihre wahre Bestimmung suchen. Diese liegen nicht in der Emanzipation als Entfremdung der Persönlichkeit, sondern in der Schaffung der sozialen *Bedingungen* für die Erringung der Freiheit durch das Individuum im Geiste der ”Philosophie der Freiheit“.

lich, aber dafür wirkt sie auch automatisch in ihnen, sie wirkt durch die Körperlichkeit. Sie wirkt so, dass diese Menschen denken, gescheit denken, aber sie sind nicht engagiert dabei.“ (Ebenda.)

Gerade ein solches Denken muss von der anschauenden Urteilskraft überwunden werden, dank welcher der Mensch gleichzeitig ein individuelles und ein allgemeingültiges Verhältnis zur Intelligenz des Erzengels Michael erhält. Zu einer solchen Art moralischer Intuitionen kann der freie Geist gelangen. Ihrer Erkenntnis ist der zweite Teil der "Philosophie der Freiheit" gewidmet. Doch wenn der Mensch die Wissenschaft und die Wirklichkeit der Freiheit beherrscht, ist es für ihn nützlich zu wissen, in welcher irdisch-kosmischen Konstellation er sich gegenwärtig befindet; auf welche Geister er sich ausrichten und stützen muss, und welche dem Geist der Freiheit stets feindselig gegenüberstehen werden.

Schon ab dem 8., entscheidend aber dann ab dem 15. Jahrhundert trat die Menschheit endgültig in eine neue Entwicklungsphase ein, in der die Welt nun weder von der Göttlichen Wesenheit noch von der Göttlichen Offenbarung noch von der Göttlichen Wirksamkeit gelenkt wird. Für den Menschen mit seinem schattenhaften Charakter der Gedanken wächst die Gefahr, einer ahrimanischen Ideenordnung zu erliegen, da Ahriman zum universalen Träger der Intellektualität geworden ist. Deshalb verband sich Christus um der Rettung des Menschen willen mit einem im Reiche Ahrimans abgestorbenen göttlich-geistigen Sein. Die ahrimanischen Kräfte "wollen, dass die von ihnen aufgesogene kosmische Intellektualität den ganzen neuen Kosmos durchstrahle und dass der Mensch in diesem intellektualisierten und ahrimanisierten Kosmos weiterlebe. Bei einem solchen Leben würde der Mensch den Christus verlieren. Denn dieser ist mit einer Intellektualität in der Welt hereingetreten, die ganz so ist, wie sie einst in dem Göttlich-Geistigen gelebt hat, da dies noch in seiner *Wesenheit* den Kosmos bildete.“ (GA.26, S. 97.) Deshalb dürfen wir, um uns mit Christus zu verbinden, "nicht bloß über Erlösung von der Natur, nicht bloß über Seele und Göttliches... die Christus-Sprache lernen, sondern über den Kosmos.“ (Ebenda.) Und gerade in dieser Sprache Christi-Michaels spricht auch die Anthroposophie.

Damit haben wir das Thema der Intelligenz keinesfalls erschöpfend behandelt. Wir werden in Kapitel XVI nochmals auf sie zu sprechen kommen, nach eine Reihe von Betrachtungen, die zum Verständnis dieses Problems unabdingbar sind.

„Die Philosophie der Freiheit“

Teil II.

Die Wirklichkeit der Freiheit

- Kapitel 8 (1). Die Faktoren des Lebens.
- Kapitel 9 (2). Die Idee der Freiheit.
- Kapitel 10 (3). Freiheitsphilosophie und Monismus.
- Kapitel 11 (4). Weltzweck und Lebenszweck. (Bestimmung des Menschen.)
- Kapitel 12 (5). Die moralische Phantasie. (Darwinismus und Sittlichkeit)
- Kapitel 13 (6). Der Wert des Lebens. (Pessimismus und Optimismus.)
- Kapitel 14 (7). Individualität und Gattung.

Die Struktur der "Philosophie der Freiheit" ist in ihrer Gesamtheit dreigliedrig. Ihren dritten Teil bilden "Die Konsequenzen des Monismus". Warum nicht auch dieser Teil aus sieben Kapiteln besteht, werden wir später darlegen, doch ist er zweifellos ein vollwertiger dritter Teil. Dem Aufbau der "Philosophie der Freiheit" liegt eines der grundlegenden methodologischen Prinzipien der Anthroposophie zugrunde, welches darin besteht, dass eine wahre Siebengliedrigkeit der Dreigliedrigkeit *entspringt* und in sie *zurückkehrt*.

Die Dreieinigkeit der Teile der "Philosophie der Freiheit" ist besonderer Art. Sie besitzt gewisse Züge der Dialektik, ist jedoch im großen ganzen ontologischer Natur. Finden wir darin nicht die Antwort auf die Frage: Was ist denn die Dialektik des Lebens? Sie ist selbstverständlich nicht solcher Art, dass man die vorantreibenden Widersprüche des Lebens nach der Art der Bewegung der Ideen betrachten könnte. Die Dialektik des Lebens wurzelt in den höchsten Uroffenbarungen des dreieinigen Weltengeistes. Und wenn vor uns das Problem auftaucht, wie man das Bewusstsein beleben kann, dann muss man zu seiner Lösung zuerst begreifen, auf welche Art und Weise sich der Weltgeist im denkenden Bewusstsein als dessen Gesetz offenbart, und nicht nur formal logisch.

Im siebengliedrigen Zyklus des Denkens ist das ontologische Prinzip der Dialektik in der Dreieinigkeit des zweiten, vierten und sechsten Elementes vorhanden. Ungefähr (aber nicht buchstäblich) eine solche Einheit bilden die drei Teile der "Philosophie der Freiheit". Ihr erster Teil ist keine These, sondern eine *konstruktive Konfrontation* mit den in der Welt herrschenden Ideen der Unfreiheit. *Nur auf dem Wege ihrer Metamorphose kann die "Wissenschaft der Freiheit" geschaffen wer-*

den. Der Wert dieser Ideen ist so negativ-schaffend. *) In angestrengtem geistigem Suchen ist die Menschheit zwar nicht so weit gekommen, die Idee der Freiheit zu begreifen, doch sie hat sich selbst als Gesamtheit der Individuen auf jene Höhe emporgeschwungen, wo dies möglich wurde. In den menschlichen Ansichten zum Thema der Freiheit lief letzten Endes alles auf den naiven und den metaphysischen Realismus hinaus (zu diesem Ergebnis sind wir in Kapitel 7 gelangt), die nicht so sehr falsch sind, wie dass sie sich selber nicht völlig begreifen. Deswegen muss man sie nicht eliminieren, sondern aufheben: Auf tiefere, nicht einfach nur logische Weise aufheben-metamorphosieren. Dies geschieht nicht im dritten, sondern im vierten Element der Metamorphose. Dieses Element, so lässt sich sagen, ist unsichtbar *zwischen* dem ersten und dem zweiten Teil des Buches vorhanden. Es ist im *Subjekt der Erkenntnis* vorhanden. Im zweiten Teil hängt vieles von der Fähigkeit des Erkennenden ab, anzuschauen, denn die Auseinandersetzung mit ihm basiert auf der Aufhebung des abstrakt denkenden "ich", und als Ergebnis enthüllt sich als ideelle Wahrnehmung (Element 5) die "*Wirklichkeit der Freiheit*". Das bedeutet, dass der zweite Teil als Gesamtheit der Elemente 4 und 5 und als Gesamtheit 1) *der Methode*, 2) *des Inhalts*, 3) *des Subjekts der Erkenntnis* aufgebaut ist.

Um sich als niedrigeres "ich" aufzuheben, obliegt es dem Menschen, nun nicht mehr mit den Weltanschauungen, sondern mit seiner eigenen Seele zu operieren, mit der Gesamtheit der Gedanken, Gefühle und Willensäußerungen (von ihnen ist in Kapitel 8 die Rede) sowie vielen anderen Elementen (dies wird in Kapitel 9 dargelegt werden). Es muss sich der ganze Charakter unserer Erlebnisse ändern, wenn wir zur Arbeit mit dem zweiten Teil der "Philosophie der Freiheit" übergehen. In ihr beginnt die Ausrichtung auf das Anschauen eine allbestimmende Rolle zu spielen. Das Gewebe des Denkens wird substantieller, lebendiger; in ihm tritt das Prinzip des "Geborenwerdens" eines Elementes der Denkm metamorphose aus einem anderen im Vergleich zum ersten Teil weitaus stärker hervor.

Eine unserer Ansicht nach wertvolle Erhellung der Aufgabe, die sich uns beim Übergang vom ersten zum zweiten Teil stellt, finden wir in Andrei Belyjs Werk "Rudolf Steiner und Goethe in der Weltanschauung der Gegenwart". Dieses Buch ist bis zum heutigen Tag das einzige, in dem das Problem der anthroposophischen Methodologie mit großer Tiefe aufgeworfen und in einer Reihe von Aspekten enthüllt wird. Das filigranhaft herausgearbeitete, ungewöhnlich feine, umfassende, zugleich aphoristische und bildliche Denken, das Belyj in diesem Buch an den Tag legt, macht es für den heutigen Leser schwierig, besonders wenn er mit den Grund-

*) Auf den Wegen des abstrakt-dialektischen Soziologisierens, in den zerstörerischen revolutionären Bewegungen der letzten Jahrhunderte kann man überall zwei Dinge entdecken: 1) Eine tiefe, oft sogar instinktive, an die Obsession grenzende Überzeugung, dass die Welt der Freiheit eine totale Aufhebung der existierenden Welt erfordert (das bolschewistische "Wir zerstören die gesamte Welt der Gewalt"; "Wir errichten eine neue Welt, unsere Welt"); 2) Die tragische, zum Chaos und Terror führende Verschiebung der Akzente und Sphären der Tätigkeit der Befreiung, die Ablehnung des Prinzips der Metamorphose, das mechanische Übertragen des ontologischen Geheimnisses des Lebens in die Sphäre des trivialen, dunklen Existentialismus.

lagen der Geisteswissenschaft, ihrer Gnoseologie unvertraut ist und in der Philosophie eine Vorliebe für rein abstrakte Gedankenspiele hat. Doch jeder, der sich der Probleme bewusst ist, welche wir in unserem Buch zu lösen versuchen, wird Belyjs Werk außergewöhnlich nützlich finden. Ein besonderer Nutzen liegt noch darin, dass es unter dem Zeichen der *Antithese* geschrieben ist – als erzwungene Antwort auf die flache und recht abgeschmackte Kritik, die Emil Metner an einigen der Kommentare Rudolf Steiners zu den naturwissenschaftlichen Werken Goethes geübt hat.

Was unser Buch mit dem Suchen Belyjs verbindet, ist die unseres Erachtens ihrer Bedeutung nach erstrangige Tatsache, dass auch er, schon im zweiten und dritten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts, in aller Klarheit folgendes begriff: In den Mitteilungen, den Texten Rudolf Steiners ist eine machtvolle Methodologie enthalten, die "er uns geschenkt" hat, und es ist unsere Aufgabe, diese mittels einer Analyse, der Vergleichsmethode u.a. zu erhellen und systematisch zu beschreiben.

Was wir bei Rudolf Steiner als stilistisch heterogenes Herantreten an die Beschreibung der Wissenschaft der Freiheit einerseits und ihrer Wirklichkeit andererseits finden, versucht Belyj im methodologischen Schlüssel als *dem Charakter nach verschiedene Arten der "Erläuterung"* zu durchdenken. Er schreibt:

"Die Erläuterung hängt von den Anforderungen ab, die an sie gestellt werden; die Fragen bestimmen sie voraus: was soll sie sein? Welcher Art wollen wir, dass die Erläuterung sein soll?

Im postulativen Gebot – ihr Sein; das heißt: es wird von uns geschaffen; in der Schöpfung der Erläuterungen – die Wirklichkeit; außerhalb ihrer ist sie taubes Material; die Gegebenheiten der Erläuterungen für die Erläuterungen, die uns außerhalb der Erkenntniskritik gegeben worden sind – sind Gefängnismauern, d.h.: Grenzen der Erkenntnis; so entsteht die Frage nach den Grenzen nur bei Vorhandensein von Erläuterungsformen, die von der Kritik nicht erforscht werden; der Aufbau dieser Kritik zerschlägt die gegebenen Formen und damit zusammen die gegebenen Materialitäten – diese Grenzen zweifacher Art: solche der Erkenntnis und solche der Erfahrungen; und im Gebot der Erläuterung, die reine Erfahrung zu erklären, d.h. die gegebene Wirklichkeit, wird die eigentliche Wirklichkeit geschaffen, welche ideell ist. (Solcher Art war, bemerken wir dies, vorwiegend auch die Arbeit mit dem ersten Teil der 'Philosophie der Freiheit', die unter dem Zeichen der totalen Antithese geführt wurde; ihr Resultat war "Die Wissenschaft von der Freiheit", in der das Hauptsächliche die Methode des Denkens war, wovon Belyj kurz nach dem zitierten Absatz schreibt: "... einen Sinn gibt es in der Theorie nicht; der Sinn ist im Erstellen des Rhythmus." – d. Verf.)

Die Frage nach den Grenzen der Erkenntnis ist die Folge eines halbkritischen Verhältnisses zu den Prinzipien der Erläuterung, wo die eine Seite, die Erfahrung, erforscht wird, die andere aber, die Idee, als erkenntnismäßiges Dogma aufgefasst wird.

So ist die Gnoseologie der Theorie der Erläuterungen.

Kehren wir zum Vorhandensein der Erläuterungsformen zurück. Hier tritt uns eine Doppelgesichtigkeit entgegen; die Erläuterung ist Janus; in zweifacher Form steht er vor uns: in der Kategorie, welche die Gegebenheit spaltet; und im Prinzip, das in der Gradierung (der Methoden des Denkens; d.Verf.) gegeben ist; die erste Erläuterung ist verstandesmäßiger Art; die zweite vernunftmäßig; die erste diskursiv, intuitiv die zweite (hier wird an die Intuition als Methode der *ideellen Beobachtung*, des Anschauens, gedacht; dies ist charakteristisch für das vierte Element und für den zweiten Teil; d.Verf.). Die erste vereint im systematischen Begriff das gespaltene Material; *die zweite jedoch eröffnet den Begriff in der Vielstufigkeit: der Metamorphose* (Hervorhebung von uns; d.Verf.); die erste die noch geschlossene Knospe, die sich zur Rose entfalten kann; die zweite die Rose. Ein hypothetisches Bei-Denken braucht es das erste nicht: Hilfsspekulationen der Bei-Gedanken [Bei-Sinnen]; die Selbsterklärbarkeit der Tatsache erfassen sie abstrakt; in diesem Kreise ist der "Sinn" schädlich; und die erste Erläuterung schneidet von den Bei-Gedanken ab und sondert ab: eine Reihe von Fakten; sie behütet von den Bei-Gedanken, verwandelt sich zur Methode: und verschmilzt in ihr (wozu wir eigentlich am Ende des ersten Teils auch gelangt sind; d.Verf.)... die Reproduktion – die Erläuterung; die Grenze des Verstandes ist überschritten; die Einheit des Verstandes versunken: im Brausen der Reihe, in ihrem entstehenden Leben; hier ist die brausende Reihe – die Erfahrung. ... in der Erfahrung ist die Erläuterung der Genese. ... Die Erläuterung ist der Aufbau: die offenkundige Tatsache; und sie hat keine Grenzen; das, was die Grenzen des Aufbaus darstellen kann, befindet sich innerhalb des Aufbaus.“¹⁴⁷⁾

Die angeführte Äußerung Belyjs ist zweifellos ein Versuch, die Erkenntnistheorie der Anthroposophie in breitem Sinne zu kommentieren; in breitem Sinne hat sie aber auch Rudolf Steiner angewendet (und begründet), als er die "Philosophie der Freiheit" schrieb. Die einheitliche anthroposophische Methodologie arbeitet tatsächlich auf allen Ebenen des wissenschaftlichen Wissens – von der Mineralogie bis hin zur Wissenschaft von der Freiheit. Doch ist sie höchst spezifisch. Ihr Sinn liegt im Rhythmus. "Er ist wirksam, gestikulierend, konkret, mimisch: Die Emblematik des Sinns ist die Mimik der Geisteswesen; die Erklärung ist Mimik: die Mimik des Engels im Menschen“¹⁴⁸⁾. Im Geiste unserer Betrachtungen bedeutet dies die Einheit von Methodologie und Subjekt der Erkenntnis.

* * *

Dass der zweite Teil der "Philosophie der Freiheit" eine siebengliedrige Metamorphose bildet, geht schon aus den Bezeichnungen seiner Kapitel hervor. "Die Faktoren des Lebens" bringen die Weltanschauungen der Unfreiheit hervor. Deshalb darf man ihnen nicht auf weltanschauliche Weise widerstehen, sondern muss die "Idee der Freiheit" als *seelisches* Resultat von Beobachtungen erzeugen. Die Synthese der Gegensätze heißt es in der Sphäre der sittlichen Tätigkeit des Menschen suchen, wo die Philosophie der Freiheit monistisch ist. Aus dem Anschauen

der Ziele der Welt und des Menschen in Kapitel 11 (d.h. im vierten) entsteht die Idee des Kapitels 12 – die moralische Phantasie. Ihre Individualisierung erhält sie in der inneren Erfahrung des konkreten Menschen, wenn er in sich den Dualismus von Pessimismus und Optimismus zur Einheit führt. Schließlich läuft alles auf die Einheit in der Individualität hinaus, die sich von den Fesseln der gattungsmäßigen Bedingtheit befreit.

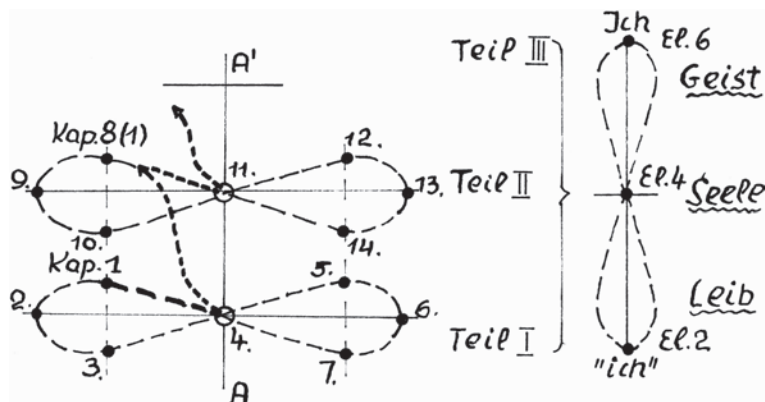


Abbildung 117

Je mehr wir uns mit dem zweiten Teil der "Philosophie der Freiheit" auseinandersetzen, desto klarer wird es uns werden, dass er in keiner Weise mit dem ersten Teil eine vierzehngliedrige Einheit bildet. Der zweite Teil *wiederholt* kraft der methodologischen Einheit den ersten, und kraft der methodologischen Unterschiede *erhebt er sich über ihn* (Abb. 117). Die Einheit aber bilden sie in der Dreieinigkeit des gesamten Buches. Ähnlichkeiten zwischen ihren Elementen existieren, doch sind sie nicht spiegelbildlich, nicht symmetrisch, genau wie beispielsweise der Mensch und die höheren Säugetiere "nicht symmetrisch" sind, obgleich ihnen beiden die Dreigliedrigkeit von Stoffwechsel, Rhythmus und Nerventätigkeit eigen ist.

Insgesamt findet im Buch ein Aufstieg vom Abstrakt-Idealen zum Konkret-Anschaulichen, Realen statt. Das Buch besitzt sozusagen zwei Dimensionen. Eine davon wird durch das erkennende Werden gebildet. In ihm vereinigt alle Lemniskaten des Denkens, sowohl in den Kapiteln als auch in den beiden Teilen im ganzen, dem gnoseologischen ersten und dem ontologischen zweiten, eine einzige Achse des Denkprozesses, die auch in die Siebengliedrigkeiten des dritten Teils hineinreicht. Dies ist die Dimension (Achse) des individuell-geistigen Aufstiegs (AA' , Abb. 117), auf welcher in den Punkten der vierten Elemente der Lemniskaten die Kraft der Umwandlung wirkt, die durch das individuelle Ich entwickelt wird. Diese Achse ist eine Ableitung der zweiten Dimension, die in jedem Denkzyklus im Prozess der Bewegung von der Reflexion zum Anschauen wiederholt wird. Und insgesamt bildet alles eine ungewöhnlich enge Einheit, bei der es sich um einen innerhalb des

dreieinigen Menschen von Leib, Seele und Geist wirkenden geistigen Organismus handelt.

Viele Kapitel im zweiten Teil besitzen Doppeltitel. Mit deren Hilfe wird gezeigt, welche Art von Antithese dieser Teil im Verhältnis zum ersten bildet. Dies ist die Antithese des Seienden gegenüber dem Begrifflichen oder des höheren Ich gegenüber dem niedrigeren. Im niedrigeren "ich" des Menschen entstand die Theorie von den zwei Welten, der immer ein einheitliches Sein, das Wesen der Welt entgegentritt. Das Wesen unter den Wesen für das denkende Subjekt ist dieses selbst als selbstbedingtes *Sein des Bewusstseins*, und dies ist der freie Mensch, Homo liber.

Das Gesagte fällt nicht ganz mit der oben gegebenen Deutung der Dreieinigkeit der Teile des Buchs zusammen. Dies erklärt sich damit, dass sie nicht eindeutig ist. Im ersten Fall haben wir versucht zu zeigen, wie die Dreigliedrigkeit aus der Siebengliedrigkeit sowie aus der Einheit von Ich und Welt entsteht. Doch das Buch als *in sich* geschlossenes Ganzes, als System, ist auf dem Dualismus von Denken (erster Teil) und Anschauen (zweiter Teil) aufgebaut. In diesem Sinne enthüllt sich die Wirklichkeit der Freiheit in dem *seinem Charakter nach ontologischen zweiten Teil*, der die Rolle der *Antithese* in der allgemeinen dreigliedrigen Struktur des Buchs spielt. Und diese Ontologität ist gleicher Art wie die universale Ontologität der neuen Welt, deren Grundstein durch die Menschwerdung Gottes gelegt wurde, der von ihr folgendes gesagt hat: "Denket nicht, ich sei gekommen, einen billigen Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bringe nicht den Frieden, sondern das Schwert." (Matth. 10, 34; nach der Übersetzung Emil Bocks). Billig ist der Frieden des Monismus, in dem man nicht in der Lage ist, den souveränen Charakter des Ich zu verstehen und zu schätzen. Im besten Fall ist ein solcher Monismus außerethisch, im schlimmsten Fall amoralisch.

Sehr wesentlich ist auch der Hinweis darauf, dass die Ideen, die wir uns im ersten Teil erkenntnistmäßig, d.h. astral angeeignet haben, dort, wo sie im zweiten Teil wiederum auftauchen, bereits aus der Sphäre der *Erinnerungen* kommen; sie sind ätherisiert und zum Teil unseres geistigen Wesens geworden. Die menschliche Individualität, welche die Resultate des ersten Teils involviert hat, legt im Verlauf der Auseinandersetzung mit dem zweiten den Grundstein ihrer individuellen Evolution, wodurch die Freiheit auch *wirklich* werden kann.

In den beiden Teilen ändert sich auch die Rolle der Hauptingredienzen des Seelenlebens: Des Gedankens, des Gefühls und des Willens. Im zweiten Teil vermindert sich die Rolle des begrifflichen Denkens, um dann beim Durchlaufen der besonderen Individualisierung im Gefühlsleben im Element des Wollens wiederzuerstehen. Darum lässt sich inhaltlich die These des zweiten Teils (Kapitel 8) durchaus nicht mit der These des ersten (Kapitel 1) messen. Andererseits trägt das zweite Kapitel des ersten Teils im Verhältnis zu der fundamentalen Bedeutung des Kapitels 9 (2) lediglich provisorischen Charakter.

In sämtlichen Kapiteln des zweiten Teils kann man eine gewisse Konfrontation mit den ihnen bezüglich ihrer Stelle in der Metamorphose entsprechenden Kapiteln

des ersten Teils fühlen. Dies ist der Gegensatz zwischen *Vorbereitung* und *Verwirklichung*, der im Lauf der Evolution der Welt gewachsen ist. Gerade dieser Gegensatz bildet auch das "Schwert", das Christus in die Welt gebracht hat – das Schwert des höheren Ich. Dieses Schwert ist gleichzeitig das Kreuz, das es "auf sich zu nehmen" gilt, um Christus folgen zu können. Denn: "Ich habe gesagt: Ihr seid Götter." (Joh. 10, 34). Das Kreuz der Evolution muss der Mensch auf sich nehmen, nachdem er zur Intelligenz der Erde nicht im Sinne Ahrimans, sondern des Geistselbst, des Manas wird.

Kapitel 8. Die Faktoren des Lebens

Im Unterschied zum ersten Element der Siebengliedrigkeit der Kapitel des ersten Teils nimmt sich der Anfang der sieben Kapitel des zweiten Teils recht bescheiden aus. Kapitel 8 besteht aus einem einzigen Zyklus. Dies gilt für vier Kapitel des zweiten Teils: 8. (1), 10. (3), 11. (4) sowie 14. (7) – d.h. im wesentlichen für jene Kapitel, die den inhaltlichen Elementen der Metamorphose entsprechen. Den Sinn ihres Inhalts muss man nun in all seinen Umwandlungen anschauend zu begreifen versuchen. Was im ersten Buchteil viele Male zu bewerkstelligen war – der Übergang von der Reflexion zum Anschauen –, muss nun als bereits entwickelte Eigenschaft des Geistes hervortreten.

Das erste Element des Kapitels 8 ist zweifellos eine These, und sie ist eine Erinnerung. Es wird für uns notwendig sein, über unser eigenes Denken nachzudenken, d.h. die Tätigkeit des Denkens muss sich nun von Anfang an auf sich selbst stützen. Von Rudolf Steiner stammt folgender Ausspruch:

Mit Steinen baue

Im leblosen Grunde.

Dieser "Grund" ist in unserem Fall das reflektierende Denken. Es baut die Seele, die sich auf der Grundlage der erworbenen Erfahrung des Denkens selbst beobachtet. Wir reflektieren psychologisch und verlassen unterwartet den Rahmen des Selbst. Wir behaupten nichts, beweisen nichts, sondern schauen bloß ideell an.

Element 1

Rekapitulieren wir das in den vorangehenden Kapiteln Gewonnene. Die Welt tritt dem Menschen als eine Vielheit gegenüber, als eine Summe von Einzelheiten. Eine von diesen Einzelheiten, ein Wesen unter Wesen, ist er selbst. Diese Gestalt der Welt bezeichnen wir schlechthin als *gegeben*, und insofern wir sie nicht durch bewusste Tätigkeit entwickeln, sondern vorfinden, als *Wahrnehmung*. Innerhalb der Welt der Wahrnehmungen nehmen wir uns selbst wahr. Diese Selbstwahrnehmung bliebe einfach als eine unter den vielen anderen Wahrnehmungen stehen, wenn nicht aus der Mitte dieser Selbstwahrnehmung etwas auftauchte, das sich geeignet erweist, die Wahrnehmungen

überhaupt, also auch die Summe aller anderen Wahrnehmungen mit der unseres Selbst zu verbinden. Dieses auftauchende Etwas ist nicht mehr bloße Wahrnehmung; es wird auch nicht gleich den Wahrnehmungen einfach vorgefunden. Es wird durch Tätigkeit hervorgebracht. Es erscheint zunächst an das gebunden, was wir als unser Selbst wahrnehmen. Seiner inneren Bedeutung nach greift es aber über das Selbst hinaus. Es fügt den einzelnen Wahrnehmungen ideelle Bestimmtheiten bei, die sich aber aufeinander beziehen, die in einem Ganzen gegründet sind. Das durch Selbstwahrnehmung Gewonnene bestimmt es auf gleiche Weise ideell wie alle andern Wahrnehmungen und stellt es als Subjekt oder «Ich» den Objekten gegenüber. Dieses Etwas ist das Denken, und die ideellen Bestimmtheiten sind die Begriffe und Ideen. Das Denken äußert sich daher zunächst an der Wahrnehmung des Selbst; ist aber nicht bloß subjektiv; denn das Selbst bezeichnet sich erst mit Hilfe des Denkens als Subjekt. Diese gedankliche Beziehung auf sich selbst ist eine Lebensbestimmung unserer Persönlichkeit. Durch sie führen wir ein rein ideelles Dasein. Wir fühlen uns durch sie als denkende Wesen. Diese Lebensbestimmung bliebe eine rein begriffliche (logische), wenn keine anderen Bestimmungen unseres Selbst hinzuträten. Wir wären dann Wesen, deren Leben sich in der Herstellung rein ideeller Beziehungen zwischen den Wahrnehmungen untereinander und den letztern und uns selbst erschöpfte. Nennt man die Herstellung eines solchen gedanklichen Verhältnisses ein Erkennen, und den durch dieselbe gewonnenen Zustand unseres Selbst Wissen, so müssten wir uns beim Eintreffen der obigen Voraussetzung als bloß erkennende oder wissende Wesen ansehen.

Die Analyse der Wahrnehmung des Selbst enthüllt den in ihm wurzelnden Widerspruch. Dies ist der alte Widerspruch zwischen Kopf und Herz, Geist und Gefühl. Wir haben ihn schon in Kapitel 1 angetroffen, doch rein erkenntnismäßig, und sind zum Schluss gelangt: "Der Weg zum Herzen geht durch den Kopf" (S. 25, in diesem Buch S. 250). Anders verhält sich die Sache jetzt, wo es nicht nur um die Erkenntnis, sondern um die *Existenz* geht. In diesem Fall gelangen wir zur Überzeugung, dass für das Leben des Selbst das Gefühls sogar noch kostbarer als das Denken ist.

Element 2

Die Voraussetzung trifft aber nicht zu. Wir beziehen die Wahrnehmungen nicht bloß ideell auf uns, durch den Begriff, sondern auch noch durch das Gefühl, wie wir gesehen haben. Wir sind also nicht Wesen mit bloß begrifflichem Lebensinhalt. Der naive Realist sieht sogar in dem Gefühlsleben ein wirklicheres Leben der Persönlichkeit als in dem rein ideellen Element des Wissens. Und er hat von seinem Standpunkte aus ganz recht, wenn er in dieser Weise sich die Sache zurechtlegt. Das Gefühl ist auf subjektiver Seite zunächst genau dasselbe, was die Wahrnehmung auf objektiver Seite ist. Nach dem Grundsatz des naiven Realismus:

Alles ist wirklich, was wahrgenommen werden kann, ist daher das Gefühl die Bürgschaft der Realität der eigenen Persönlichkeit. Der hier gemeinte Monismus muss aber dem Gefühle die gleiche Ergänzung angedeihen lassen, die er für die Wahrnehmung notwendig erachtet, wenn sie als vollkommene Wirklichkeit sich darstellen soll. Für diesen Monismus ist das Gefühl ein unvollständiges Wirkliches, das in der ersten Form, in der es uns gegeben ist, seinen zweiten Faktor, den Begriff oder die Idee, noch nicht mitenthält. Deshalb tritt im Leben auch überall das Fühlen gleichwie das Wahrnehmen *vor* dem Erkennen auf. Wir fühlen uns zuerst als Daseiende; und im Laufe der allmählichen Entwicklung ringen wir uns erst zu dem Punkte durch, wo uns in dem dumpf gefühlten eigenen Dasein der Begriff unseres Selbst aufgeht. Was *für uns* erst später hervortritt, ist aber ursprünglich mit dem Gefühle unzertrennlich verbunden. Der naive Mensch gerät durch diesen Umstand auf den Glauben: in dem Fühlen stelle sich ihm das Dasein unmittelbar, in dem Wissen nur mittelbar dar. Die Ausbildung des Gefühlslebens wird ihm daher vor allen andern Dingen wichtig erscheinen. Er wird den Zusammenhang der Welt erst erfasst zu haben glauben, wenn er ihn in sein Fühlen aufgenommen hat. Er sucht nicht das Wissen, sondern das Fühlen zum Mittel der Erkenntnis zu machen. Da das Gefühl etwas ganz Individuelles ist, etwas der Wahrnehmung Gleichkommendes, so macht der Gefühlsphilosoph ein Prinzip, das nur innerhalb seiner Persönlichkeit eine Bedeutung hat, zum Weltprinzip. Er sucht die ganze Welt mit seinem eigenen Selbst zu durchdringen. Was der hier gemeinte Monismus im Begriffe zu erfassen strebt, das sucht der Gefühlsphilosoph mit dem Gefühle zu erreichen, und sieht dieses sein Zusammensein mit den Objekten als das unmittelbarere an.

Die hiermit gekennzeichnete Richtung, die Philosophie des Gefühls, wird oft als *Mystik* bezeichnet. Der Irrtum einer bloß auf das Gefühl gebauten mystischen Anschauungsweise besteht darinnen, dass sie *erleben* will, was sie wissen soll, dass sie ein Individuelles, das Gefühl, zu einem Universellen erziehen will.

Das Fühlen ist ein rein individueller Akt, die Beziehung der Außenwelt auf unser Subjekt, insofern diese Beziehung ihren Ausdruck findet in einem bloß subjektiven Erleben.

Das Denken und das Fühlen (Empfinden) sind jene Arten der menschlichen Tätigkeit, mit deren Hilfe der Mensch das Material für seine Vorstellungen sammelt: Die Ideen und Wahrnehmungen. Für die Bildung von Vorstellungen ist das Wollen unabdingbar. Bei dieser Tätigkeit erwirbt der Wille bewussten Charakter, und so wird die Selbstheit geschaffen, d.h. im Selbst gelangen Gefühl und Gedanken im Willen zur Einheit.

Element 3

3. Es gibt noch eine andere Äußerung der menschlichen Persönlichkeit. Das Ich lebt durch sein Denken das allgemeine Weltleben mit; es bezieht durch dasselbe rein ideell (begrifflich) die Wahrnehmungen auf sich, sich auf die

Wahrnehmungen. Im Gefühl erlebt es einen Bezug der Objekte auf sein Subjekt; im *Willen* ist das Umgekehrte der Fall. Im Wollen haben wir ebenfalls eine Wahrnehmung vor uns, nämlich die des individuellen Bezugs unseres Selbstes auf das Objektive. Was am Wollen nicht rein ideeller Faktor ist, das ist ebenso bloß Gegenstand des Wahrnehmens wie das bei irgendeinem Dinge der Außenwelt der Fall ist.

Der Gedanke, das Gefühl und der Wille sind die Hauptfaktoren des individuellen seelischen Lebens; gleichzeitig sind diese Faktoren auch *gattungs-*, *artenmäßig*. Jeder von ihnen ist universal und besitzt makrokosmische Dimension. Ihr Zusammenspiel im Individuum ist stets ein Prozess, der das individuelle "ich" aus den Grenzen des Gattungsmäßigen herausführen kann. Die Frage lautet lediglich: Lässt sich ein Weg finden, um ihre zur Erreichung dieses Ziels unerlässliche Verbindung zustande zu bringen? Anders gesagt, zur gattungsmäßigen Gegebenheit muss man ein neues Verhältnis finden, das aus dem Ich hervorgeht. Doch ist es dem Menschen eigen, anfangs im Gattungsmäßigen zu ertrinken. Daher entstehen auch verschiedenartige Universalisierungen. Welche Art sie beim Erleben des Selbst haben, muss man einfach anschauen.

Element 4

Dennoch wird der naive Realismus auch hier wieder ein weit wirklicheres Sein vor sich zu haben glauben, als durch das Denken erlangt werden kann. Er wird in dem Willen ein Element erblicken, in dem er ein Geschehen, ein Verursachen *unmittelbar* gewahr wird, im Gegensatz zum Denken, das das Geschehen erst in Begriffe fasst. Was das Ich durch seinen Willen vollbringt, stellt für eine solche Anschauungsweise einen Prozess dar, der unmittelbar erlebt wird. In dem Wollen glaubt der Bekenner dieser Philosophie das Weltgeschehen wirklich an einem Zipfel erfasst zu haben. Während er die anderen Geschehnisse nur durch Wahrnehmen von außen verfolgen kann, glaubt er in seinem Wollen ein reales Geschehen ganz unmittelbar zu erleben. Die Seinsform, in der ihm der Wille innerhalb des Selbst erscheint, wird für ihn zu einem Realprinzip der Wirklichkeit. Sein eigenes Wollen erscheint ihm als Spezialfall des allgemeinen Weltgeschehens; dieses letztere somit als allgemeines Wollen. Der Wille wird zum Weltprinzip wie in der Gefühlsmystik das Gefühl zum Erkenntnisprinzip. Diese Anschauungsweise ist *Willensphilosophie* (Thelismus). Was sich nur individuell erleben lässt, das wird durch die zum konstituierenden Faktor der Welt gemacht.

Vor uns steht immer noch dasselbe Problem: Wie kann man von *drei* (Gedanke, Gefühl, Wille) zu *zwei* übergehen (Begriff, Wahrnehmung), und von diesen zu *einem*: *Zur Wahrnehmung des Begriffs?*

Element 5

So wenig die Gefühlsmystik Wissenschaft genannt werden kann, so wenig kann es die Willensphilosophie. Denn beide behaupten mit dem begrifflichen Durchdringen der Welt nicht auskommen zu können. Beide fordern neben dem Idealprinzip des Seins noch ein Realprinzip. Das mit einem gewissen Recht. Da wir aber für diese sogenannten Realprinzipien nur das Wahrnehmen als Auffassungsmittel haben, so ist die Behauptung der Gefühlsmystik und der Willensphilosophie identisch mit der Ansicht: Wir haben zwei Quellen der Erkenntnis: die des Denkens und die des Wahrnehmens, welches letztere sich im Gefühl und Willen als individuelles Erleben darstellt. Da die Ausflüsse der einen Quelle, die Erlebnisse, von diesen Weltanschauungen nicht direkt in die der andern, des Denkens, aufgenommen werden können, so bleiben die beiden Erkenntnisweisen, Wahrnehmen und Denken ohne höhere Vermittlung nebeneinander bestehen. Neben dem durch das Wissen erreichbaren Idealprinzip soll es noch ein zu erlebendes nicht im Denken erfassbares Realprinzip der Welt geben. Mit andern Worten: die Gefühlsmystik und Willensphilosophie sind naiver Realismus, weil sie dem Satz huldigen: Das unmittelbar Wahrgenommene ist wirklich. Sie begehen dem ursprünglichen naiven Realismus gegenüber nur noch die Inkonsequenz, dass sie eine bestimmte Form des Wahrnehmens (das Fühlen, beziehungsweise Wollen) zum alleinigen Erkenntnismittel des Seins machen, während sie das doch nur können, wenn sie im allgemeinen dem Grundsatz huldigen: Das Wahrgenommene ist wirklich. Sie müssten somit auch dem äußeren Wahrnehmen einen gleichen Erkenntniswert zuschreiben.

Das reine Denken ist gleichzeitig reiner Wille: In der Anschauung, welche wahrnehmungartig und folglich auch sinnlich ist (reine Ästhetik). Außerhalb des Anschauens erhalten wir anstelle einer Synthese die Metaphysik des Dualismus, die durch das im ersten Teil der "Philosophie der Freiheit" Dargelegte überwunden ist.

Element 6

Die Willensphilosophie wird zum metaphysischen Realismus, wenn sie den Willen auch in *die* Daseinssphären verlegt, in denen ein unmittelbares Erleben desselben nicht wie in dem eigenen Subjekt möglich ist. Sie nimmt ein Prinzip außer dem Subjekt hypothetisch an, für das das subjektive Erleben das einzige Wirklichkeitskriterium ist.

Element 7

Als metaphysischer Realismus verfällt die Willensphilosophie der im vorhergehenden Kapitel angegebenen Kritik, welche das widerspruchsvolle Moment jedes metaphysischen Realismus überwinden und anerkennen muss, dass der Wille nur insofern ein allgemeines Weltgeschehen ist, als er sich ideell auf die übrige Welt bezieht.

So haben wir bei der Beschäftigung mit Kapitel 8 in uns die Inversion der drei Faktoren des Lebens des Selbst vollendet: Wir begannen unseren Weg mit dem Denken, doch auch mit der bewussten Tätigkeit, und wir schlossen mit dem in die Welt der Ideen hineinfließenden Willen ab. Als das Prinzip, das die Synthese im Element des individuellen Willens durchführt, konnte sich der Leser bei dieser Arbeit selbst erleben – der in "gedanklicher Beziehung auf sich selbst" seine "Lebensbestimmung" (S. 629) erarbeitet.

Erinnern wir nochmals an die zu Beginn von Kapitel 1 gestellte Frage: "Ist der Mensch in seinem Denken und Handeln ein geistig freies Wesen"? Dies ist die Hauptfrage des gesamten Buchs. Ihrer ersten Hälfte ist sein erster Teil gewidmet. Programmatisch bestimmt ihn der letzte Satz des ersten Kapitels: "Immer klarer muss es werden, dass die Frage nach dem Wesen des menschlichen Handelns die andere voraussetzt nach dem Ursprunge des Denkens." Mit der zweiten Hälfte der ursprünglichen Frage – jener nach der Freiheit der Tätigkeit – setzen wir uns in der zweiten Hälfte des Buchs auseinander. Hier wird für uns das Folgende programmatisch: "Der Wille (ist) nur insofern ein allgemeines Weltgeschehen...als er sich ideell auf die übrige Welt bezieht." (Dies ist der letzte Satz des achten Kapitels.)

Der Universalismus des Weltenwillens – sozusagen "in der Fassung" des individuellen reinen Denkens – eröffnet dem Ich den Zugang zur freien *Selbstbestimmung*.

Nimmt man Kapitel 8 als getrenntes Element in der Struktur des zweiten Teils, so ist es seinem Umfang sowie seinem Inhalt nach fast nicht mit seiner Antithese kompatibel – dem Kapitel 9. Um zu sehen, wie die Sätze von Kapitel 8 bei der Entwicklung des Inhalts von Kapitel 9 wirken, muss man tatsächlich versuchen, sich in die "Atomistik" des seelischen Lebens zu vertiefen. Nun ist es noch notwendig, Kapitel 8 als *Endergebnis des ersten Teils* zu erleben, als Hinaufführen seiner sieben Kapitel zu einer *Oktave*. Um dieses Erleben im Leser zu verstärken, hat Rudolf Steiner im Kapitel eine Ergänzung vorgenommen, die ihm "oktavenmäßigen" Charakter verleiht. Strukturiert ist die Ergänzung als siebengliedriger Zyklus.

Zusatz zur Ausgabe von 1918

1. Die Schwierigkeit, das Denken in seinem Wesen beobachtend zu erfassen, liegt darin, dass dieses Wesen der betrachtenden Seele nur allzu leicht schon entschlüpft ist, wenn diese es in die Richtung ihrer Aufmerksamkeit bringen will. Dann bleibt ihr nur das tote Abstrakte, die Leichname des lebendigen Denkens.
2. Sieht man nur auf dieses Abstrakte, so wird man leicht ihm gegenüber sich gedrängt finden, in das «lebensvolle» Element der Gefühlsmystik, oder auch der Willensmetaphysik einzutreten. Man wird es absonderlich finden, wenn jemand in «bloßen Gedanken» das Wesen der Wirklichkeit ergreifen will.

3. Aber wer sich dazu bringt, das *Leben im Denken* wahrhaft zu haben, der gelangt zur Einsicht, dass dem inneren Reichtum und der in sich ruhenden, aber zugleich in sich bewegten *Erfahrung* innerhalb dieses Lebens das Weben in bloßen Gefühlen oder das Anschauen des Willenselementes nicht einmal verglichen werden kann, geschweige denn, dass diese über jenes gesetzt werden dürften.
4. Gerade von diesem Reichtum, von dieser inneren Fülle des Erlebens rührt es her, dass sein Gegenbild in der gewöhnlichen Seeleneinstellung tot, abstrakt aussieht. Keine andere menschliche Seelenbetätigung wird so leicht zu verkennen sein wie das Denken. Das Wollen, das Fühlen, sie erwärmen die Menschenseele auch noch im Nacherleben ihres Ursprungszustandes. Das Denken lässt nur allzuleicht in diesem Nacherleben kalt; es scheint das Seelenleben auszutrocknen.
5. Doch dies ist eben nur der stark sich geltend machende Schatten seiner lichtdurchwobenen, warm in die Welterscheinungen untertauchenden Wirklichkeit. Dieses Untertauchen geschieht mit einer in der Denkbetätigung selbst dahinfließenden Kraft, welche Kraft der Liebe in geistiger Art ist.
6. Man darf nicht einwendend sagen, wer so Liebe im tätigen Denken sieht, der verlegt ein Gefühl, die Liebe, in dasselbe. Denn dieser Einwand ist in Wahrheit eine Bestätigung des hier geltend Gemachten.
7. Wer nämlich zum *wesenhaften* Denken sich *hinwendet* der findet in demselben sowohl Gefühl wie Willen, die letztern auch in den Tiefen ihrer Wirklichkeit; wer von dem Denken sich ab- und nur dem «bloßen» Fühlen und Wollen zuwendet, der verliert aus diesen die wahre Wirklichkeit. Wer im Denken *intuitiv erleben* will, der wird auch dem gefühlsmäßigen und willensartigen Erleben gerecht; nicht aber kann gerecht sein gegen die intuitiv-denkerische Durchdringung des Daseins die Gefühlsmystik und die Willensmetaphysik. Die letztern werden nur allzuleicht zu dem Urteil kommen, dass *sie* im Wirklichen stehen; der intuitiv Denkende aber gefühllos und wirklichkeitsfremd in abstrakten Gedanken, ein schattenhaftes, kaltes Weltbild formt.

Kurze Zusammenfassung

Die Welt der Wahrnehmungen ruft im Menschen die Tätigkeit des Denkens hervor. Sie ordnet die Wahrnehmungen und steht ihnen im Subjekt ideell entgegen. Doch das Leben des Selbst schließt auch das Fühlen in sich ein. Gerade es ist "ein rein individueller Akt", d.h. nicht allgemeiner Natur wie das Denken. Im Denken findet die äußere Welt ihren Ausdruck im Subjekt. Das "Ich" erlebt im Gefühl das Verhältnis der Objekte der Wahrnehmung zu sich selbst. Im Willen erleben wir das Verhältnis unseres Subjektes zur Welt, wenn der Wille uns in der Wahrnehmung gegeben ist. Durch das Denken tritt der Wille in das allgemeine Weltgeschehen ein. Im substantiellen Denken findet der Mensch sowohl das Gefühl als auch den Willen in ihrem höchsten Ausdruck.

XI Denken – Fühlen – Wollen

1. Die drei Ebenen des Seelenlebens

Nun gehen wir zu einem Thema über, dessen Inhalt in der Anthroposophie schlicht und einfach unermesslich umfangreich ist, und es steht uns die Aufgabe bevor, aus ihm das herauszugreifen, was sich am unmittelbarsten auf unsere Forschung bezieht.

Der Mensch ist eine göttliche Schöpfung, und deshalb ist er eine Einheit, so wie sein Schöpfer eine ist, und er ist dreieinig, so wie sein Schöpfer sich als dreieinig offenbart. Der Prozess der Schöpfung und Entwicklung der Welt ist ungemein facettenreich; die Einheit der Erkenntnis kann dank der Betrachtung der Welt im Aspekt der Schöpfung und Entwicklung des Menschen erlangt werden. Das gesamte in der Wahrnehmung gegebene Weltall ist eine Hierarchie der Naturreiche, in der die Hauptstadien der vergangenen Entwicklung des Menschen sich eingepreßt haben. Sie sind im Grunde das sinnlich offenbarte Gedächtnis des Weltalls und gleichzeitig die im Lauf seines Werdens zurückgebliebenen Naturreiche, da das Zurückbleiben zu den Hauptgesetzen unseres Evolutionszyklus gehört. Dank dem Zurückbleiben entstanden das Anderssein, der Gegensatz, die Polarisierung, ohne die das Phänomen der menschlichen Freiheit ein Ding der Unmöglichkeit wäre.

Die Göttliche Dreieinigkeit eröffnet sich: 1) Als wesenhaften Willen, d.h. als das Väterliche; ihm entspringt die physische Grundlage der Welt; 2) als wesenhaften Gedanken, als Intelligenz – die Hypostase des Heiligen Geistes, der zu den Zwecken der Schöpfung die Chöre der Hierarchien organisiert, was seinen Ausdruck in der astralen Substanz der Welt findet; 3) als wesenhaftes Gefühl, als Leben der Welt – die Hypostase des Sohnes – des Logos, des ätherischen Erstbewegers des Seins, des Regenten der Äthersubstanz der Welt.

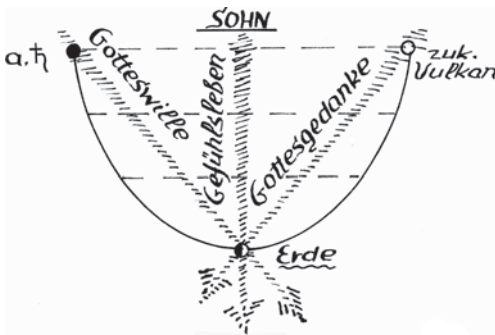


Abbildung 118

Die drei Hypostasen der Göttlichen Einheit durchdringen den gesamten Evolutionszyklus in seinem Werden; die Personifizierung ihres Dauernden ist der Makro-Anthropos. In der Konstellation des irdischen Äons (Moment der Gegenwart) kann man das zur Einheit gelangende Wirken der drei Hypostasen mittels einer Abbildung verdeutlichen (Abb. 118).

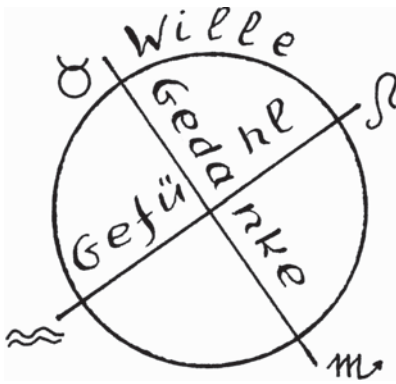


Abbildung 119

Im Punkt des irdischen Äons tritt der Mensch in der Welt des Andersseins als einziger individualisierter Ausdruck des dreieinigen Wirken Gottes auf. Dies ist der Mensch des „ich“ – denkend, fühlend und wollend. Diese seine Bildung ist im göttlichen Wesen vorausbestimmt (darum nennt man ihn auch das Ebenbild Gottes), was sich im Charakter, der Form sowie der Struktur der Fixsternsphäre ausdrückt, durch die jene Impulse der Entwicklung hindurchgegangen sind, welche das Sonnensystem erzeugten. Wie Rudolf Steiner sagt, muss man sich im Weltall drei Flächen vorstellen; in der einen befindet sich der Tier-

kreis, die beiden anderen stehen senkrecht zu ihm und zugleich senkrecht zueinander (Abb. 119). Eine von ihnen erstreckt sich vom Stier zum Skorpion, die zweite vom Löwen zum Wassermann. Sie „erstrecken sich“ in dem Sinne, dass so *die Beziehungen* zwischen den Hierarchien, den kosmischen Intelligenzen, organisiert werden, und folglich auch deren Einwirkungen auf den Menschen des Denkens, des Fühlens und des Wollens. „Diese drei aufeinander senkrechten Ebenen sind analog den drei Ebenen, die wir in den Menschen... haben.“ (GA.201, 11.4.1920.) Diese Ebenen kann man als ein weiteres, auf der astralen Ebene vorhandenes Urphänomen des Menschen betrachten, der als *vielgliedriges Wesen in der dreidimensionalen Welt* denkt, fühlt und will (Abb. 120).

Der dreidimensionale Mensch des Raums ist ein siebengliedriges, d.h. *sich entwickelndes* Wesen. Der dreidimensionale Raum ist die Idee, die ihre Verkörperung im Wirken der sieben Arten von Kräften findet, welche im Menschen zur Einheit geführt werden. Er ist der Wille des Vaters, welcher zum siebengliedrigen Menschen geworden ist, der, indem er die dreieinige Seele entwickelt, allmählich den dreidimensionalen Raum aufhebt. Die durch das menschliche Ich bedingte Entwicklung der Seele aber erfolgt mit Hilfe der in ihm keimenden Gedanken, Gefühle und Willensäußerungen, die vom Kosmos in den Menschen hinabgestiegen sind. Das siebengliedrige Wesen des Menschen vermittelte ihren Abstieg ins Ich. Nachdem sie zum Eigentum des individuellen, niedrigeren „ich“ geworden waren, betraten sie den Weg der Rückkehr zu ihrem urphänomenalen Sein.

Wie das Urphänomenale von Gedanken, Gefühl und Wollen im Menschen des räumlichen Seins zum Ausdruck gelangt, beschreibt Rudolf Steiner mit folgenden Worten: „Diese Ebene, die mittendurch geht durch Ihre Nase, durch Ihren ganzen Körper und die Symmetrieebene darstellen soll, ist dasjenige, dessen Sie sich bewusst werden können als etwas, das zu tun hat mit... allem unterscheidenden Denken, unterscheidendem Urteilen.“ In einer anderen Beziehung zueinander stehen die vordere, die Gesichtshälfte und die hintere Hälfte des Menschen. „Der Mensch vor-

In der Seele des Menschen bilden der Wille und die Intelligenz zwei Pole, zwischen denen sich das Gefühlsleben abspielt. Im allgemeinen Bild der Evolution der Welt entspricht dem individuellen Gefühl (nicht dem Empfinden; dieses ist lediglich der Vorläufer des Gefühls) die Erde, dem Willen die drei verflochtenen Äonen, der Intelligenz die drei künftigen. Somit erweist sich der Mensch als kleine Wiederholung der großen Welt. Die Willenskräfte sind in ihm den Naturkräften verwandt, und aus den Kräften des denkenden (anschauenden) Geistes werden sich die nächsten Etappen der Evolution herausbilden. Im Gefühl entsteht die Gegenwart des menschlichen Ichs, welches das Zentrum der verschiedenen Verwandlungen darstellt: die des niedrigeren Individuellen zum höheren, des Objektiven, Weltumspannenden zum Besitz des Subjekts, des Vergangenen zum Zukünftigen.

Dem Menschen obliegt es, in die Weltenbeziehungen einzutreten und mit ihrer Veränderung zu beginnen. Dazu ist es ihm auferlegt, in höherem als bloß intellektuellem Sinne zum Ich-Wesen zu werden. Im Intellektualismus ist nämlich das Denken, das die Entwicklung des niedrigeren „ich“ fördert, schattenhaft geworden; es führt zur Zerstörung der Körperlichkeit; in ihm findet die Vergangenheit der Welt ihren Ausdruck. Doch im Sterben – darauf weist Rudolf Steiner hin – wird die Welt schön. Dank den Prozessen des Absterbens der Erde begannen die alten Römer den blau-violetten Teil des Farbenspektrums wahrzunehmen. Im Gegensatz zu ihnen hatten die Griechen das Bild der Welt in gelb-orange-grünlichen Tönen erlebt. Ohne Erleben der blauen Farbe wäre die moderne Ästhetik unmöglich. Durch das Absterben der Erde ist auch die Entwicklung des Moll in der Musik erst möglich geworden.

Indem sie zum Erleben des Gefühls wird und im rhythmischen System des Menschen Wurzeln schlägt, bildet die Ästhetik die *Gegenwart* der Welt, in welcher der Mensch auch weise ist, obwohl seine Weisheit vorderhand noch keinen voll bewusstgewordenen Charakter trägt.

Kehren wir wiederum zu den Mitteilungen Rudolf Steiners zurück. Er sagt: „Was für ein Verhältnis kommt nun in Frage beim Ästhetischen, beim Künstlerischen? Da kommt in Frage das Verhältnis zwischen dem Haupt und dem übrigen Leibe.“ (GA.170, 5.8.1916.) Dies bedeutet, dass auf der auf Abb. 120 dargestellten horizontalen Fläche die Knotenpunkte jener Metamorphosen zusammenlaufen, in denen das Weltenhafte zum Individuellen wird usw. *Indem sie sich dem Gefühl in ihrer Schönheit zeigt, rettet die sterbende Welt sich selbst.* So sind wir zum esoterischen Verständnis der Überzeugung Dostojewskijs gelangt, dass die Schönheit die Welt retten wird. Doch dies gehört noch der Zukunft an. Vorderhand aber kommt „das Ästhetische ... dadurch zustande, dass entweder unser Kopf träumt von dem, was im übrigen Organismus vorgeht (wo der Wille wurzelt, d.Verf.), oder unser übriger Organismus träumt von dem, was im Kopfe vorgeht (wo das Denken wurzelt; d.Verf.).“ Diese Träume bringen wir uns dann „aus unserem Inneren heraus wieder zum Wachbewusstsein. Dieses Wachbewusstsein ist erst das zweite (das begrifflich denkende Bewusstsein; d.Verf.).“ (Ebenda.) Wenn sich der Mensch niedrigen sinn-

lichen (antiästhetischen) Genüssen hingibt, die durch Instinkte, Begierden etc., d.h. durch den luziferisierten Willen hervorgerufen werden, sieht der Kopf Träume vom Leib, im Fall hoher ästhetischer Erlebnisse hingegen sieht der Leib Träume vom Kopf.

Auf diese Art und Weise erhellt das Erleben des Schönen die unterbewusste Sphäre und sprengt die Fesseln des Gruppenbewusstseins. Das Fehlen künstlerischen Geschmacks stellt auf der gegenwärtigen Entwicklungsetappe fraglos einen Defekt der Persönlichkeit dar. Der Sinn für das Schöne hilft dem Menschen, eine Ganzheit im individualisierten Erleben der Dreieinigkeit von Wahrheit, Schönheit und Güte zu erwerben. Diese sind ihrem Wesen nach Gedanke, Gefühl und Wille, doch in Eigenschaften des höheren Ich umgewandelt.

So vollzieht sich der Übergang von der Ästhetik zur Moral. Die Moral aber ist mit dem Leben des Willens verbunden. Hier entsteht abermals ein Verhältnis des Menschen zur äußeren Welt, und zwar so, dass „wenn wir von Moralität sprechen ... den Leib im Verhältnis zur Außenwelt (haben)... und zwar... nur (zur) geistigen Außenwelt. Alles Moralische beruht auf einem Verhältnis des Gesamtmenschen ... zu dem, was uns an geistigen Kräften und Mächten umgibt.“ (Ebenda.) Der Leib stützt sich auf das Element des Weltenwillens.

Durch die Kunst, die Erschaffung des Schönen (darunter auch schöner Handlungen), erhält der Mensch eine Beziehung zur künftigen Welt, die der Väterliche Wille (die Kraft) in der Hypostase der Liebe (der Kraft der Liebe) des Sohnes ist. Die „Philosophie der Freiheit“, die eigentlich von demselben spricht, weist den Weg zu den *moralischen* Intuitionen, dank denen die Freiheit in Einheit mit der Liebe zutage tritt. Dies ist die Liebe zum Objekt der Erkenntnis und der Tätigkeit, die aktive, konkrete selbstlose Liebe. Der Kraft dieser Liebe ist es gegeben, die Ideen in ihrer eigentlichen Welt anzuschauen, wo sie sich in der höheren Schönheit enthüllen. Diese Schönheit ist gleichzeitig auch die Wahrheit und die Liebe. Ihre „Mutter“ im Menschen ist aber die Freiheit des individuellen Geistes. Sie ist sophienhaft. Es ist wie bei der bekannten Feier, bei der man spricht: Glaube, Hoffnung, Liebe und ihre Mutter Sophia. Die Göttliche Allweisheit ist nicht einfach Weisheit, sondern die Einheit von Wahrheit, Schönheit und Güte. Das Heranreifen der Weisheit in der Seele bedeutet ihre Befreiung. So sind wir zu einer weiteren Siebengliedrigkeit der Bestandteile gelangt, welche das Werden der Freiheit bedingt. In der Welt des Realen haben wir es überall mit Siebengliedrigkeiten zu tun.

2. Die übersinnliche Natur des Denkens

So weit wir beim Studium der Ingredienzen des Seelenlebens auch fortgeschritten sein mögen – die entscheidende Rolle werden bei ihm Umfang und Tiefe unserer Kenntnisse über das Wesen des Denkens spielen. Deswegen wollen wir nochmals bei demjenigen verweilen, was uns die Anthroposophie in dieser Frage zu bieten hat.

Die evolutionäre Forschungsmethode führt uns zum Verständnis des Menschenwesens als einer Stufe in einer Reihe anderer Naturreiche. Sie alle sind ein Erzeugnis ein und derselben Weltkraft, die aus kosmischen Intelligenzen besteht. Erinnern wir uns nochmals daran: Das Weltall ist aus dem Weltendenken entstanden und entsteht weiter aus ihm.

Die kosmischen Intelligenzen verfügen über Wesen und Substanz. Die sichtbare Welt der Natur ist eine ihrer Ausdrucksformen. Die intelligiblen Wesen sind gleichfalls in Reiche eingeteilt, in Hierarchien (je nach schöpferischer Kraft ihres Bewusstseins). Jedesmal, wenn in der Seele des Menschen ein Gedanke entsteht, ist dieser eine Art von Abdruck, von Schatten eines höheren geistigen Wesens, das gewissermaßen aus derselben Materie besteht wie der Gedanke. Einem magischen Atem gleich durchwehen den Menschen göttliche Wesenheiten, wenn er harmonisch und schön denkt. Rudolf Steiner schreibt in seiner „Theosophie“: „Der Gedanke ist die *Form*, welche die formlose Geistwesenheit im Menschen annimmt, wie sie in der Pflanze *Gestalt*, im Tiere *Seele* annimmt... Im Geistorganismus des Menschen, in seinem zum vollkommenen Gehirn ausgebildeten Nervensystem, hat man sinnlich-sichtbar vor sich, was an den Pflanzen und Tieren als unsinnliche Kraftwesenheit arbeitet. Dies macht, dass das Tier Selbstgefühl, der Mensch aber Selbstbewusstsein zeigt. Im Tiere fühlt sich der Geist als Seele; er erfasst sich noch nicht als Geist. Im Menschen erkennt der Geist sich als Geist, wenn auch – durch die physischen Bedingungen – als schattenhaften Abglanz des Geistes, als Gedanke.“ (GA.9, S. 118 f.).

Also erweist sich das Phänomen des denkenden Bewusstseins ebenfalls als Frucht des Evolutionsprozesses, durch den, wie wir bereits wissen, der schöpferische Weltgeist zu sich selbst wiederkehrt, wobei er die Form einer neuen Einheit von Sein und Bewusstsein annimmt. Diese Form ist der Mensch als Individuum.

Doch mit seinem Ich ist der Mensch mit allen Formen des Andersseins verbunden: evolutionär, karmisch und schließlich kulturhistorisch. Und was soll er mit all diesen Bindungen anfangen? – *Ihr bestimmendes Prinzip werden: die irdische Intelligenz*. Der Mensch muss sich also in der Stellung zwischen dem zur Materie gewordenen Geist und dem sich selbst außerhalb des Materiellen, dafür schattenhaft bewussten Geiste finden.

Alles Schattengleiche im Denken ist abstrakt. Abstraktionen sind lediglich Symbole. Doch im Geist haben diese Symbole ihre Gegenbilder. Beispielsweise existiert – wie Rudolf Steiner sagt – auf astraler Ebene ein Wesen, dem alle mit dem Recht verbundenen Gedanken angehören, und ein weiteres, auf das alle mit dem Begriff der Schenkung verknüpften Gedankengänge zurückgehen. Von diesen beiden Wesen gehen zwei Ströme in unsere Welt aus, und sie können in unserer Seele zu der Vorstellung zusammenfließen: Schenken ist richtig (siehe Gesamtausgabe 107, 19.10.1908). Ein weiteres Beispiel: In uns entsteht eine allgemeine Idee oder Vorstellung von der Tiergattung der Säugetiere. In der geistigen Welt ist dies die Gruppenseele oder das Gruppen-„Ich“ der Gattung, die als geistig reales Wesen auf as-

traler Ebene verharret. Abstraktionen sind im Grunde genommen nur Abdrücke solcher Wesen in uns; die Materie ^{*)} des Gedankens aber gehört diesen Wesen.

Schwingen wir uns vom abstrakten zum bildlichen Denken sowie zur anschauenden Urteilskraft auf, so nähern wir uns der *Wahrnehmung* der Gedankenwesen, d.h. dem wahrnehmenden Denken, welches man als imaginativ bezeichnet. Das höchste Sein der Gedankenwesen ist intuitiver Art, und es ist eine weitere Form des Denkens-Seins. Das väterliche Weltenprinzip ist der große, intuitive Gott. Intuitive Gedanken haben sich in Gestalt der sinnlich wahrnehmbaren Realität verdichtet. Der Mensch selbst ist verdichtete Intuition – der lebendige Gedanke Gottes –, in erster Linie in seinem höheren Nervensystem. Dank diesem nehmen wir die Symbolik des Seins der Gedankenwesen bewusst wahr und bringen sie in eine Verbindung mit den Sinneswahrnehmungen, in denen sich dieselbe kosmische Intelligenzen verdichtet haben. Und wenn wir dies tun, wobei wir die Wahrnehmungen aus der äußeren Welt nehmen und sie mit dem Denken bearbeiten, so töten wir in uns die lebendigen Gedanken, und es bleiben uns bloß noch ihre Schatten, doch dabei entstehen in uns die Vorstellungen, denen, wie wir bereits wissen, ein anderes Schicksal beschieden ist.

Auf bestimmte Art und Weise sind die Gedankenwesen, auch auf elementarerer Stufe, ins Leben der Natur gebannt. Durch sie werden das Leben sowie die Evolution der Natur aufrechterhalten. Indem wir sie in Gestalt von Gedanken bewusstmachen und auch in der Wahrnehmung ein Verhältnis zu ihnen finden, verleihen wir ihnen in uns Existenz, knechten sie dabei freilich auch. Stiegen wir durch die Bildlichkeit im Denken zu den Imaginationen auf, so würden wir sie befreien. Wir selbst würden bewusst in ihrer Welt leben und diese mit eigenen Gedankenwesen bereichern. In diesem Fall würde der Mensch im Element des Lichtäthers leben und durch die Verbindung mit den kosmischen Intelligenzen stufenweise zum Element des Lebensäthers aufsteigen, in dem der Gedanke *unmittelbar* schafft. Er würde sich dann nicht logisch, sondern wesenhaft mit dem *Sinn* der Gedanken identifizieren, mit dem Sein des Sinns, was der inspirativen sowie der intuitiven Stufe des höheren Bewusstseins entspricht.

Der intuitive Weltgeist hat die Natur zu ihrer äußersten Geistlosigkeit geführt – dem Mineralzustand. Ganz ähnliches geschieht mit dem Menschen: Der Weltgeist hat ihn bis zur Mineralisierung „durchgedacht“, die in ihm beginnt, wenn er wahrnimmt und denkt ^{**)}. Unserem Nervensystem ist als solches Leben eigen. Als natürlichem Gebilde wohnt ihm beständig die Tendenz zum Keimen physisch-organischen Lebens inne. Doch in diesem Fall kann keinerlei Bewusstsein entstehen.

Solange der Mensch klein ist, wirken sein höheres Bewusstsein, die Kräfte des höheren Denkens, die er aus dem vorgeburtlichen Leben in sich trägt, unbewusst als

*) „... die Materie als das den Erscheinungen zugrunde liegende eigentlich Reale.“... – nicht als Erscheinung(GA.1, S.274 f.)

***) Der Mineralbestand des physischen Leibs ist nicht tot. Er unterscheidet sich grundsätzlich vom Mineralienreich der Natur.

Kräfte des Wachstums in ihm. Doch in dem Maße, wie er reift, verlassen die Kräfte des schöpferischen Denkens das irdische (harte) sowie das Wasserelement seines Leibes; dann beginnen die Prozesse des Absterbens in ihnen die Oberhand über die Prozesse des Lebens und Wachstums zu gewinnen. Und es entsteht das Phänomen der Reflexion – der Widerspiegelung, des Abstoßens der an den Menschen herantretenden Gedankenwesen.

Etwas Ähnliches vollzieht sich auch in den Pflanzen, nur auf nicht-individueller Grundlage. Die Idee der Pflanze geht vom Gruppen-”Ich“ einer bestimmten Pflanzenart aus und vollzieht die Prozesse des Wachstums, der Blüte, des Fruchttragens. Im Herbst verlässt die Idee die Geister der Natur (Gnomen u.a.); ihr zweiter Teil abstrahiert sich im Samen, gerinnt in ihm, „kristallisiert sich“, und die Pflanze wird (wie der Nerv) von Herden der Zerstörung, des Absterbens befallen.

Im Menschen – und das ist das Besondere seines Geistes – bilden die als Ergebnis des teilweisen Absterbens des Nervensystems entstandenen Ideen ein eigenes, elementares Reich: die Grundlage des niedrigeren „ich“. Auf astraler Ebene bietet dieses Reich übersinnlich ein Bild voll Licht, Leben und Bewegung. Rudolf Steiner schildert es so: „In roten Farbnuancen durchziehen Gedanken, welche dem sinnlichen Leben entspringen, die Seelenwelt. ... In herrlichem Rosarot erstrahlt ein Gedanke, der aus hingebungsvoller Liebe stammt. ... die verworrenste Vorstellung tritt als ein verschwimmendes, wolkiges Gebilde auf,“ usw. (GA.9, S. 124.) Solcher Art sind sozusagen die „Samen“ des menschlichen denkenden Geistes. Sie sind um so stärker, beharrlicher, je besser es gelingt, die Denkformen in die astrale Materie einzukleiden, wozu man die Kraft des Seelenlebens vom Prozess in den Nerven weggleiten, jedoch ihren individualisierten Charakter erhalten muss. Doch schon vorher hat das höhere Ich im Menschen eine ähnliche Arbeit vollzogen: es hat die organische Tätigkeit des Ernährungssystems, des Wachstumssystems usw. teilweise abgestoßen, *widergespiegelt*.

Etwas Ähnliches geschieht nun auch beim Prozess der Wahrnehmung, wenn er stark individualisierten, bewussten Charakter annimmt. Rudolf Steiner sagt dazu folgendes: „Sie sehen eine rote Blume an. Dasjenige, was Sie mit der roten Blume erleben, das veranlasst Sie zunächst, in Ihnen einen Zerstörungsprozess hervorzurufen. Das wissen Sie bloß nicht. Aber was da zerstört ist, das spiegelt sich in die Seele zurück und das bewirkt, dass Sie dann die rote Blume als Vorstellung, als Wahrnehmung haben.“ (GA.162, 23.5.1915.)

Der kosmische, schaffende Gedanke besteht aus dem Lichtäther; er ist voll von Leben und Sinn und wirkt wie der Lebensäther. Die äußere Natur hat ihre sinnliche Gestalt dadurch erreicht, dass sie den Lichtäther widerzuspiegeln begann und später auch das Sonnenlicht. Wo sie dieses nicht widerspiegelt, dort findet das Leben statt. Und wir können es nicht sinnlich wahrnehmen.

Der Mensch spiegelt das Licht des Gedankens wider, wie es die Natur tut. Wenn er wahrnimmt, dann laufen in seinen Sinnesorganen, in den Seh- und Hörnerven Prozesse des Absterbens der Materie ab; die Natur stirbt in ihnen ab und spiegelt so

den äußeren Lichtstrahl oder Klang wider, und wir sehen und hören. In ferner Vergangenheit atmete der Mensch die ihn umgebenden Substanzen (die Äther- sowie die Astralsubstanz) ein, und sie wurden zu seinem Inneren. Damals war auch die Erkenntnis innerer Art, nicht individuell, ohne äußere Sinneswahrnehmungen. Die Widerspiegelung, der Gegensatz begann zusammen mit der Vergrößerung der Elemente, der Materialisierung der Lebensprozesse: Atmen, Stoffwechsel etc. In den Menschen begann das höhere Ich einzudringen. Sein organischer Ausdruck wurde das Blut. Der sich individualisierende Astralleib geriet in enge Verbindung mit dem Nervensystem. Und wenn wir jetzt denken und wahrnehmen, kommt das höhere Ich mit dem Astralleib in seiner seelischen Tätigkeit auf verschiedene Weise durch das niedrigere „ich“ in Wechselbeziehung. Und auf materieller Ebene drückt sich dies in der Form der gegenseitigen Beeinflussung von Nerv und Blut aus. Unter dem Einfluss der Wahrnehmung oder des Gedankens dringt das feurige Blut zum Nerv vor und ruft in ihm einen Verbrennungsprozess hervor. Dieses Phänomen ist außerordentlich wichtig zum Verständnis der Natur des Denkens und Wahrnehmens, und wir werden uns noch näher mit seinem Studium befassen.

3. Die Alchimie der Evolution

Jene Entwicklungsetappe, während der im menschlichen Organismus unter der Einwirkung äußerer Eindrücke sowie des Denkens ein Verbrennungsprozess einsetzte, spielt im Grunde eine Schlüsselrolle. Von Beginn des Evolutionszyklus und bis zu diesem Ereignis – das sich in der Mitte der Atlantischen Epoche vollzog – hatten wir es mit der Göttlichen Offenbarung zu tun, aus der die drei Stufen der Schöpfung erfolgten. Auf der ersten offenbarte sich der Göttliche Wille, auf der zweiten das Gefühl, auf der dritten der Gedanke. Wenn das Weltenfeuer mineralisch wird, erreicht der Göttliche Gedanke gewissermaßen eine „negative Unendlichkeit“, die letzten Endes der Punkt des Nichts ist. Dessen Entstehung wird durch die Erscheinung von *Verbrennungsprodukten* gekennzeichnet, von Asche. In ihr wirkt der kosmische Gedanken nicht als umwandelndes Prinzip; er kehrt einfach zu sich selbst zurück.

In zwei einander polar entgegengesetzten Aspekten tritt das Element der Wärme in der Weltenentwicklung hervor. In der Mitte des Äons des Saturns entsteht es ohne materiellen Träger, als lebendige Wärme, als Wärmeäther, dessen äußerer Ausdruck sich mit der seelischen Wärme vergleichen lässt, und dann mit der Wärme des Blutes. Im irdischen Äon, als eine Wiederholung der früheren Äone erfolgte, bildete sich aus der Urwärme der Keim des Herzens; anschließend bildete sich aus der Luft der Keim des Atems; es entstand das Licht und bildete den Keim des Nervensystems; als nächstes entstand der Klang und bildete eine lebendige Substanz, das Eiweiß. (Vgl. GA.102, 16.3.1908.)

„Die Harmonien der Sphären“ durchdrangen die sich verdichtenden Substanzen der Erde, ihre Stoffe, wodurch sie sie in Übereinklang mit ihren Rhythmen führten

und so Massen von Protoplasma erzeugten. Die Kraftströme des Geistes brachten Ordnung in diese Massen. Dies war eine erstaunliche Zeit in der Entwicklung der Erde, sagt Rudolf Steiner in seinem vorhin erwähnten Vortrag. Damals geschah in großem Umfang etwas Ähnliches wie das, was bei der Bildung von chladnischen Klangfiguren stattfindet: „So bildeten sich durch die aus dem Weltenraum hineinströmende Musik die mannigfaltigsten Gestalten und Figuren, und die Stoffe, die im Wasser gelöst waren, die selber wässrig waren... Und die wichtigste Bildung des Tanzes der Stoffe nach der Weltenmusik ist das Eiweiß, das Protoplasma, wie es die Grundlage ist aller lebendigen Bildung.“ (Ebenda.) Entlang den Wirkungslinien des Wärmeäthers wandelte sich das in Übereinstimmung mit dem Weltenklang zu Eiweiß gerinnende Urwasser (es war anderes als heute) nach und nach auch zu Blut. Parallel dazu bildete das Eiweiß eine leimartige, knorpelige Substanz, die Grundlage des menschlichen Knochensystems.

Als letztes formierte sich im Prozess der Materialisierung der Erde das Verbrennungsprodukt – die Asche. Damals verlor der Feuerprozess die Kraft einer reinen Umgestaltung und Verwandlung der Elemente. Als Ergebnis des Verbrennungsprozesses begann sich anstelle einer reinen Verwandlung „Asche verschiedener Mineralien“ abzulagern. Alle Stoffe nahmen sie in sich auf, sowohl ins pulsierende Blut als auch in die sich mineralisierenden Knochen. Auf diese Weise bildete sich das Mineralische zuletzt heraus, und die anderen Reiche nahmen es in sich auf. Und das, was die Asche in die Eiweißbildungen des Menschen trieb, war „der Gedanke, der den Schall, den Ton zum Worte machte. ... Der Sinn, die Wortbedeutung drängt die sich im Verbrennungsprozess bildende Asche hinein in diese lebendige Substanz, und in dem Maße, wie sich nach und nach bis gegen das Ende der atlantischen Zeit hin das Knochensystem verdichtete, wurde der Mensch immer mehr von Gedanken, von Selbstbewusstsein durchdrungen. Sein Intellektualismus leuchtete auf, und er wurde immer mehr und mehr ein selbstbewusstes Wesen.“ (Ebenda.)

So gelangte der schöpferische Göttliche Gedanke mit der Bildung des menschlichen Gedankens zu seinem Ende. Von nun an war es dem Menschen beschieden, auf dem Weg, auf dem der Göttliche Gedanke niedergestiegen war, emporzusteigen: von der Reflexion zum Gefühl–Anschauen und zum Willen–Denken. Darauf läuft der Sinn der weiteren Evolution hinaus, da die ganze sinnliche Welt eine Folge dieses Niederstiegs des Weltendenkens in den Menschen ist. Dieser entscheidende Umbruch in der Weltenentwicklung muss, will man ihn verstehen, auf den verschiedensten Ebenen durchdacht werden – der gnoseologischen, der psychosophischen, der esoterischen, der material-physischen. Was letztere anbelangt, die vom Standpunkt der Aufgaben des Aufstiegs aus die Ausgangsebene darstellt, so ist die alchimistische Betrachtungsweise hier besonders fruchtbar, weil sich in ihr das Geistige und das Materielle eng verflechten.

In der Alchimie spricht man vom sogenannten „Viereck“ der Elemente. Wir haben uns dieses bei unseren Betrachtungen bereits zunutze gemacht. Nun ist die Zeit reif, um den Begriff „Element“ zu erhellen. In der esoterischen Philosophie und der

Alchimie versteht man unter dem Element keinen Stoff und auch keinen Aggregatzustand eines Stoffes. Das Element ist eine Idee, welche die Phänomenologie eines bestimmten Prozesses umfasst, der sich von seinem geistigen Urphänomen bis hin zur sinnlichen Erscheinung in Gestalt des Stoffes sowie dessen Aggregatzustands erstreckt. Man kann ohne Übertreibung sagen, dass das Element eigentlich der Göttliche Gedanke ist, der in unserem Evolutionszyklus schöpferisch wirkt. Dieser Gedanke hat sich bis zur Gegenwart in vier Aspekten offenbart – und es sind vier Elemente bekannt. Der Gedanke, mit dem für den Erforscher des geistigen Wesens des Stoffes der alte Saturn begann, heißt Wärme oder Feuer. Die Erscheinungsformen der Wärme mögen verschieden sein – von der mineralischen Flamme zur seelischen Wärme –, doch ihr Wesen ist ein und dasselbe. Diese drückt denn auch der alchemistische Begriff des Wärmeelementes aus.

Der alte Saturn als Weltenkörper bestand ganz aus Wärme und nichts als Wärme. Diese war die Offenbarung des Göttlichen *Willens*, vermittelt durch die Geister des Willens. – Um diese Erkenntnis ergänzt die Anthroposophie den Begriff des Wärmeelementes. Die Erstwärme war die Offenbarung des universalen Ich, des alleinigen Ich-Gottes, des alleinigen intelligiblen Wesens der Welt. Deshalb beruht auch auf niedrigerer Stufe des Seins das Seiende, das menschliche „ich“ auf der Wärme des Bluts, aber auch auf dem Willen: dem instinktiven, in den Lebensprozessen wirkenden und dem in der Seele bewusst gewordenen. Das Denken des höheren Ich muss aber zum reinen Willen werden. So ist das Urprinzip der Welt zum menschlichen Besitz geworden. Doch dem ging eine Reihe makrokosmischer Ereignisse voraus.

Die Wärme des Saturn war im Grunde unser uraltes Blut. Im Äon der alten Sonne verdichtete dieses sich zum Luftzustand. Die Wärme begann zu leuchten. In der Alchimie findet sich der Begriff des „schwarzen“ (dunklen) Bluts – es entspricht der Stufe des Saturn – sowie des „gelben“ Bluts, das auf der Stufe der Sonne entstanden ist. Das Element „Luft“ erhielt damals eine physische Verkörperung in Form von „Sauerstoff“, und das „dunkle“ Feuer des Saturns wurde zur „Flamme“ (deren Stofflichkeit nicht dichter als das Licht war) der Sonne.

Zu Beginn des Johannesevangeliums heißt es, wie Rudolf Steiner hervorgehoben hat, vom Äon der Sonne, der Logos habe sich damals als Leben offenbart: „In Ihm war Leben.“. Dieses Leben, den „Sauerstoff“ der alten Sonne, „Luft“ in metamorphosierter Form „blies“ die Gesamtheit der Geister der Form, die das irdische Äon schufen, dem Menschen als „lebendigen Odem“ (Genesis 2, 7) ein. Dieser Art ist die zweite schöpferische Göttliche Idee – die alchemistische „Luft“ –, aus welcher der Weltenäther entsprang (der Wärmeäther war dem alten Saturn transzendent) und das menschliche Gefühl entstand.

Im Äon des alten Mondes verwirklichte sich der dritte Göttliche Gedanke, „das Wasser“. Der Stoff Wasser wurde seine physische Verkörperung, seine äußerlichste Form. Der Kern des Elementes Wasser aber tritt in jeder Flüssigkeit zutage, sei es nun Blut, Lymphe, ja geschmolzenes Metall. Dank dem Element Wasser konnte die

Harmonie der Sphären denn auch den oben beschriebenen „Tanz“ der Materie hervorrufen und das Eiweiß bilden: „Der Geist des Logos erklang in den Raum hinein und die Materie formte sich“ (GA.284, S. 67). So war es schon im Äon der Erde, doch entstand es zuerst im Äon des Mondes. Nur war das Wasser als Stoff damals anderer Art; gleich dem heutigen Quecksilber formte es kleine, äußerst bewegliche Kügelchen. Sie waren weiß, und darum nennen die Alchimisten das Blut des Mondes „weiß“.

Bei seinem Kommentar zu den ersten Versen des Johannesevangeliums stellt Rudolf Steiner folgende Entsprechungen auf:

„Im Urbeginne war der Logos“ – alter Saturn.

„Und der Logos war das Leben“ – alte Sonne.

„In dem belebten Logos wurde das Licht“ – alter Mond. (GA.112, 26.6.1909.)

Es geht hier um jenes Licht, das dem Astralleib des Menschen eigen ist, welchen er im Äon des Mondes erhielt – den astralen Lichtleib. Im „weißen“ Blut aber wirkte der chemische oder Klangäther (man nennt ihn auch den Zahlenäther: Gott mathematisiert). Ja, das Leben wurde zum Licht – zum „Licht der Menschen“, denn der Mensch wurde zur „lebendigen Seele“. Dies ist das Licht des lebendigen Geistes, das Licht der Weisheit. Gerade in solchem Licht, in der Offenbarung des Heiligen Geistes, klang der Logos auf dem alten Mond und führte seine Formen zu einem mit Weisheit durchdachten Bau zusammen; auf der Erde aber wurde das Licht der Weisheit zum Eigentum des menschlichen Geistes. Doch hier stand ihm die „Finsternis“ der Verirrung: „Und das Licht leuchtet in der Finsternis, doch die Finsternis hat's nicht begriffen“; man kann auch sagen: Sie „stieß es ab“, „spiegelte es wider“, weil der denkende Geist reflektierend wurde.

Das Licht als äußere Erscheinung erschien noch im Äon der Sonne, als der Wärmäther des Saturn metamorphosierte und sich aus ihm der Lichtäther absonderte. Mit den Sinnesorganen hätte man dieses Licht natürlich nicht sehen können. Es besaß am ehesten die Eigenschaft jenes Lichts, von dem wir als vom Licht der Wahrheit sprechen. Das Licht sehen wir übrigens auch auf der Erde nicht; wir nehmen lediglich beleuchtete materielle Gegenstände wahr, die es in der alten Sonne noch nicht gab. Das Licht ist auf der Erde ätherisch-physischer Natur (wie auch in der alten Sonne) und gelangt von der heutigen Sonne zu uns, die selbst nicht materiell ist, sondern sich nur als materiell offenbart. Das Licht des alten Mondes war astraler, psychischer Natur. Auf der Erde ist das Erlebnis des Lichts durch den Menschen durch die Tätigkeit des Ich in der *dreieinigen* Körperlichkeit bedingt. Indem er zum anschauenden Denken übergeht, befreit sich der Mensch von der „verdunkelnden“ Wirkung des physischen Leibs und steigt direkt zu jenem Licht empor, das „in der Dunkelheit scheint“.

* * *

Im Erdäon verdichtete sich der im Äon der alten Sonne entstandene Brenn- und Leuchtprozess zu mineralischem Feuer, das nicht nur die Transformation der Stoffe hervorruft, sondern auch von einem Prozess der *Absonderung* begleitet wird (die Verwendung dieses Worts mag ungewöhnlich scheinen, entspricht aber dem Kern der Sache voll und ganz), der zur Bildung von Asche führt. So entsteht das vierte Element, die „Erde“. Ihre materielle Verkörperung ist der Kohlenstoff mit all seinen Formen – von der Kohle bis zum Diamanten. Wenn er beginnt, sich im Menschen zu bilden, unterteilt sich das Blut in rotes und blaues: es wird von den Absonderungsprodukten gesättigt, die bei der im Menschen selbst – darunter auch in den Nervenzellen – ablaufenden Verbrennung abfallen. Und im Menschen entsteht das denkende Bewusstsein, die Reflexion. Der Göttliche Gedanke des Elements „Erde“ ist *der Sinn der Gedanken*. Sein substantieller Träger ist der Lebensäther. Er trägt im Menschen den Göttlichen Gedanken bis zu jenem Punkt, wo jedes Leben endet, wo sogar die Materie stirbt, wo ihre Verbindung mit dem Ätherleib aufgelöst wird. In der sinnlichen Welt entstehen auf diese Weise leere Räume, in denen jegliche Vermittlung aufgehoben ist. In ihnen werden die Bedingungen für die menschliche Freiheit geschaffen, da in diesem Nichts irgendwelche Verbindungen lediglich vom Menschen selbst gestiftet werden können. Und die wichtigsten davon sind Verbindungen in der Struktur des anschauenden Denkens.

Mit der Bildung des vierten Elementes ändert sich das ganze Wesen des Menschen radikal. Diese Veränderung nennt man den „Sündenfall“. Der Mensch stülpt sich gewissermaßen um; sein planetarisches Makro-Wesen schließt sich in seiner irdischen Körperlichkeit ein, deren Gesetze über die Gesetzen des Äther- sowie des Astralleibes vorzuherrschen beginnen. Er stülpt sich auch im Verhältnis zu seiner gesamten vorhergehenden Entwicklung um. Wir erinnern daran, dass auf dem alten Saturn im Menschen der Keim des Systems der Sinnesorgane entstand. Nach und nach entwickelte sich das System und verbreitete sich makrokosmisch wie der Tierkreis. Der ganze physische Mensch stellt, wenn er auf der Erde geboren wird, dieses System dar, das auf die Seite der sinnlichen Welt hin umgestülpt ist.

Damit eine solche „Umstülpung“ (sie bildet die Grundlage der Individualisierung) möglich wurde, erhielt der Mensch im Äon der Sonne die Anfänge des Drüsensystems und im Äon des Mondes jene des Nervensystems. Im irdischen Äon wurde all dies auf eine gewisse Weise summiert und gab den Anstoß zu einer neuen Metamorphose des Bluts. Dieses trat im irdischen Äon als erstes auf, und dann bildeten sich aus ihm die Nerven heraus, als nächstes die Drüsen und schließlich die harten Ablagerungen, welche die Sinnesorgane nach außen öffneten (vgl. GA.102, 16.3.1908). So vollzog sich die „Umstülpung“ des irdischen Menschen, die man sich als auf einer Lemniskate verlaufend vorstellen kann, und zwar natürlich in umgekehrter Richtung als bei seiner vorhergehenden Werdung. Aus diesem Grund war auch die Reihenfolge der Entstehung der Ätherarten in der vierten Globe der vierten Runde des irdischen Äons umgekehrt.

Der Mensch wird auf physisch-ätherischer Ebene seiner früheren Entwicklung evolutiv entgegengestellt, und er steigert in seinem Astralleib mit der Erlangung des Ich diesen Gegensatz nur noch. Nachdem der Astralleib sein Korrelat im physischen Nervensystem gefunden hatte, begann der Mensch ein komplexes Leben von Wünschen, Begierden, Leidenschaften zu entwickeln, ohne auf die Weltenharmonie zu achten, die ihn erzeugt hatte. Sein Astralleib wurde vom „Feuer der Begierden“ verzehrt, das auch sein Blut ergriffen hatte. Dieses wurde auch im alchimistischen Sinne „rot“, wurde zum Träger der „Begierdenglut“. Auf dieser Stufe gelangte das Gruppen-„Ich“ mit ihm in Verbindung. Ganz offensichtlich konnte eine solche Verbindung in den Sphären des Geistes nicht bestehen, und deshalb wurde der Mensch ins Anderssein hinausgestoßen. Doch dann begann die Mineralisierung der Eiweißstoffe, die Bildung des Knochenskeletts, die Durchdringung mit mineralen Bildungen der ätherischen Sinnesorgane, ihre Öffnung nach außen, die Aufrichtung des menschlichen Wesens (Abbildung 89).

Rudolf Steiner sagt: „Es ist zu beachten, dass dasjenige, was im Physischen das Feuer bewirkt, die Verbrennung einer Materie zu Asche, im Seelischen die *Entscheidung* ist. ... Das Ich trifft die Entscheidungen. Je reifer es wird, desto richtigere Entscheidungen wird es treffen, ein desto intensiverer Verbrennungsprozess findet statt. Das Ich durchsetzt gleichsam wie mit Feuer die niedrigen Körper und verbrennt sie nach und nach. Es trennt sich dann das Feuer in tot und lebendig Feuer.“ (GA.266/1, S. 343.) Und noch etwas außergewöhnlich Wichtiges geschieht dabei: „So wie das Feuer die Asche des verbrannten Materials zurücklässt, so lässt der Entschluss oder eine Entscheidung etwas Gutes oder Schlechtes zurück, was immer bleibt.“ (Ebenda.) Dies geht dann in unser Karma ein. So geht der Naturprozess in den Menschen ein und transformiert sich zu einem höheren Zustand. Das menschliche Ich wandelt die stoffliche, räumlich-zeitliche Welt der Natur in die sittliche Welt des denkenden Menschen. Es tut das, indem es den Gedanken mit dem Willen zum Entschluss vereint.

* * *

Die Periode des alten Saturn war die Offenbarung des Göttlichen Willens, die der Sonne jene des Göttlichen Gefühls, das sich als Licht manifestierte. Die Stufe der schöpferischen Göttlichen Gedanken, die sich als Klang offenbarten, war der alte Mond. Auf der Erde lernten die Menschen denken, nachdem sie die Herrschaft über das Wort, die nach außen klingende Sprache erlangt hatten. Doch dabei verloren sie die Kraft des Wortes, vermochten diese den Gedanken nicht zu verleihen. „Aber da kam dasjenige Wesen, welches den Gedanken, wenn sich diese Gedanken erfüllten mit ihm, wiederum diese Kraft geben konnte, dasjenige Wesen, welches sagen konnte: „Ich bin das Wort“, – und das ist der Christus.“ (GA.265, S. 248).

Christus brachte das Leben-Licht in die Wärme der menschlichen Gefühle, in das von Liebe erwärmte Menschenherz, das fähig ist, sich für moralische Ziele zu

begeistern. So vereint sich im zum Selbstbewusstsein gelangten Menschen das Wirken der drei Göttlichen Hypostasen. Das weitere Schicksal des Menschen beginnen nun die Ziele zu prägen, die er sich selbständig gesetzt hat. Ihre Freiheit sowie ihr Erhabener, mit der Existenz der höheren Welt übereinstimmender Charakter bilden sich in dem Maße heraus, wie der Mensch einen vierten „Leib“ entwickelt, den Ich-Leib, in dem die drei niedrigeren, behilfsmäßigen Leiber auf höherer Stufe wiedergeboren werden müssen: der physische Leib, der Ätherleib sowie der Astralleib.

Auf dem Weg zu diesem Ziel erforscht ein echter Alchimist, der sich in unserer Zeit der *direkten* Umgestaltung der Substanz der Seele (d.h. nicht durch äußere kulturelle Arbeit) widmet, die Frage, wie man ein richtiges Verhältnis zu den vier Arten von Feuer finden kann, die im viergliedrigen Menschen wurzeln: im Ich und in den Hüllen, in den „Kindern des Ich“. „Diese müssen im ‘Feuer des Geistes verbrannt werden’, damit sie das vierfache philosophische Feuer werden können in der Vulkanperiode (Äon; d.Verf.). Wir müssen ‘Feuer zu Feuer fügen’; das Feuer der niederen Leidenschaft muss geläutert werden durch die Vereinigung mit dem höheren, spirituellen Feuer.“ (GA.266/1, S. 342.)

Das Durchschreiten dieses Weges hängt davon ab, welche Entscheidungen wir treffen. Die Entscheidungen selbst aber hängen von unserer Fähigkeit zum reinen Denken ab, von unserer Fähigkeit, mit dem niedrigeren „ich“ im reinen Element des Denkens zu verweilen. Dies ist uns in um so größerem Maße gegeben, je weniger unser Blut durch die Flamme der Begierden erregt wird, die das Nervensystem unnötig schwächen. Das Durchleuchten der Begierden steht in Verbindung mit dem Überwiegen der Sympathie über die Antipathie in uns und mit der Fähigkeit, sich mit den Wahrnehmungen der Sinne zu identifizieren. Schließlich vereinen wir die Erfahrung der reinen Wahrnehmungen mit dem reinen Denken in der Substanz des Gedankens, und dann erfolgt eine Berührung mit der kosmischen Intelligenz im Element des Gedankenäthers. Unsere Entscheide werden in diesem Fall frei, durch die intuitive Wahrnehmung bedingt. Versuchen wir die Etappen des erwähnten Weges in Form einer Tabelle darzustellen.

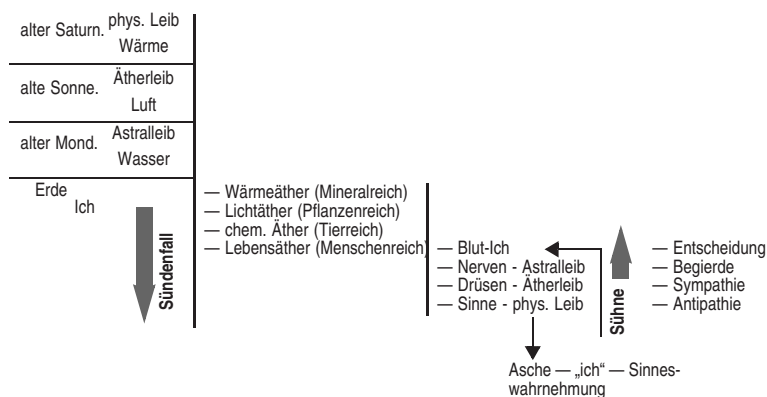


Tabelle 9

(Der Weg der Sühne verläuft bewusst; darum werden zuerst die Sympathien und Antipathien unter Kontrolle genommen, dann werden die Begierden geläutert. Der Prozess des Sündenfalls verlief in umgekehrter Reihenfolge und unbewusst. Der „Entschluss“ Evas und Adams ist der Beginn des Prozesses der evolutionären „Absonderung“. Der individuelle Entschluss im „ich“ ist eine sittliche Intuition.)

Wie man aus der Tabelle ersehen kann, bewahren die Naturreiche die direkte Reihenfolge der Evolution im irdischen Äon. In ihrer Reihe entsteht das Menschenreich zuletzt. Dies bedeutet, dass der Mensch als letzter in die vierte Globe der vierten Runde niedersteigt, und dies geschieht in der Lemurischen Wurzelrasse. Bemerken wir beiläufig, dass es hier um den Niederstieg des Menschen und nicht etwa um seine Geburt geht, da der ganze ursprüngliche ätherisch-astrale planetarische „Urnebel“ noch vor seinem Übergang in den sinnlich-physischen Zustand die kosmische menschliche Bildung darstellte, den Menschen, so wie er sich im Verlauf der ersten drei Äonen entwickelt hatte. Ehe er in den ätherisch-physischen Zustand niederstieg, vollzog sich in ihm ein gigantischer Prozess der Absonderung: aus seinem Wesen löste sich alles los, was in der Entwicklung zurückgeblieben war – „zu schwer geworden war“, um es bildlich auszudrücken –, und darum zuerst den Drang zum Herausfallen aus der Welt des Geistes empfand. All dies wurde dann zu den Naturreichen. Die Menschheit (oder der Allmensch – Adam-Kadmon) musste, sagt Rudolf Steiner, all dies ausscheiden, damit in der individuellen Verkörperung kein allgemeiner, sondern ein konkreter Mensch ein selbständiges Gefühl des irdischen Seins erarbeiten kann.

Nachdem der Mensch das ausgesondert hatte, was auf der Erde zur Pflanzen- und Tierwelt wurde (die Mineralien sind versteinerte Pflanzen), konnte er in seiner irdischen Verkörperung zum *wollenden* Wesen werden. Wären diese Reiche in ihm verblieben, so hätten sie den Willen des Menschen in sich aufgenommen – den Willen des Vaters, der wie schon zuvor zu einem rein *natürlichen* Werden geführt hätte. Nach ihrer Loslösung nahm der Wille im Menschen *seelischen* Charakter an. Man kann sagen, dass der Mensch in den Naturreichen den schöpferischen Göttlichen Willen objektiviert hat und dadurch in ihm ein eigener Wille aufkeimte. Doch der Prozess der Absonderung ging weiter; die Naturreiche mineralisierten sich, die Verbrennung nahm physischen Charakter an, und der Mensch gewann im Kosmos auch als denkendes Wesen eine eigenständige Stellung.

4. Das System „Mensch – Welt“

Die Gesamtheit der vier alchemistischen Elemente stellt eine Einheit dar und bildet deshalb ein stabiles System. Jedes System umfasst außer den Elementen auch deren Verbindungen. Im gegebenen Fall handelt es sich bei diesen Verbindungen um drei *alchemistische Prozesse*. Der erste davon entstand im Äon der Sonne und wird „sulfurisch“ genannt. In jenem Äon verdichtete sich, wie wir uns erinnern, die wärmehafte Stofflichkeit des Saturns zu einem Luftzustand. „Auf dem Saturn“, so

Rudolf Steiner, „war das Wärme-Feuelement ein Element für sich, ein feiner materieller Zustand, von dem wir uns keine physikalische Vorstellung machen können, feiner als Gas und Luft, ein Zustand wie heute die Wärme unseres Blutes“ (GA.266/ I. S. 349). Dies war die erste Erscheinung des Andersseins, dessen Wesen ihm transzendent blieb, und deshalb trifft keine Definition der modernen Physik auf es zu. Man kann es als erste Offenbarung des Ich-Willens im neuen Evolutionszyklus bezeichnen. Der Ich-Wille offenbart sich dadurch erstmals als in sich geteiltes Absolutum: Als Absolutum-in-sich und als Absolutum-für-sich. Das zweite, das dem ersten wesensgleich ist, ist nichtsdestoweniger ein anderes: Das Atma, der Geistesmensch, der gottgleiche Mensch des künftigen Vulkan-Äons, der, wie das Absolutum-in-sich, lediglich im Ich-Leib existieren wird. Und zwischen diesem Anfangs- und diesem Schlusszustand unseres Zyklus entsteht das *Verhältnis* als Phänomen, als Element. Als sich der einheitliche Gott in drei Hypostasen innerhalb des Seienden offenbarte, war dort die Beziehungsgrundlage zwischen Vater und Geist der Sohn. In der neuen Offenbarung erhellte die Wärme als Beziehungsgrundlage zwischen Vater und Geist die Orientierung des Ich-Willens auf die Schöpfung: Die Liebe Gottes zu der von Ihm geplanten Schöpfung, die mit dem Willen identisch ist.

In vollkommener, reinerer Form erleben wir jene Wärme nicht im Blut, sondern in der Seele, wenn diese im erhabenen Zustand der Liebe zum nächsten verweilt. Doch könnte die seelische Wärme im Menschen auch ohne die Wärme des Bluts entstehen. Diese letztere hat im Äon der alten Sonne begonnen, zum inneren Zustand des Menschen zu werden. *Damals wurde der Wärmeäther der Wärme dem Feuer nicht transzendent, sondern innerlich eigen.* Der Mensch erhielt den Keim eines eigenen Ätherleibes. „Die geistigen Wesenheiten wirken (damals) durch die Astralatmosphäre der Sonne ein auf den Ätherleib, entzünden ihn und bringen ihn so zum Leuchten. Diesen Prozess nennt man den sulphurischen Prozess.“ (Ebenda, S. 328.) Er vereint das Element der Wärme mit einem neuen Element, der Luft, welcher der Lichtäther eigen ist. Das verborgene Feuer des Saturn geht ins Anderssein ein, und die Beziehungsgrundlage nimmt einen komplizierteren und materialisierteren Charakter an. Im Menschen bilden sich zu diesem Zeitpunkt die Keime der Drüsen heraus. Er beginnt einen Austausch mit seiner Umwelt zu pflegen, der gleichzeitig an die Prozesse der Wahrnehmung, des Atmens und der Ernährung erinnert.

Der Prozess des „Brennens“ rief in der alten Sonne lediglich Verwandlungen sowie Vergeistigung hervor. Im Menschen schuf er damals die Voraussetzungen zur Entstehung des *Gefühlslebens*. Im Äon der Erde schuf das Brennen als *an der Grenze* zwischen Geist und Materie stehender Prozess die für die Entstehung des *Denkens* unabdingbare Grundlage. Als Ergebnis der Verbrennung begann sich Asche abzusondern. So bildete das Materielle *ein Tätigkeitsfeld* für das Geistige heraus. Die Asche ist nämlich kein Bodensatz. Sie ist ein Produkt der *Absonderung*, die sich beim Verbrennungsprozess einstellt. Wie der Mensch beim Prozess des Stoffwechsels die Materie abstößt, deren Aufgabe lediglich darin besteht, den Ätherleib zur Entfaltung seiner eigenen Kräfte zu veranlassen, so entwickelt auch das geistige

Weltall makrokosmisch in den Maßstäben des materiellen Weltalls seine Tätigkeit, zu der die Materie den Anstoß gibt. Dies drückt sich im Brennen aus.

Die Asche (sie wirkt als Katalysator) ist notwendig, damit sich das Welten-Geistige im individuellen Geistigen offenbaren kann – als Denken. So vollzieht sich der alte Sulphur-Prozess im Menschen auf neue Art, diesmal unter irdischen Bedingungen, wo der Schwefel das mineralische Äquivalent zur Wärme darstellt.

Im Äon des Mondes entstand ein zweiter Prozess, der „merkurial“ genannt wird. Er entspricht jener Entwicklungsstufe, auf welcher der Göttliche *Gedanke* bei seinem Streben ins Anderssein sich als *Klang* offenbart. Dann verdichtet sich die Luft zum Zustand des *Wassers*. Der merkuriale Prozess schafft die Grundlage für die Vielfalt der Lebensformen und ihre Vermehrung. Die Entwicklung wird um das *weibliche Prinzip* bereichert. Es bilden sich drei Naturreiche: das mineralisch-pflanzliche, das pflanzlich-tierische sowie das tierisch-menschliche.

Rudolf Steiner sagt, im Äon des Saturn sei in Form der Wärme die Veranlagung zur Bildung der Körperlichkeit aufgetreten; im Äon der Sonne aber „verdichteten sie [die Wärme] sich zu Luft... während der Mondperiode, erzeugen die innere Hitze des Planeten einerseits und die Kälte des äußeren kosmischen Raumes andererseits die Feuchtigkeit; und wir haben da die Stufe des Wassers, während welcher die Anlage zum Körper sich bis zum Wasser verdichtet. Diese Tätigkeit ist jedoch negativer Art...“ (Ebenda, S. 330.) So beginnt im Äon des Mondes aufgrund der Entwicklung des weiblichen Prinzips der Gegensatz heranzureifen, den man im weitesten Sinne als Gegensatz zwischen Geist und Materie bezeichnet, aber auch als Polarität von Erde und Himmel. Der „Himmel“ des alten Mondes beginnt als schöpferischer Geist – „Pneuma“ – dem Anderssein Form zu geben, tritt dann auf dessen Seite über und wird zur Weisheit, die durch die Naturgesetze schafft. „Das weibliche Leben“, sagt Rudolf Steiner, „ist das Phantasieleben des Universums“ (GA.323, 7.1.1921) ins Materielle übertragen. Die „Phantasie des Universums“ traf im sich verdichtenden Stoff des Mondäons auf Widerstand. Dies waren physische Kräfte, die zur Materialisierung führten. Konkreter gesagt, das Element des „Wassers“ war das Weibliche des Mondes; das als Klang aus dem Kosmos Kommende war der chemische Äther. Durch ihre gegenseitige Beeinflussung entstand der „Mercur-Prozess“.

Im Äon der Erde erhielt das männliche Prinzip, der positive Pol, den diesseitigen Ausdruck. Das männliche Leben, setzt Rudolf Steiner fort, ist dasjenige, was die „Konturen“ des „unbestimmten Lebens“ bildet. (Ebenda). Auf der Erde gelangten Formbildung, Weisheit und Befruchtung-Geist zu einer Einheit. Dies geschah so, dass durch die gemeinsame Tätigkeit des Feuers und des Wassers, der Hitze und der Feuchtigkeit, ein Prozess der *Kristallisierung* einsetzte; in ihm erwerben Wille, Gefühl und Gedanke der Götter ihre vollendete Form. In dieser aber stirbt die Phantasie des Universums, da das weibliche Prinzip des alten Mondes auf der Erde *die Materie des „Salzes“* zur Bildung bringt. Die Weisheit des Kosmos wirkt auf der Erde im Weiblichen in Form der Naturgesetze, der Tendenz zur gesetzmäßigen und

monotonen Formbildung (solcher Art sind die Gesetze der Vererbung). (Idealer Ausdruck dieser Weisheit ist auch die Welt der Kristalle.)

Dem steht das männliche, positive Prinzip entgegen, das die Kraft der Metamorphose sowie die Kraft der Individualisierung in die Formbildung hineinbringt. Mit anderen Worten, die hierarchische, individualisierende Tätigkeit des Geistes im männlichen Prinzip ging in die irdischen Beziehungen über. Die Weisheit und der Geist des Kosmos wurden der irdischen Entwicklung immanent, was auch seinen Ausdruck im *Salzprozess* fand: im Prozess der abwechselnden Kristallisierung (Formbildung) und Auflösung (Umformung).

Auf der Erde gelangte das aus vier Elementen gebildete „Viereck“ der Form zu seiner Vollendung, und es begann das Werden eines „Fünfecks“, was in den weltweiten Beziehungen zur Makrometamorphose führt. Was das „Viereck“ in die künftige Entwicklung hinausführt, ist der Prozess der Auflösung. Das „Salz“ wird in der Alchimie nicht nur als Stoff aufgefasst, sondern auch als Prozess der Kristallisierung und Auflösung, der auf einem Spannungsfeld zwischen dem Lebensäther und den physischen Kräften des Sterbens der Materie verläuft, d.h. auf dem Feld des an seine Grenze gelangten Widerspruchs zwischen Leben und Tod. Ernst Marti charakterisiert diesen Widerspruch in seinem bemerkenswerten Buch „Das Ätherische“ wie folgt: Der harte, materielle Körper, schreibt er, sei undurchdringlich, und unter normalen Bedingungen halte er seinen materiellen Bestand in sich fest. Der Lebensäther hingegen besitze die Fähigkeit, zu assimilieren und auszusondern. Aus diesem Grund plastiziere er, indem er von außen nach innen wirke, die organischen Formen in den drei Dimensionen des Raums. „Er polarisiert nach der Befruchtung das Ei in den sog. vegetativen und animalischen Pol und schafft dadurch die Bedingungen für oben und unten.“ Dank seiner Tätigkeit strebt die Pflanze zum Himmel, nimmt das Tier eine waagrechte und der Mensch eine senkrechte Position ein. Der Lebensäther schafft Ganzheiten, wirkt heilend, wenn beispielsweise die von ihm durchdrungene Ganzheit des Körpers durch eine Verwundung gestört ist. „Das vom Lebensäther geschaffene Ganze – allgemein ein *Organismus* genannt – ist wesenhaft ein *Individuum, ein Unteilbares.*“¹⁴⁹⁾ Dieser Äther ist somit auch das systembildende Prinzip im ganzheitlichen Phänomen der vier Ätherarten und in den Lebensphänomenen, in den Organismen.

Das Element „Erde“ drückt im Gegensatz zum Lebensäther jenen endgültigen Aggregatzustand des Stoffs aus, dessen Verlust dazu führt, dass ein Stoff zerfällt, sich spaltet. Die physischen (unterphysischen) Kräfte der Energie, die dem Lebensäther entgegenstehen, töten die Materie, was seinen Ausdruck in der Radioaktivität findet. In ihr wirkt der Antipode des Lebensäthers, der „gefallene“ Lebensäther, wie ihn Rudolf Steiner nennt.

Die Prozesse der Kristallisierung, der Auflösung, der Absonderung und der Aschebildung erreichen im Menschen ihren Höhepunkt, wenn er wahrnimmt und denkt. So wirkt seine ihrem geistigen Wesen nach einheitliche, männlich-weibliche Natur. Im Lauf der Evolution wurde er so, als im Äon der Erde „der negative, weib-

liche Pol der [menschlichen] Wesenheit der Mondperiode eine Ergänzung durch das Männliche oder Positive [gefunden hat]. Das, was die *Verbrennung* der Sonnenperiode, die *Tätigkeit* der Mondperiode und *Kristallisation* der ersten Hälfte der Erdenperiode erreicht haben, das begann 'der Mensch', die Menschheit, der bewusste Denker, wieder aufzulösen, damit die Evolution weiterschreiten konnte. Das bedeutet, dass das Kristallisationsprinzip gehemmt wird durch das Prinzip der Auflösung. Das ist das Prinzip der Entwicklung, der Erlösung aus dem Kerker der Materie.“ (GA.266/1, S. 331.) Solcher Art ist das Wesen des alchimistischen Salzprozesses.

In einem anderen Vortrag sagt Rudolf Steiner: „Durch den Verbrennungsprozess, dadurch, dass sich Asche niederschlug, kam der Geist auf die Erde. Dadurch, dass sich Salz niederschlug, kam die Weisheit auf die Erde. Beides muss wieder von den Lebenswassern umspült werden.“ (GA.265, S. 248.) In dieser besonderen Konstellation des Menschen, die er in der Weltenevolution innehat, finden wir, dass das ehemalige geistige kosmische männliche befruchtende Prinzip in Widerspruch zu sich selbst geraten ist: Er ist Kain, der das weibliche Prinzip tötet, das lebendige imaginierende Denken, die Phantasie. Dies ist die Art des verstandesmäßigen, abstrakten Denkens. Kain der Denker verleiht dem Prozess des Denkens, der dank der Wahrnehmung aufgekeimt ist, eine Form, doch dabei stirbt die Materie in den Nerven ab. Die Kristallisierung, durch die der Denkprozess im Blut begleitet wird, verleiht der Existenz des Geistes im Menschen ebenfalls nur verstandesmäßige Form.

Kain kann lediglich die anschauende Kraft des Denkens retten, verwandeln, die ihn mit dem Menschen des Gefühls und des Bluts ("des Wassers") vereint, das von der Flamme der Begierden gereinigt ist. Dann entsteht die Fähigkeit der reinen Wahrnehmung, der Identifizierung in der Liebe mit dem Objekt der Wahrnehmung auch in dem Fall, dass dieses rein ideell und von intelligibler Natur ist, d.h. aus der Welt der Gedankenwesen stammt: „Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan.“ (Goethe.)

* * *

Die Menschheit ist zu einem entscheidenden Moment der Evolution vorgestoßen. Ihr weiteres Geschick wird davon abhängen, ob sie den Weg der Substanz, der Auflösung beschreitet, oder den Weg des „Stoffs“, des Herausfallens in den Welten-Bodensatz, des Herausfallens aus der Evolution, den Weg der „Erstarrung“ in den unbeweglichen Formen des abstrakten Geistes.

In diesem Schlüsselmoment muss der individuelle Mensch unbedingt verstehen, was dies bedeutet: Das Kreuz der Evolution auf sich nehmen, das Salz und die Asche mit dem Wasser des Lebens „reinwaschen“ – mit dem bewusstgewordenen Gefühl, dem Gedankensinn, der idealen Wahrnehmung.

Die Begierdenglut, die von der Schlange im Paradies seinem Blut eingepägt wurde, muss der Mensch auf dem Weg der Überwindung des engen Egoismus und der Selbstsucht reinigen, die ihn ahrimanisch in den Punkt des Nichts zusammen-

drücken. Sie muss man zum Opfer bringen, aufheben. Und nachdem der Mensch in ihnen „gestorben“ ist, muss er aus der „Asche“ der Abstraktion in neuem Denken wiedergeboren werden, das wie das Wasser beweglich, spirituell und zum Hervorbringen des Seins und seiner Metamorphosierung fähig ist.

Die siebengliedrige Metamorphose des Denkens dient als Mittel der praktischen Lösung dieser Aufgaben. Hinter ihr steht der kolossale Evolutionsprozess, vor ihr – die große Zukunft. Davon spricht Rudolf Steiner in den zuvor zitierten esoterischen Vorträgen des Jahres 1908, wo er ein vollständiges alchemistisches Bild des Menschen zeichnet: „Nun entsteht aus den reinen Erdenkräften das Männliche. Und im Zusammenwirken des Männlichen und Weiblichen kann erst der Erdenmensch entstehen.“ Ihn bildet das Viereck der Elemente, und über ihn herrscht das Dreieck, das „alles, indem es erkennend wiederum rückläufig durchlebt wird, wieder auflösen, das heißt der Vergeistigung zuführen wird [bis] zum Punkt, dem Ich im Menschen, das durch das Zusammenwirken von männlich und weiblich Geistigem den reinen Menschen, den Adam-Kadmon, darstellt. Der führt aus die Verbrennung, Beweglichkeit, Auflösung, das heißt die Schwefel-Prozesse der Sonnenzeit, die Quecksilber-Merkurial-Prozesse der Mondenzeit, die Auflösung-Salzbildungs-Prozesse des Erdenzustandes, und wiederholt im Aufwärtsschreiten diese Prozesse. Und darin besteht zugleich das Erbauen, das Erbilden der zukünftigen planetarischen Zustände: Jupiter, Venus, Vulkan. Die könnten nicht entstehen, wenn nicht der Mensch mitarbeiten, mitschaffen würde am Götterwerke.“ (GA.266/1, S. 336 f.)

Selbst bei Rudolf Steiner trifft man nicht allzu viele solche methodologisch umfangreiche, allumfassende Formeln wie diese. Vor uns enthüllt wird ein gigantisches Bild der Entwicklung, in dem der Allmensch, der in sich die Resultate der Evolution der drei ersten Äonen vereinigt hat, den Grundstein zum vierten legt. Er – Adam-Kadmon, ein einheitliches, geistig offenbartes männlich-weibliches Geschöpf, war der erste, der aus dem Dunkel des Großen Pralaya heraustrat. Alles begann aus ihm heraus zu existieren, doch er selbst stieg als *letzter* auf die Erde nieder. Er teilte sich (in der Lemurischen Epoche) in zwei Geschlechter, um die natürliche Erzeugung von der geistigen abzusondern; er differenzierte sich in eine Menge menschlicher Wesen, wurde denkend und wahrnehmend und gelangt, sich so in einzelnen Menschen realisierend, zur Fülle seines Wesens im einzelnen Ich.

Die von uns zitierte Formel erhellt Rudolf Steiner mittels zweier Zeichnungen. Die eine von ihnen ist uns bereits bekannt; unsere Arbeit mit ihr haben wir auf den Abbildungen 54 und 81 dargestellt. Das von Rudolf Steiner Gegebene zeigt uns noch einen anderen Aspekt

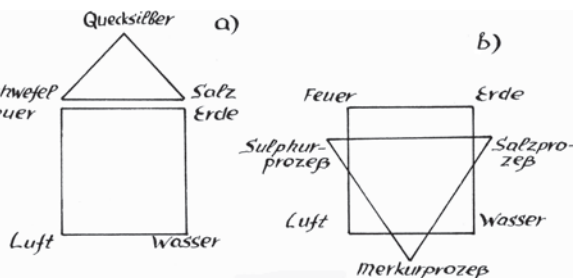


Abbildung 121

Nachdem wir die neue Lemniskate mit einer Reihe zusätzlicher Merkmale versehen haben, erhalten wir ein Bild der Einheit von Mensch, Natur und Evolution. Solcher Art ist zugleich die alchemistische Urphänomenologie des organischen Denkens. In ihm gelangt, wie wir jetzt sehen, das viergliedrige Wesen des Menschen zu seinem Höhepunkt, das sich in vier Elementen ausdrückt: In vier verkörperten schöpferischen Göttlichen Gedanken. Im weiteren eröffnet sich uns auch der rein physiologische Aspekt des Denkens, eine Art von „Organologie“ des Denkens, aber auch ein neuer Blick auf das Wesen dynamischer, umgestaltender Elemente im siebengliedrigen Zyklus des Denkens, d. h. der Element 2, 4 und 6. Ihre urphänomenale Grundlage wird durch die Gesamtheit dreier Planeten des Sonnensystems gebildet: Erde, Mond und Sonne. Solcherart fundamental wurde in uns jenes dynamische Prinzip des denkenden Geistes geschaffen, das in der vierten Kulturepoche die Dialektik erzeugte und von nun an den denkenden Geist zum Anschauen der kosmischen Intelligenz emporführt.

Es würde ungeheuer viel Zeit erfordern, alle Aspekte der alchemistischen Lemniskate zu enthüllen und zu deuten; deshalb sind wir gezwungen, uns auf eine Betrachtung jenes Teils von ihnen zu beschränken, der in erster Linie für uns notwendig ist. Wenn die Lemniskate bereits gefunden ist, stellt sie eine offene Tür zu einer breiten Sphäre der Erkenntnis dar – vor allem jener des dreieinigen Wesens des Menschen, das durch die Gesamtheit der drei erwähnten Planeten bedingt ist. In ihnen ist das Urbild des Menschen als Mikrokosmos enthalten: Das Herz ist der Mikrokosmos der Sonne, die Lungen der Mikrokosmos der Erde, das Hirn der Mikrokosmos des Mondes. Alle drei Systeme finden ihren Ausdruck im großen und kleinen Blutkreislauf (vgl. GA.286, S. 58). Dies alles besitzt fundamentale Bedeutung für das Verständnis der Natur des Denkens, Fühlens und Wollens – des seelisch-geistigen Lebens des Menschen.

Rudolf Steiner weist auf noch eine planetarische Urphänomenologie hin, deren Wirken sich im Menschen des Kopfs, des Rhythmus sowie der Gliedmaßen offenbart. Entsprechend ihr ist „die Wechselwirkung von Sonne und Mond mit der Erde – zugeordnet dem oberen menschlichen System (Kopf-Nerven-System; d.Verf.). Die Wechselwirkung von Sonne und Erde – zugeordnet dem mittleren menschlichen System und dem Tiersystem. Die Wechselwirkung Mond-Erde – zugeordnet dem unteren menschlichen System und dem Pflanzensystem. Die Wechselwirkung Erde-Weltsphäre – zugeordnet dem ganzen Menschen und dem mineralischen System (das höhere Ich, System der ‘Anschauung’; d.Verf.).“ (B. 104, S. 72.)

Alle diese Aspekte finden wir in der neuen Lemniskate. Folglich wirken sie in unserem Denken. Vom mondenhaften Hirnprinzip erhält der Mensch den Prozess des Absterbens der Materie in sich. Dies ist in gewissem Sinne das Erbe des weiblichen Prinzips des alten Mondes. In der dialektischen Negation unter den Bedingungen des irdischen Äons – im Salzprozess (Auflösung– Kristallisierung) – stehen sich das weibliche und das männliche Prinzip gegenüber. Die Philosophische Kris-

tallisierung und Auflösung erzeugen die Möglichkeit einer Synthese zwischen ihnen.

Die ganze Geschichte der Philosophie ist die Gesamtheit der je gezogenen Schlussfolgerungen – der Produkte des Denkprozesses; sie alle haben sich aus diesem in Gestalt einer bestimmten Zahl von Weltanschauungen *abgesondert*. Doch der Denkprozess geht weiter. Bleibt er abstrakt, so kehrt der Mensch immer und immer wieder in die Sphäre des Mondes-Gehirns zurück, und der Sulphur-Prozess führt lediglich zur Aschenbildung. So korrumpiert das männliche Prinzip das Kainsprinzip in sich; dann wird die Erlösung unmöglich. Die abstrakten Denkformen müssen sich mit dem „Ewig-Weiblichen“, mit der Phantasie „reinwaschen“ und so in die Sphäre des Mondes-Gehirns in Form des Merkur-Prozesses aufsteigen. Dann setzt das intellektuelle Anschauen ein. Es führt uns in der Sphäre des lebendigen Denkens in den Lebensäther, wo sich durch die Wirkung des Lichtäthers die Denkformen in ihrer unmittelbaren Realität enthüllen. Solchen Gedanken entspricht der Sulphur-Prozess in seinem reinen, *sonnenhaften* Wesen. Das Kainsprinzip wird durch das Ich-Feuer des ätherisierten Blutes verwandelt. Dann hört Kain, bildhaft gesprochen, auf, Abel zu töten, Adam versöhnt sich mit Eva, die ihn in die Versuchung der Erkenntnis geführt hat. Das Ich-Feuer der universalen Verwandlung, das die Materie verbrennt, verwandelt die Kohle in den „Diamanten“ des Geistesmenschen. Indem er in der siebengliedrigen Logik des organischen Denkens wirkt, schafft dieser Prozess den „Stein der Weisen“ – den Leib der Auferstehung.

* * *

Wir haben vorher auf einen Vortrag Rudolf Steiners verwiesen, in dem er bei der Erklärung des Charakters der Einheit von Mensch und Welt zwei Zeichnungen anführt. Eine davon haben wir bereits betrachtet; jetzt wollen wir uns der zweiten zuwenden und sie in Beziehung nicht mit der Lemniskate, sondern mit der Schale der Weltevolution bringen (siehe des weiteren Abb. 123).

Das Äon der Erde brachte den Menschen in Verbindung mit dem Mineralreich. Im Denken hat sich der Mensch mit der ganzen Weltensphäre vereint. Dies ist denn auch die Ausgangskonstellation für den Prozess der Erlösung, für die Wiedergeburt des Allmenschen Adam-Kadmon. Beim Übergang vom begrifflichen zum anschauenden Denken stellen wir in uns auf individueller Grundlage die frühere Einheit des Männlichen und des Weiblichen bis zum Grad eines harmonischen Gleichgewichts der in unserem Blut ablaufenden Kristallisierungs- und Auflösungsprozesse wieder her. Des weiteren läuft die Aufgabe darauf hinaus, mit der Erschaffung einer elementaren Welt eigener Gedankenwesen zu beginnen, nachdem man sich der Sphäre der Erinnerungsvorstellungen als im Ätherleib wurzelnd bewusst geworden ist, der kraft des lebendigen Denkens die *Vierheit* seiner Ätherarten zu einer *Siebenheit* entfalten muss, was durch seine Entwicklung in den drei kommenden Äonen vorausbestimmt ist. Zuerst muss auf diesem Weg in die Zukunft der Gedankenäther er-

zeugt werden, der aus vom Menschen selbst geschaffenen intelligiblen Wesen besteht. Die Herausarbeitung dieses Äthers erfordert eine Veränderung der Qualität des Denkens.

Im reinen Denken steht dem menschlichen „ich“ (anfänglich dem niedrigeren und personenbezogenen) als Welt des Andersseins die Welt seiner abstrakten Gedanken entgegen. Wir fassen den Entschluss, die Qualität dieses Gegensatzes zu verändern, indem wir uns als „ich“ aufheben (dies erfolgt beim Übergang vom dritten zum vierten Element der Lemniskate des Denkens) und so gewissermaßen aus dem individuellen „Manvantara“ austreten. Damit dieser unser Entschluss den Weltengesetzen der Entwicklung entspricht (was uns den Weg in die Zukunft öffnet), muss er frei von allem sein, was das begriffliche Denken bedingt.

So erreichen wir bewusst ein Verhältnis zum Lebensäther, den man (als systembildendes Prinzip) ins Zentrum des Dreiecks der drei anderen Ätherarten stellen kann. Er führt sie tatsächlich zu einer Einheit zusammen.

Die vollkommenen (höheren) Organismen, die durch das Prana geschaffen werden, bergen in sich vier Ätherarten. Doch wenn das organische System auf die Stufe der geistigen Individualisierung emporsteigt, spielt der Lebensäther eine besondere Rolle: er entfaltet die Vierheit zu einer Siebenheit der individuellen geistigen Evolution, welche an Stelle der gattungsmäßigen Evolution tritt.

Der gesamte Inhalt der menschlichen Erkenntnis, sozusagen alle Arten und Unterarten von Weltanschauungen, wie sie vom Kosmos im Menschen bedingt werden, bilden etwas, das noch einem Naturreich gleicht: eine besondere Form vom „Festland“ kommender Welten, *ein Menschenreich im eigentlichen Sinne des Wortes, d.h. ein vom Menschen selbst geschaffenes*. Auf Seiten des lebendigen Geistes entspricht ihm der Lebensäther der menschlichen Vorstellungen.

Die materielle Erscheinung des Elementes „Erde“ zerfällt. Die Materie des Denkens ist die Welt der Schatten. Doch diese Schatten sind fähig, dem menschlichen unbewussten Willen einen solchen Impuls zu verleihen, dass er zum Willen im Denken wird. Dadurch entsteht noch ein weiterer Prozess – das Anschauen. In ihm gelangen der männliche und der weibliche Pol geistig zur Synthese, wobei sie der zukünftigen auch organischen Wiedervereinigung der Geschlechter zu einem einheitlichen Menschenwesen vorgreifen (dessen leibliche Beschaffenheit freilich feiner als die des heutigen Menschen sein wird).¹⁵⁰⁾ Der in vieler Hinsicht differenzierte Mensch der Gegenwart tritt somit während der nächsten Entwicklungsstufe (die bereits eingesetzt hat) in einen Prozess der Integration ein, welcher ihn dereinst zum Sein in einem einzigen Ich-Leib führen wird. Diese künftige Einheit wurzelt bereits im eigentlichen menschlichen Reich, in jener *Einheitlichkeit* seiner Substanz, die sich in der Materie des Denkens enthüllt und sich bis zum höheren Ich erstreckt. Dies zu wissen, ist wichtig für das Verständnis der Freiheit als Ich-Phänomen, das voll und ganz auf sich selbst beruht.

Wenn wir die hier angestellten Betrachtungen resümieren, gelangen wir zu einem einheitlichen Bild des Systems „Mensch-Welt“. Den Hauptteil davon erörtert

Rudolf Steiner in einer seiner Vorlesungen an. Wir werden eine logisch wohlfundierte Ergänzung dazu darlegen, in der sich uns der folgende (fünfte) evolutionäre Schritt des Menschen enthüllt (Abb. 123).

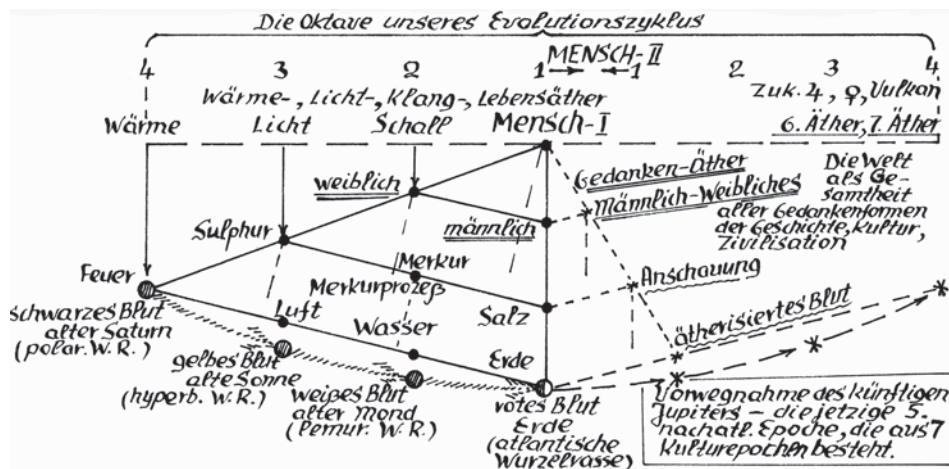


Abbildung 123 (Entspricht GA. 266/1, S. 339)

Im Zusammenhang mit dieser neuen Abbildung ist der Hinweis darauf interessant, dass sie an die von uns noch in der Einleitung präsentierte Abb. 2 gemahnt, woraus zu schließen ist, dass gerade das System „Mensch – Welt“ den anthropomorphen Charakter alles menschlichen Suchens bedingt. Das System, das der Mensch darstellt, macht die methodologische Zielsetzung der Naturwissenschaft offensichtlich, die sie in erster Linie aus dem Grund nicht verwirklichen kann, dass sie den Menschen verliert – das hauptsächlich systembildende Prinzip, das die Elemente und ihre Verbindungen zur Einheit führt. Diese Verbindungen sind Prozesse, welche die Hierarchie der Zustände der Systemelemente bedingen, die sich als Ergebnis der Involution des Ich-Bewusstseins materialisieren und je nach Stand seiner individueller Evolution vergeistigen.

Die auf Abbildung 123 erzielte Systematisierung erlaubt es uns, die Elemente der zu betrachtenden Einheit tiefer zu begreifen. So wird es beispielsweise völlig offenkundig, dass der Sulphur-Prozess, der aus der Vereinigung von Feuer und Luft entsteht, in höherem Sinne, als *Gesetzmäßigkeit* der Entwicklung, beim Eintritt in das Äon der Sonne aus dem Großen Pralaya erfolgt. Ähnlicher Art sind auch die anderen Prozesse. *Das Anschauen gehört – obgleich es eine ideale Wahrnehmung ist – ebenfalls dazu; es ist ein Prozess und ein Grundgesetz, das die zweite Hälfte der Entwicklung des Äons der Erde sowie dessen Übergang in den Zustand des künftigen Jupiter bedingt.* Wir werden hier abermals mit der Tatsache konfrontiert, dass Goethe, nachdem er die anschauende Urteilskraft begriffen und in sich entwickelt hatte, die Hauptaufgabe des Menschen und des ganzen Äons gelöst hatte

(selbstverständlich nur vorläufig)! Und wir verstehen sehr gut, weshalb Rudolf Steiner sich, als er seine Methodologie zu entwickeln begann, auf Goethe stützte.

Doch kehren wir zu unserem System zurück. Das männliche und das weibliche Prinzip sind in ihm Verbindungen einer höheren Art als die Prozesse – sie sind personalisierte *Verbindungen von Verbindungen*. Ihren Anfang nehmen sie ebenfalls im Zustand des Großen Pralaya. Beim Austritt aus diesem teilen sie sich auf. Dabei ist das Weibliche das, was den Sulphur-Prozess *in jedem Menschen* mit dem Merkur-Prozess vereinigt. Wie wir bereits gesehen haben, führte die Formbildung in der Folge zur Kristallisierung und zur Entstehung von „Bodensatz“. Das Männliche muss man sich – wiederum in jedem Menschen – nicht als Fortsetzung der Evolution des Weiblichen vorstellen, sondern als dessen Gegenpol. Die Kristallisierung – Auflösung (den Salzprozess) hält das Männliche im „Merkur-Zustand“ zurück. *Die Synthese des Männlichen und des Weiblichen begründet den Übergang des Salzprozesses in den Prozess des Anschauens*. Dies ist nämlich die Geburtsstunde der menschlichen Freiheit. Für uns ist dies der *Schlüsselmoment*. Er ist dermaßen bedeutend, dass um seinetwillen das Mysterium von Golgatha erfolgte.

Das von uns erzielte System „Mensch – Welt“ trägt evolutionär-zeitlichen Charakter. Es kann dann wesentlich erweitert und konkretisiert werden. Dazu muss man es um eine Dimension bereichern – den Raum des individuellen Geistes, der sich in alle Sphären des Seins des Universums erstreckt, auf alle Ebenen des vierten Lebenszustands (der Runde). Bei unserer Darstellung nehmen wir als Grundlage eine Abbildung, die Rudolf Steiner als Antwort auf Fragen zu seinem Vortrag vom 1. Oktober 1911 (GA.130) angeführt hat, und ergänzen diese um eine Mitteilung, die wir in der esoterischen Stunde vom 14. März 1908 (GA.266/1) finden, wo von der viergliedrigen Struktur der seelischen Tätigkeit des Menschen die Rede ist. „Im Anschauen“, lesen wir dort, „betätigt sich das erdige Prinzip, insofern der Mensch durch seine Sinneswerkzeuge wahrnimmt. Sympathie und Antipathie wirken ein auf das Drüsensystem, auf das wässrige Prinzip. Das Begehren wirkt ein auf sein Nervensystem, und die Entschließungen muss das Ich treffen.“ (S. 346 f.) In einem Wort, vor uns steht das System „Mensch“, das in sich sein biologisches und seelisches Wesen vereint. Es ist in der ätherisch-physischen Globe vorhanden, erstreckt sich jedoch nach oben bis zur ersten Globe, hinter der die Welt des kleinen Pralaya folgt, aber auch nach unten, ins Unternatürliche, wo die höheren Sphären des Seins des Geistes ihre Antipoden haben (Abb. 124). Vor uns liegt so der *gesamte* Raum des Weltalls, und der seelische Mensch erstreckt sich in dessen ganze Höhe und Tiefe, wobei er mit ihm eine Einheit bildet. Dies bedeutet, dass *alles, was in den erwähnten vier Arten seiner seelischen Tätigkeit vorgeht, zugleich als Echo auf den verschiedenen Ebenen des Weltenseins weitergegeben wird*.

Aus den höheren Sphären des Geistes verkörpert sich der Mensch in die Elemente der sinnlichen Existenz. Hinter der Ontogenese seiner Verkörperung schimmert die Phylogenese der objektiven Evolution durch. In ihr kommen die schöpfenden Kräfte von außen. Sie sind der Weltenwille, das Weltengefühl, das Weltenden-

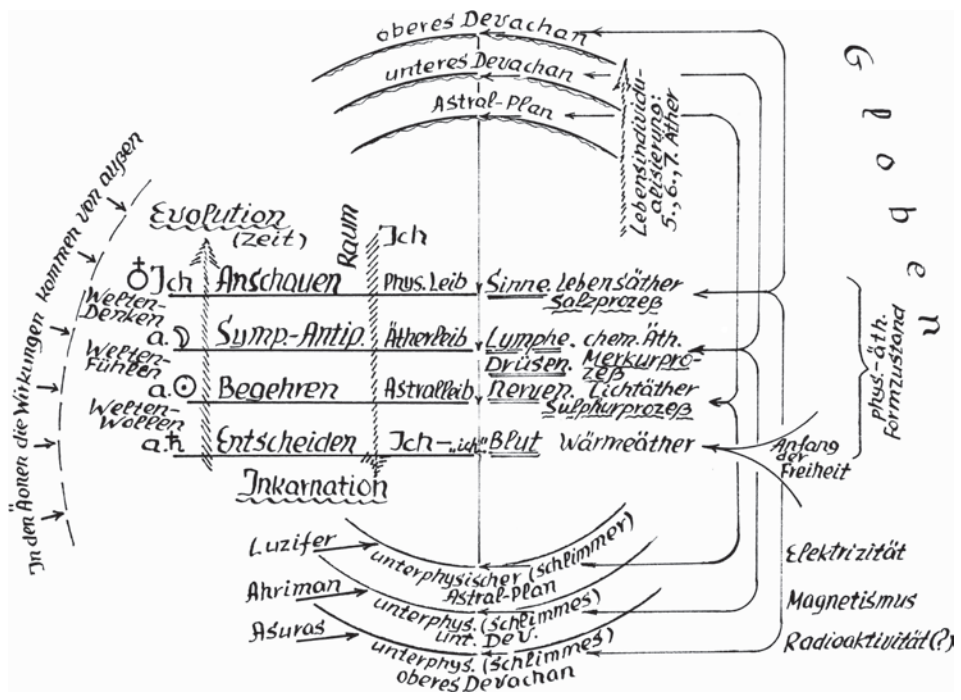


Abbildung 124

ken sowie schließlich das Welten-Ich, mit dem das irdische Äon versehen ist. Auf diesem Wege entwickelt sich der Mensch in seiner dreieinigen Seele nach dem Erreichen des Alters von 21 Jahren, wenn in ihm das niedrigere „ich“ geboren wird, das fähig ist, eine Entscheidung zu treffen. Mit ihm operiert er in der Sphäre der Begierden der Empfindungsseele, der Sympathie-Antipathie der Verstandesseele, und er strebt danach, das anschauende Denken auf den Höhen der Bewusstseinsseele zu erarbeiten, wo an Stelle des niedrigeren „ich“ bereits das höhere Ich zum Vorschein kommt. *)

Auf einem dem Gang der Evolution entgegengesetzten Wege vollzieht sich die individuelle Entwicklung des Menschen im Äon der Erde. Er inkarniert sich im irdischen Leib, indem er aus der Sphäre der Kräfte des Anschauens niedersteigt, welchem sich sein höheres Ich hingibt; dann erwirbt er den eigenen Ätherleib (etwa im Alter von 7 Jahren), den Astralleib (ca. im Alter von 14 Jahren) und schließlich (ungefähr mit 21) das niedrige „ich“; sein höheres Ich, das im Lauf der Verkörperung „erlöscht“ (sich „entfernend“), wird als kleines, aber individuelles „ich“ wiedergeboren.

*) Ausführlicher wird davon in Kapitel XII die Rede sein.

In den unternatürlichen Sphären lauern auf den Menschen große Gefahren. Aus der Abb. ist ersichtlich, in welchen Arten seelischer Tätigkeit der Einfluss luziferischer, ahrimanischer und asurischer Kräfte wurzelt. Objektiv zeigen sie sich in physischen Energien, hinter denen die Tätigkeit der *gefallenen* Ätherarten steht.

So sieht das universale System „Mensch – Welt“ aus. Es entwickelt sich in der Zeit. Bis zur Gegenwart hat es die auf der Abb. gezeigte Form gewonnen. Alle weiteren Welten-Metamorphosen gilt es aus diesem seinem Bilde abzuleiten, wobei man es mit Abb. 123 in Beziehung bringt.

5. Vom Organischen zum Geistigen

Kehren wir nochmals zu Abb. 123 zurück. Um „Den Menschen – II“ zu verstehen, mit dem die Zukunft der Welt beginnt („Homo liber“), muss man „Den Menschen – I“ in der Einheit seines organischen und geistigen Wesens studieren. Das Organische ist die „Ableitung“ vom Höheren Geistigen, die Form seiner Erscheinung. Eine Zwischenstufe zwischen ihnen nimmt das Seelische ein. Auf physisch-organischer Ebene wird das Seelische dadurch vorbereitet, dass der Mensch, indem er auf der Erde geboren wird, sich mit seinem ganzen makrokosmischen Wesen auf die Seite der sinnlichen Welt „umstülpt“, den Kopf sowie das gesamte System der Sinnesorgane als durch die Gesamtheit der Tierkreiskräfte aufgebaut erhält; durch die planetarischen Kräfte werden seine inneren Organe sowie seine Lebensprozesse gebaut; im Herzen bildet die Sonne ihre „Stellvertretung“ heraus.

Das System des Kopfs und der Nerven erfährt das Wirken des kosmischen Denkens. Eine Art dieses Wirkens in seinem universalen Ausdruck dringt in den Menschen bis zum Knochensystem ein und ruft im Organismus eine Tendenz zur Mineralisierung hervor; eine andere Art erscheint im reflektierenden Denken, das im Menschen der Stufe des physisch-mineralischen Seins entspricht. Das planetarische System in uns, oder, wie Rudolf Steiner es in seinem Vorlesungszyklus „Okkulte Physiologie“ nennt, das „makrokosmische Weltsystem als unser inneres Weltsystem“ (GA.128, 27.3.1911), hält die Lebenstätigkeit unseres Organismus, den Stoffwechsel etc. aufrecht. Eine ganz besondere Stellung nehmen in uns das Blut sowie die Herztätigkeit ein. Wie die Sonne, welche im Planetensystem ein Stern ist, offenbart das Herz zusammen mit dem Blutkreislaufsystem in seiner Funktion im Organismus seine Hauptaufgabe sowie seine Bestimmung nicht.

Das Blut ist die einzige Substanz, die (wobei sie sich natürlich verwandelt) alle Äonen des menschlichen Werdens durchläuft. Beim irdischen Menschen bildete sich bei seinem Niederstieg auf die physische Ebene alles aus der Äthersubstanz des Blutes: Nerven, Muskeln, Knochen. Das Blut im Menschen ist sein substantielles, aber auch stoffliches Prinzip, das stets mit dem ich-Wesen in Beziehung steht: anfangs mit dem hierarchischen, dann mit dem menschlichen. Die oben erwähnten „Farben“ des Bluts drücken im Grunde genommen die Stufen der Beherrschung des menschlichen Wesens durch das Ich aus. Von Beginn der irdischen Zeiten an be-

dingte das Ich, das damals noch das einheitliche Ich der Menschheit war, den vollkommen besonderen, menschlichen Charakter all dessen, was wir gewissermaßen als Entsprechungen zu den Naturreichen in uns tragen.

Dank dem Ich und dem Blut erwarb der Mensch eine geschlossene Form, wurde in der Evolution zu einer Art „Staudamm“, wurde zum Wesen in sich, das in Übereinstimmung mit der eigenen Natur fast alles umgestaltet, was materiell und geistig von außen und von innen an es herantritt. Der Austausch zwischen dem Menschen und seiner äußeren Umgebung besaß zu seinem Urbeginn (auf der alten Sonne) den Charakter des Wahrnehmens-Atmens. Alles, was sich seither entwickelt hat, war die Differenzierung des Atmens. Seine größte Form wurde die Ernährung, seine feineren Formen die Sinneswahrnehmungen und das Denken. Dabei – und dies zu begreifen ist besonders wichtig – *wird durch alle Formen des Atmens die Materie widergespiegelt, und es spielen sich Absonderungsprozesse ab*. Sie sind wohlverstanden nicht einheitlicher Art und lassen sich in zwei Gruppen untergliedern, welche die *hauptsächliche Polarität* im Menschen bilden. Rudolf Steiner sagt dazu folgendes: „Das ist eine außerordentlich bedeutungsvolle Tatsache, dass unser Organismus wirklich etwas darstellt wie ein Zusammengehöriges aus zwei Polaritäten: dass sich gleichartige Prozesse einmal so vollziehen, dass sie hereinragen in den Organismus aus dem Makrokosmos und gleichsam im Gröberen sich abspielen, und auf der anderen Seite solche Prozesse, welche als Folgen des bewussten Lebens des Menschen im Feineren vor sich gehen können.“ (GA.128, 27.3.1911.) Eine scharf umrissene Grenze zwischen ihnen gibt es nicht; zwischen ihnen besteht eine enge Wechselbeziehung, doch trotzdem sind sie polarisiert, und nur dadurch wurde das Ich-Bewusstseins-Phänomen möglich.

Der erste, niedrigere Pol dieser Polarität befindet sich auf der größten materiellen Stufe, und dort polarisiert er sich seinerseits nochmals: in den Organen der Verdauung und des Atmens. Hier haben wir es mit zwei Systemen zu tun, die im Menschen durch das Blut in Wechselwirkung treten. Die Ernährung gilt es als eher innerlichen Prozess zu betrachten, das Atmen als äußerlichen. Beim Ernährungsprozess stößt der Organismus, wie Rudolf Steiner mehrfach betont hat, alle äußeren Gegenstände der Ernährung vollständig ab; sie dienen dazu lediglich als Kräfteimpulse, welche den Ätherleib dazu bewegen, aus eigenen Kräften alles für den Lebensprozess Erforderliche hervorzubringen. Die Atmung erzeugt keine solche tiefe Metamorphose des Stoffs, doch auch sie endet mit der Absonderung all dessen, was von außen in den Menschen hereintritt.

Jeder Nährstoff, sagt Rudolf Steiner, hat seinen Rhythmus. Beim Prozess des Stoffwechsels versucht er sich dem menschlichen Rhythmus aufzudrängen, und wenn dergleichen geschieht, werden die Rhythmen des menschlichen Organismus gestört, und es tritt eine Vergiftung ein. Alle Formen der Existenz befinden sich in Bewegung, in diesen oder jenen Zuständen der Schwingung, der Vibration; sie sind, wenn man einen physikalischen Ausdruck gebrauchen darf, „wellenartiger Natur“. Das geistige Klingen, der kosmische Rhythmus, der unsere geschaffene Welt als

Zahlenäther (oder Klangäther, chemischer Äther) erreicht, ist der Urquell aller Schwingungen. Auch der Mensch besitzt sie. Jede Existenzform verteidigt ihren Rhythmus und ist bestrebt, ihn anderen aufzuzwingen. Wenn zwischen verschiedenen Rhythmen ein Gleichklang möglich ist, dann erfolgt in den Stoffen eine chemische Reaktion.

Wenn sich der Mensch den Rhythmen der Nährstoffe widersetzt, wird er mit innerlichen Erlebnissen erfüllt, die sein Selbst formieren, denn auch im physischen Leib unterscheidet er sich radikal von den Tieren und erst recht von den Pflanzen. Wenn der Nährstoff in den Organismus eingeht, stößt er gewissermaßen auf die inneren Organe, die seine Rhythmen zwingen, sich den ihren unterzuordnen. *So beginnt der Weg des Menschen zum Geist.* Das Planetensystem in ihm (die Leber entspricht dem Jupiter, die Gallenblase dem Mars, die Milz dem Saturn, die Nieren der Venus) stellt sich selbst in seiner äußeren, materiellen Erscheinung entgegen. Der Organismus zerstört die Formen der Nährstoffe, ihre Rhythmen, und führt lediglich das ins Lymphsystem über, was sich unterworfen hat und jetzt seinen eigenen Rhythmen entspricht, die durch den Kampf mit fremden Rhythmen „aktualisiert“ worden sind. Alles, was sich nicht zerstören ließ – d.h. sich nicht verloren hat –, sondert sich durch die Därme, die Nieren, die Haut ab.

Im Planetensystem wirkt die Tätigkeit der Sonne mit der Tätigkeit der Planeten streng rhythmisch zusammen; ihr Rhythmus richtet sich nach dem der Sonne. Der Saturn als äußerster Planet gleicht die im System auftretenden Unregelmäßigkeiten aus und isoliert es vom äußeren Kosmos, wodurch es seine eigenen Rhythmen bewahrt. Etwas Ähnliches vollzieht sich auch im menschlichen Organismus (nicht umsonst nennt man ihn einen Mikrokosmos). Die Nahrungsstoffe mit ihren eigenen Rhythmen bringen ihm das Chaos. Der Rhythmus hingegen ist ungewöhnlich regelmäßig. In der von der Gallenblase (♂) und der Leber (♃) zur Milz (♁) verlaufenden Tätigkeit erfolgt ständig ein Wiederausgleich der durch die Ernährung gestörten Rhythmen und deren Angleichung an jene des Bluts. Die Rolle des Schutzwalls spielt dabei die Milz, die sogar größer wird, wenn der Verdauungsprozess abläuft, der sie mit fremden Rhythmen angreift.

Die Tätigkeit der Umgestaltung, hervorgerufen durch den Stoffwechsel (dieser Begriff entspricht nicht voll dem Kern der Sache, doch verfügen wir vorderhand über keinen anderen), durchdringt die ganze menschliche Organisation, und sie ist eine widerspiegelnde Tätigkeit. Anders als bei den Tieren wird sie nicht vom auf astraler Ebene weilenden Gruppen-”Ich“ gelenkt, sondern vom individuellen Ich. Natürlich trägt auf unterbewusster Stufe dessen Tätigkeit in vieler Hinsicht ebenfalls gruppen- und arthaften Charakter, doch ist sie den organischen Prozessen *innerlich eigen*, sie lenkt sie nicht von außen. Deshalb führt sie zur *seelischen* Tätigkeit und dann zum Erleben des individuellen Ich.

Im Verlauf der Evolution hat sich das ganze Stoffwechselsystem im Menschen so herausgebildet, um die Bewegung des Bluts bedienen zu können. Ein Ich-Wesen bewegt das Blut, und die Organe sind so konstruiert und funktionieren so, dass sie

den Blutkreislauf in sich eingliedern können. Das ganze System der Kräfte im Menschen verwandelt die Nahrungsmittel und bringt sie so zu jedem Punkt des Organismus, dass das Blut sich überall so bewegen kann, wie es dies tun muss, um als Ausdruck des Ich zu dienen. Im Ernährungsprozess führen sämtliche Gesetze der Lebenstätigkeit des Organismus zur Bildung der Blutzirkulation (vgl. GA.128, 26.3.1911).

Der Ernährungsprozess ruft im Organismus einen Prozess der Erwärmung hervor. Dieser letztere bildet den Übergang vom Organischen zum Seelischen. „Wärme wird in Mitgefühl umgewandelt in der Erdenmission!“ sagt Rudolf Steiner. „Die Tätigkeit des menschlichen Organismus benützen wir sozusagen als Heizwärme für den Geist. Das ist der Sinn der Erdmission, dass der Mensch als physischer Organismus dem Erdenorganismus so eingelagert ist, dass alle physischen Prozesse zuletzt ihre Vollendung, ihre Krone in der Blutwärme finden, und dass der Mensch als Mikrokosmos in Erfüllung seiner Bestimmung diese innere Wärme wiederum umwandelt, um sie auszuströmen als lebendiges Mitgefühl und Liebe für alles, was uns umgibt.“ (Ebenda, 28.3.1911.)

Mit der Wärme ist das Element des Willens verbunden. Das wollende Ich wirkt in den Prozessen des Metabolismus und in der Wärme des Blutes, wobei es Zweitere durch Ersteren bedingt. Im weiteren entsteht aus dem Willen-Wärme ein dunkles, träumerisches Bewusstsein und ein bewusst wahrgenommenes Gefühl. Dies ist der niedrigere und *innere* Pol des Menschenwesens. In ihm keimen durch die organische Tätigkeit die Anfänge des Seelenlebens; die physische Wärme der Erde wandelt sich in die Wärme des Herzens, welche dereinst das Äon des Jupiter erfüllen wird. Liebe und Willen treten hier in einer Einheit zutage, doch nicht bewusst und nicht frei.

* * *

Der zweite Pol der menschlichen Zweiteilung ist mit dem feinen Atem verbunden, der durch die Sinnesorgane verwirklicht wird. Dieser Pol ist seinerseits dem mittleren System – dem groben Ein- und Ausatmen von Luft – entgegengesetzt.

Das System des Atmens hat, obgleich es dem Stoffwechselsystem (wie das Äußere dem Inneren) entgegengesetzt ist, mit diesem auch einiges gemeinsam. Auch es besitzt Organe, welche die Wirkung der eingeatmeten Luft auf das Blut vermitteln. Dies sind die Lungen (♃) und die Nieren (♁) – die inneren Planeten im Menschen. *) In seinem zweiten Teil ist das Lungenatmen mit dem oberen Pol verbun-

*) Die Nieren sind im Organismus mit dem Element der Luft verbunden; in ihnen vollzieht sich eine starke Tätigkeit des Astralleibs; sie bringen die äußere Substanz der Luft in Beziehung zum Astralleib; dank ihnen erfolgt eine starke Verwandlung des Stickstoffs im Organismus. Die Lungen bringen gemeinsam mit dem Herzen die Substanz der Luft in Beziehung mit dem Ätherleib, und zwar namentlich den Sauerstoff, der, wenn er in den Lungen kein Gegengewicht hätte, in uns sonst die Formbildung zerstören würde. Zu den Einzelheiten siehe GA.218, 22.10.1922.

den, der auf die äußere Welt ausgerichtet ist; an diesem Pol treten die Prozesse der Wahrnehmung und des Denkens als Atmen auf. Indem es auf die rhythmische Bewegung der Rückenmark- und Gehirnflüssigkeit einwirkt, übt das Lungenatmen Einfluss auf das Denken aus. Rudolf Steiner fügt hinzu, dass „die Atmung ... die Synthese zwischen Wahrnehmung und Ernährung“ ist. (GA.343, S. 42.) Somit sehen wir, dass das Prinzip der Polarität im Menschen durch eine Reihe von Ähnlichkeiten gekennzeichnet ist, ohne welche die Polaritäten schlicht nicht vereinbar wären. Darauf gilt es in methodologischer Hinsicht unbedingt hinzuweisen.

Indem es den Gegensatz zwischen dem Nerven-Sinnes-System und dem Stoffwechsel-Gliedmaßen-System vermittelt, gelangt das Atmen in enge gegenseitige Abhängigkeit mit dem Blut und übt eine reinigende Wirkung auf dieses aus. Dies ist darum notwendig, weil die Lebensprozesse in den Nahrungsstoffen eine Zerstörung ihrer Zellenstruktur auslösen, wobei sie Wärme erzeugen. Beim Prozess des Wahrnehmens und Denkens erfolgt eine Zerstörung der Zellen des Menschen selbst. Im einen wie im anderen Fall wird das Blut mit Kohlenstoff übersättigt, wodurch die Verbindung des physischen Leibs mit dem Äther- sowie dem Astralleib geschwächt wird. Der Sauerstoff der Luft entfernt den Kohlenstoff aus dem Blut. Durch das Atmen erfolgt eine „Heilung der Blutzirkulation“ (B. 40. S. 9); durch die Nahrung „erkrankt“ sie in gewissem Sinne; sie erkrankt aber auch durch das Denken. Der gesamte Lebensprozess im Menschen besteht im Grunde aus einem beständigen Wechsel von Erkrankung und Heilung.

Beim feineren Atmen durch die Sinnesorgane treten die Objekte der Wahrnehmung von außen an den Menschen heran. Bei ihrer Wirkung auf das Blut durchlaufen sie auch die Stufe der Vermittlung. Diese Funktion erfüllt das Nervensystem, welches dem System des Stoffwechsels polar entgegengesetzt ist. Im Verhältnis zum Kosmos ist beim Menschen alles „umgestülpt“. Wenn deshalb im Kosmos die Sphäre des Saturn an die Welt der Fixsterne grenzt, eröffnet sich im Menschen diese Welt „nach“ den inneren Planeten (der Venus (Nieren) sowie des Merkur (Lunge)) – als Schöpferin des Nervensystems.

Rudolf Steiner präsentiert folgendes Gesamtbild vom Werden der erwähnten Beziehungen: „Denken Sie sich die verschiedenen hereinfließenden Sinneseindrücke der Außenwelt wie zusammengezogen, gleichsam zu Organen verdichtet, ins Innere des Menschen verlegt und eingeschaltet in das Blut, so bietet sich der obere Teil des menschlichen Organismus dem Blute ebenso dar, wie sich von innen die Organe Leber, Galle, Milz dem Blute darbieten. Also wir haben die Außenwelt, die oben unsere Sinne umgibt, gleichsam in Organe zusammengedrängt und ins Innere des Menschen verlegt, so dass wir sagen können: Einmal berührt uns die Welt von außen, sie strömt durch die Sinnesorgane in unseren oberen Organismus ein und wirkt auf unser Blut, und einmal wirkt auf geheimnisvolle Weise die Welt von innen in Organen, in die sich zusammengezogen hat, was draußen im Makrokosmos vorgeht, und wirkt da entgegen unserem Blut...“ Dabei „entspricht das Gehirn (und das ganze Nervensystem; d.Verf.) eigentlich unserer Innenorganisation, insoweit sie

Brust- und Bauchhöhle ausfüllt. Es ist gleichsam die Außenwelt in unser Inneres verlegt.“ (GA.128, 21.3.1911.)

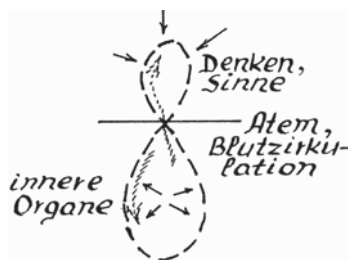


Abbildung 125

Solcher Art sind die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Polen des Menschenwesens. Dank ihnen existiert ein dreigliedriger Mensch der Nerven, des Rhythmus und des Stoffwechsels; er stellt eine Lemniskate dar, welche eine *Übergangsstufe* zwischen dem organischen und dem seelisch-geistigen Menschen bildet (Abb. 125). In ihrem unteren Teil spielen die Hauptrolle jene Kräfte, die sich innerhalb des Menschen entwickeln, im oberen Teil die von außen her kommenden.

* * *

Der Mensch benutzt als Nahrung die Pflanze. Diese hat sich dadurch gebildet, dass sein Ätherleib die anorganische Materie sammelte, organisierte, bis zu der das Weltendenken die Entwicklung der Natur geführt hatte. Unser Organismus zerstört die Pflanzenformen in seinem „lebendigen“ Wasser (der Wasserorganismus ist ganz vom Ätherleib durchdrungen); dabei befreit sich das Weltendenken aus ihnen und „kristallisiert“ sich in unserem Ätherleib. Dies ist der Salzprozess; er schließt in sich die Prozesse der Auflösung und Kristallisierung im Bereich vom Organischen bis zum Gedanklichen ein.

In der Mitte zwischen Ernährung und Denken entstehen die Sinneswahrnehmungen. Wenn sich der Mensch ernährt, erlebt er Geschmack, Geruch etc., d.h. er nimmt bewusst wahr, wie der Ernährungsprozess auf ihn wirkt. Doch was in den Nährstoffen vor sich geht – sie alle sind für uns „Salze“ –, wenn er ihre Strukturen zerstört, sie auflöst, kann er nicht bewusst wahrnehmen. Dieser Prozess ist übersinnlich. Wer fähig ist, ihn zu erleben, weiß, dass hinter dem Weltendenken der Weltenwille steht. Zwischen dem Denken und dem Wollen steht das Weltenleben. Indem diese im Ernährungsprozess wirken, wiederholen sie sich selbst in uns, doch auf vorindividueller Stufe.

Die Weltengedanken als solche „kristallisieren“ sich (formen sich um) in unserem Äther-, nicht aber im Astralleib. Urphänomenal stellt dieser Prozess die Zusammenwirkung der Äonen der Sonne und des Saturn dar. Nun ist diese Zusammenwirkung auf die Verhältnisse des irdischen Äons übertragen – unmittelbar auf den Menschen, so wie er sich ab der altlemurischen Epoche entwickelt. Doch die Zerstörung der Nahrungsstoffe befreit in uns nicht nur das Weltendenken, sondern auch den Weltenwillen. Dann aber entsteht in uns der Erwärmungsprozess. Das Blut empfängt das Element des Feuers, des „Urfeuers“, das noch nicht mit der Tätigkeit des individuellen Bewusstseins verbunden ist. Die Wärme *verinnerlicht sich*. So tritt in den Menschen der Lebensäther (Prana) ein, zu welchem dem Menschen der

bewusste Zutritt seit der Zeit des Sündenfalls verschlossen ist. Der „Baum des Lebens“ und der „Baum der Erkenntnis“ trennten sich im Menschen noch auf makrokosmischer Ebene und entfernen sich bis zur Gegenwart noch weiter. Ihr Auseinandergehen nehmen wir aus dem Grunde nicht bewusst wahr, weil es nicht mit unserer höheren Nerventätigkeit in Berührung gerät. Mit ihm in Berührung tritt das sympathische Nervensystem, das unser inneres „Weltensystem“ umfasst – die inneren Organe. Und dieses Nervensystem isoliert die Prozesse in den Organen von unserem Bewusstsein. Dies heißt, dass der Ätherleib in ihm über den Astralleib die Oberhand gewinnt, was im ganzen physischen Leib lediglich ein trübes Selbstempfinden aufkommen lässt (siehe GA.134, 29.12.1912), mit dem im Grunde die Sinneswahrnehmungen beginnen. Dieses Empfinden kann man als Lebenssinn bezeichnen, der von uns nur dann bemerkt werden kann, wenn in den Lebensprozessen irgendwelche Störungen eintreten.

Mit fortschreitendem Prozess der Ontogenese der Sinnesorgane entfernen wir uns immer weiter vom Baum des Lebens und nähern uns dem Baum der Erkenntnis. Der Prozess in den drei Leibern verläuft hier in zwei entgegengesetzten Richtungen, und beide sind für die Entwicklung des Systems der Sinnesorgane unabdingbar. Einerseits muss das Physische über das Ätherische die Oberhand gewinnen, was dann den Prozess des Absterbens in den Nerven nach sich zieht; andererseits das Astrale über das Ätherische, was zur Entwicklung von sieben Lebensprozessen führt (planetarischer Mikrokosmos): Erwärmung, Reproduktion usw.; diese Prozesse sind die Vorläufer der Entwicklung der irdischen Sinneswahrnehmungen und ihrer Organe.

Beim Menschen sind die Lebensprozesse anderer Art als beim Tier, und zwar darum, weil durch sie die Entwicklung des Systems der bewussten Sinneswahrnehmungen vermittelt wird. Was schließlich das Selbstbewusstsein betrifft, die Verschmelzung des Ich mit dem Denken, dem Fühlen und dem Wollen, so wird dies mit dem Übergewicht des Ich über den Astralleib erreicht.

Die hier beschriebenen Fälle von „Übergewicht“ entstehen im Menschen darum, weil *Weltenwille* und *Weltengedanke* einander in ihm gegenüberstehen. Zwischen sie schiebt sich das System des Atmens ein. Dann beginnt „die wunderbar ätherisch gestaltete kleine Welt...“, indem der Atem über sie kommt, da und dort, man möchte sagen, abzdämmern, undeutlich zu werden. Das, was vielgestaltet war, wird eines, deshalb, weil in dem Luftförmigen der astralische Mensch lebt, so wie in dem Wässrigen der ätherische Mensch lebt. Der astralische Mensch lebt darinnen, und durch den Zusammenbruch der ätherischen Gedanken, durch die Umwandlung der ätherischen Gedanken in Kraft, durch das Astralische im Luftmenschen wird der Wille geboren.“ (GA.220, 13.1.1923.)

Das Astralische bemächtigt sich des Luftelements und erstreckt sich über das Ätherisch-Wasserhafte.

In diesem Fall kommen die höheren Sinne in Tätigkeit. Dem Nervensystem, das durch das Licht geschaffen wurde, sind die Sehnehmungen besonders nahe. Doch das Licht als Weltendenken durchdringt auch die anderen Organe. Und eben-

so wie das Licht durchdringt uns der Klang. Ihn erleben wir ebenfalls mit dem ganzen Organismus. Wenn wir beispielsweise eine Symphonie hören, wird unser ganzer Atemprozess von einer neuen Rhythmik ergriffen. Unser Luftartiges – und wenn wir atmen, durchdringt die Luft unseren ganzen Organismus – wird durch den äußeren Rhythmus geformt und schlägt an die Formen des Hirns, die, wie die inneren Organe, die äußeren Einflüsse vermitteln. Es schlägt durch die Rückenmarks- und Hirnflüssigkeit. Beim Einatmen wird sie aus dem Arachnoidalraum (im Rückgrat) in den Kopf hinausgedrängt. „Und indem wir hören, schlägt innerlich der Rhythmus des auf- und absteigenden Wassers (Gehirnwasser; d.Verf.) an dasjenige an, was da durch die Töne in uns im Gehörorgan als Sinneswahrnehmung figuriert, und ein fortwährendes Zusammenschlagen der innerlichen Vibrationsmusik unseres Atmens findet statt mit dem, was als Wahrnehmungsvorgang an unser Ohr schlägt.“ (GA.301, 21.4.1920.) Die Sinneswahrnehmungen geraten mit dem rhythmischen Prozess des Atmens in Kontakt. Dabei wird, wie Rudolf Steiner in einer anderen Vorlesung sagt, das Licht beständig durch den Klang ertastet. Wir atmen Luft ein, und auf dessen Wellen fließen das Astrale, Lichthafte, Gedankenhafte in uns ein, und die Welt des Klangs in uns, „der tönende Organismus, der ist eigentlich ein Tastorgan für das Licht. Das Licht ist eigentlich immer das Äußere, der Ton ist eigentlich immer das Innere.“ (GA.211, 1.4.1922.) Nicht der äußere Klang natürlich, sondern die von ihm erzeugte Veränderung des Rhythmus in uns. Der abgestoßene Klang ist einer Ausatmung ähnlich. Die Ausatmung vollzieht der Wille. So bildet sich in uns ein höheres Atmen:

Gedanken (die Weltgedanken) – Einatmung

Wille (unser) – Ausatmung

Es vollzieht sich „ein Abtasten der Weltgedanken durch den Menschenwillen...“; das Innere ertastet das Äußere; „... der Wille steht hier statt des Tones. Der Gedanke steht nach der anderen Seite statt des Lichtes.“ (Ebenda.)

* * *

Das Bedeutsamste vollendet sich im Menschen dadurch, dass er fähig ist, sich selbst zu sagen „Ich bin“, wobei er eine Stütze in Gestalt des Stoffwechsel-Gliedmaßen-Systems findet. Was in unseren Kopf gelangt, sind lediglich Bilder, Schatten. Das rhythmische System bringt das Oben und das Unten in eine Beziehung zueinander: „Die Ausatmung erfüllt den Atmungsprozess mit demjenigen, was aus dem Stoffwechsel kommt, mit der Kohlensäure. *'Ich bin'* ist Ausatmung. ... Die Einatmung ist verwandt dem: *'Ich bin nicht'*–des Denkens.“ (GA.205, 10.7.1921.) Dann erweist es sich, dass *Denken und Wollen zwei Seiten ein und derselben Erscheinung sind und dass das Denken sublimiertes Atmen ist.*

In anderer Hinsicht verhalten sich Denken und Willen, Luft und Wasser antagonistisch. Der Wille trifft sämtliche Einfälle des Lichtes, um sie widerzuspiegeln. Er bewegt sich zusammen mit der Wärme des Blutes dorthin, wohin mit dem Astral-

leib das Licht durch das Nervensystem gelangt. Dann entsteht an der Berührungsstelle von Nerv und Blut ein Verbrennungsprozess, ein Sulphur-Prozess. Die Nervenzellen werden zerstört, und es bildet sich Asche. Der Verbrennungsprozess erregt den Nerv. Dabei wird jede Wahrnehmung von ihrem eigenen Sulphur-Prozess begleitet, und deshalb erscheint auch der Begriff, der ihr entspricht. Ihre Einheit wurzelt jedoch ursprünglich in der Einheit der Welt. Nur an den Menschen treten sie auf verschiedenen Wegen heran. Abermals stellt ihre Einheit in uns das Ich her, das im Prozess des Atmens zwischen „Ich bin“ und „Ich bin nicht“ vibriert.

* * *

Wir haben bereits davon gesprochen, dass die Kräfte des Weltendenkens letzten Endes die Formen der vierten, ätherisch-physischen Globe schaffen. Sie schmieden sie aus dem Willen und dem Gefühl des Weltalls und wirken in ihnen als objektive Gedanken. Zu diesen Formen gehört auch der Mensch. Deswegen verschmilzt der Mensch letztendlich mit der Welt der Natur zu einer Einheit (zu diesem „letzten Ende“ zu gelangen, ist freilich nicht leicht). Die objektiven Gedanken streben in ihrer Schöpfung nach ihrem idealen Ausdruck und erreichen ihn in der Natur im Reich der Kristalle mit ihren staunenswerten, mathematisch strengen Formen, ihrer eindrücklichen Reinheit der Farben, die auf die menschliche Seele eine ästhetische, ja sogar ethische Wirkung ausüben.^{*)} Im Menschenreich gelangen diese Gedanken zur reinen Form der Widerspiegelung, wobei sie sich nach den Gesetzen der Logik, und wiederum der Mathematik, bewegen. Dabei ergibt es sich, dass die Kraft des Weltendenkens, die durch die Kräfte der Erde wirkt, danach in die engen Grenzen unseres Organismus eingeht und dabei versucht, uns zu ihrem idealen Abbild zu machen. Doch wenn wir uns ihrem Wirken voll und ganz hingeben würden, „wenn wir das Irdische nachbilden würden“, so Rudolf Steiner, „dann würden allmählich im Verlaufe unseres Lebens unsere inneren Organe wie Lunge und vor allen Dingen die verschiedensten Windungen des Gehirns und so weiter, in kristallartige Gestalten verwandelt werden. ... wir würden aus unorganischen, aus leblosen Gestalten allmählich zusammengesetzt sein und eine Art von Bildsäule werden. Dagegen stemmt sich der menschliche Organismus. Er bleibt bei der Form seiner inneren Organe. ... die Gedankenkraft ist eigentlich immer auf dem Wege, von uns ein Abbild unserer physischen Erde, unserer physischen Erdenform zu machen. ... Aber das lässt unsere Organisation nicht zu. So viel hat sie in dem Lebendigen, in dem Mitfühlen, in dem Selbstgeföhle, in den Willensimpulsen zu entfalten, dass sie das nicht zulässt. ... wir behalten unser Gehirn. Dadurch wird es (das wirkliche Gebilde) zurückgespiegelt und wird das Gedankenbild.“ (GA.210, 17.2.1922.) Anstatt zu

^{*)} „Schauet auf die Kristallisationen der Erde! In ihnen sind Verkörperungen der einzelnen Worte des universellen Logos.“ (GA.220, 13.1.1923.)

geometrischen Formen der Kristalle zu werden, erhalten wir die Wissenschaft der Geometrie.

Die geistige Kraft des *Weltendenkens* wird, indem sie sowohl im Menschen als auch im Mineral an ihre Grenze stößt, im menschlichen Denken zur Leiche, so wie in den Naturreichen das Mineral zur Leiche wird. Die physisch-mineralische Welt ist das Absterben des Weltalls. Das *Leben* des Weltalls strebt, wenn es in unserem Ätherleib auftritt, danach, die Materie in Geist umzuwandeln, und metamorphosiert sie dabei beständig. Doch wenn wir den Ätherleib mit Gedanken durchdringen, nimmt seine Einwirkung auf das Physisch-Mineralische einen anderen Charakter an. Sie *vernichtet* dann ganz einfach die Materie. „In der Außenwelt“, so Rudolf Steiner, „wird Materie nirgends vollständig zerstört. Daher sprechen die neuere Philosophie und Naturwissenschaft für die Außenwelt von der Erhaltung der Materie. Aber dieses Gesetz... gilt nur für die Außenwelt. Im Inneren des Menschen wird Materie vollständig zurückverwandelt in das Nichts“ um der Existenz des Geistes willen. (GA.207, 23.9.1921.) So geschieht dies, wenn die Gedanken aus unseren Erinnerungsvorstellungen aufsteigen, d.h. *nicht in ihrer ersten* Erscheinung, astral, wenn ihnen den Weg zum Blut die Wahrnehmung „freilegt“, indem sie die Nervenzellen in Übereinstimmung mit den Naturgesetzen verbrennt, sondern in der individuell bedingten Vereinigung mit dem Ätherleib. Die Wahrnehmung des Gedankens, der aus der Erinnerung aufsteigt, unterscheidet sich qualitativ von allen anderen Wahrnehmungen. Wir haben es in diesem Falle mit einem nicht nur als Verstandesseele, sondern auch als Lebensgeist individualisierten Teil des Ätherleibes zu tun. Er aber ist der Welten-Antagonist der Materie, der Materialisierung. Darum verbrennt die Materie bei der Wahrnehmung von Erinnerungsvorstellungen nicht etwa, sondern verschwindet einfach. Der Weltenwille befreit sich aus ihr und wird zum Willen unseres Ich. Er entsteht im Welten-Nichts, wobei er durch nichts bedingt ist. Gerade diese Frage wird in der „Philosophie der Freiheit“ gründlich untersucht, doch nicht von der esoterischen Seite her.

Um in sich eine *eigene* Welt von Erinnerungsvorstellungen zu schaffen (vgl. Kapitel IX), muss man wahrnehmen und über das Wahrgenommene nachdenken, sich mit dem Element des Lichts vereinigen, die Substanz der Gedanken, welche lichtartiger Natur ist, mit dem geistigen Licht des Astralleibes vereinen. Am spirituellsten verläuft dieser Prozess dann, wenn wir über das Denken denken, wodurch die Vorstufe zur idealen Wahrnehmung, zum anschauenden Denken geschaffen wird. Rudolf Steiner sagt: „Sie sind ein Lichtwesen... Ihr Denken... ist das Leben im Lichte. ... Das Weltall – innerlich Licht, von außen angesehen Gedanken. Das Menschenhaupt – innerlich Gedanke, von außen gesehen Licht“; das Licht und das Denken sind ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten aus gesehen. (GA.202, 5.12.1920.)

Bei der Formbildung im Anderssein stirbt das Weltendenken. Es stirbt im Lichte. Das Weltenlicht wird im Astralleib des Menschen verinnerlicht, doch zum Licht in uns tritt das äußere Sonnenlicht, und „wenn wir etwas sehen, wird vom Auge zur

Gehirnrinde ein Kanal ausgebohrt (auf Mikroebene selbstverständlich; d.Verf.). ... Ein Loch wird gebohrt, und durch dieses Loch schlüpft der astralische Leib hindurch, um das Ding sehen zu können. Das hat Plato noch gesehen ... dieses Loch, das sich einen Tunnel bohrt *vom Auge aus* zur Gehirnrinde, durch welchen sich das Ich mit dem, was von außen wirkt, vereinigt.“ (GA.181, 2.4.1918.) Dies ist die natürliche Grundlage der Wahrnehmung.

Ein Kanal im Nerv wird dadurch gebohrt, dass, sobald auf unser Sinnesorgan ein Zerstörer (eine Wahrnehmung) einwirkt, sich in ihm sogleich der Stoffwechsel steigert. Doch dabei trifft noch unser Wille, der im Blut wirkt, auf die Weltengedanken. Es beginnt eine gegenseitige Beeinflussung von Astral- und Ätherleib; im physischen Leib aber entsteht der Sulphur-Prozess; da jedoch der Leib vom Mineralischen gesättigt ist, bildet sich beim Verbrennungsprozess „Asche“. Der Wille entfernt sie durch die Ausatmung. Die Einatmung hingegen bringt das, was die Verbrennung ermöglicht – den Sauerstoff. Nun atmen wir keinen reinen Kohlenstoff aus, sondern CO₂ – Kohlensäure.

Ehe die Kohlensäure ausgeatmet ist, bildet der Kohlenstoff das materielle Korrelat des Denkens. Das Denken erlebt ihn als Leere und kehrt darum zu sich zurück, spiegelt sich. *) Der Sauerstoff wirkt als materielles Korrelat des Willens; der Wille aber vernichtet die Materie, indem er ätherisch wirkt.

Dort, wo das Licht-Denken (d.h. das Astralische) und der Wille (das Ätherische) in eine Wechselwirkung geraten, bilden sich als Folge der Wahrnehmungen und des Denkens in Blut Kristalle. Der Wille löst sie auf, wenn das Ich nicht im Leib ist – also während des Schlafes. Tagsüber dienen sie aber auch der Reflexion.

Den Anstoß zum Denken sowie zum Willen bietet die Wahrnehmung, die äußere oder innere, darunter auch die ideale Wahrnehmung – die Erinnerung an das Denken. Sie treten stets gleichzeitig auf; ihre Einheit zerreißt die Aschen- und Kristallbildung. Diese Absonderungen stehen auf einer Stufe mit den Absonderungen in den Atem- und Verdauungsorganen. Entsprechend gibt es drei verschiedene Arten von Austausch zwischen dem Menschen und seiner Umwelt, drei Arten von Atmen. Das Atmen mit den Sinnesorganen erlaubt es dem Astralen und dem Ich, den Körper zu verlassen und mit der äußeren Welt in Berührung zu treten. Dann entsteht die Empfindung, und im Blut setzt ein Prozess der Verdichtung und Auflösung ein. Weiter geht der Salzprozess; ihn erzeugen Denken und Wille. Sein geistiges Korrelat ist das Ich-Bewusstsein.

Ein Gedanke, der durch tote Materie widergespiegelt wird, ist kalt, abstrakt, streng gesetzmäßig. Er ist gewissermaßen wie das geistige Skelett im Menschen. Das ganze Kopfsystem war gemäß einer Mitteilung Rudolf Steiners zu einem gegebenen Zeitpunkt mit Antipathie durch den Kosmos „ausgeatmet“. Der Kopf dient darum als Organ unserer Freiheit, weil der Kosmos ihn aus sich ausgestoßen hat.

*) Würde sich keine Kohlensäure bilden, so würde das Denken in den Ätherleib vordringen, dort vegetieren und das Nervensystem weiter ausbilden.

Unsere Sympathie, ja Liebe zum Objekt der Erkenntnis trifft im Kopf auf die kosmische Antipathie gegenüber dem Nichtsein der Gedanken. Dadurch entstehen die Wahrnehmungen. In ihnen wirkt der Wille. Durch unsere Sympathie verbinden wir uns mit dem Willen, der wiederbelebt, was das Denken tötet, kristallisiert. Mit dem Willen – Sympathie verbunden ist eine echte Antithese in der Dialektik, die schöpferische Antithese.

* * *

Bei Rudolf Steiner findet sich eine Beschreibung, mit der wir unsere organisch-alehmistische Betrachtung des Werdens des seelischen Lebens resümieren wollen. Rudolf Steiner betrachtet das Atmen, den Prozess des Einatmens als ständiges Werden des Menschen von außen, aus dem Makrokosmos nach innen, das sich im Element der Luft abspielt (dieses Werden wird vom Astralleib gelenkt), und bemerkt, dass im Zusammenhang mit dem Einatmen im Menschen eine Verfeinerung des Atmens erfolgt, die in Richtung (oder in die Sphäre) des Nervensystems verläuft. Im Zusammenhang mit dem Ausatmen (welches mit dem Ätherleib und dem flüssigen Element verknüpft ist) erfolgt eine Vergrößerung des Atmens, die sich in Richtung des Stoffwechsels vollzieht.

Im Kopfsystem spielt sich das Einatmen der Wärme aus dem Kosmos sowie deren Ausatmen ab – doch nicht nach außen, sondern in den Menschen selbst. Das durch das Nerven-Sinnes-System Ausgeatmete vereint sich mit Lungen-Einatmung. Das Wärme-Element bringt auch das makrokosmische Licht, den makrokosmischen Chemismus, das makrokosmische Leben mit sich, aber bei der Vereinigung mit dem Atmen verleiht es diesem kein Licht, sondern hält es zurück; es gibt dem Atmen lediglich den Chemismus sowie die Vitalität. Das Licht aber erfüllt den Menschen als inneres Licht, wird in ihm zur *denkenden* Tätigkeit. Weiter, an der Grenze von Einatmung und Ausatmung, hält sich der chemische Äther auf; im Menschen entsteht der innere Chemismus, welcher *fühlt*. Der Lebensäther aber geht noch weiter. Der Prozess des Lungen-Ausatmens vereinigt sich mit dem System des Stoffwechsels, und das, was im Organismus vom Ausatmen zurückbleibt, stellt die Summe der Kräfte dar, die den (im harten Element wirkenden) Stoffwechsel bilden. In den dünnen Prozessen des Stoffwechsels hält sich der Lebensäther auf und bildet das Leben des *Willens*. So entstehen im Menschen Denken, Fühlen und Wollen.

Die physischen Projektionen dieser Prozesse, ihre physischen Begleiter, sind das Nervensystem, der arterielle und venöse Blutkreislauf. Dabei dringt – wie Rudolf Steiner weiter sagt – auf den Wegen des Einatmens im nervlich-sinnlichen System in den Menschen auch sein früheres Karma ein, das, nach unten strömend, sich auf den venösen Wegen staut und den Menschen zu Handlungen im Sinne dieses Karmas bewegt. Auf den lymphatischen Wegen aber, die keinen von oben kommenden Lebensäther besitzen und deshalb ihre Vitalität durch das sichern müssen, was von unten, von außen kommt, tritt in den Menschen sein werdendes, künftiges Karma

ein; dieses wird nicht nach oben – ins Blut – durchgelassen, hält sich am Übergang der Lymphe ins Blut auf, bildet im Unterbewusstsein so etwas wie einen Mittelpunkt, den der Mensch mit sich durch die Tore des Todes trägt. Zwischen dem vergangenen und dem zukünftigen Karma wird das irdische Leben des Menschen gewoben, das einen „Stau“ zwischen den beiden Karmen darstellt (vgl. GA.318, 14.9.1924).

Auf diese Weise wird der Mensch auf einer bestimmten Entwicklungsstufe, wenn er den Atemprozess beherrscht, zur Individualität, sondert seine eigenen Kausalzusammenhänge von dem natürlichen Werdegang ab und beginnt im Weltensein sein eigenes, selbständiges Dasein zu führen.

6. „Und das Licht scheint in der Finsternis“

Dem Grad seiner Komplexität nach steigt der Evolutionsprozess auf der Erde vom Mineralreich zum Pflanzenreich und zum Tierreich auf. Auf dem Gipfel des natürlichen Aufstiegs tritt der Mensch auf, der als letzter auf die Erde niedergestiegen ist. Seine Verkörperung in der irdischen Stofflichkeit begann in der vierten Globe der vierten Runde mit der Bildung des Lebensäthers und des Stoffwechsel-Gliedmaßen-Systems, in welches der Wille eintrat. So wurden die Voraussetzungen für die Bildung des Elementes „Erde“ geschaffen, das zur Entwicklung des denkenden Ich-Bewusstseins unabdingbar ist.

Das Denken keimte im Zusammenhang mit der Verdichtung der Wärme zum „Luft“-Zustand und seiner Durchdringung mit Lichtäther. Als Ergebnis des Denkens im Menschen bildete sich ein eigenes Mineralreich, in welchem er, indem er sich in umgekehrter Richtung – im Vergleich zum Werden der Natur – bewegt, den Weg in einer Art Halbkreis abschreitet (vgl. Abb. 126, rechte Hälfte). Indem er sich vom Welten-Ich wegbewegt, erreicht er das „Nichts“ des Denkens in der Materie sowie die Schwelle der übersinnlichen Welt.

Mit dem begrifflichen Denken kehrt der Mensch gewissermaßen zurück zu seiner tierischen, pflanzlichen und mineralischen Natur. Es entsteht ein geschlossener Kreis, der nicht mit den Mitteln der Philosophie allein zu sprengen ist. Aus ihm ausbrechen kann man auf anderen Wegen; es gibt deren zwei. Auf einem davon kann man hinter den „Spiegel“ der Erinnerungen blicken, wovon bereits früher die Rede war. Jetzt können wir es so ausdrücken: Mit dem Bewusstsein in das eindringen, was das sympathische Nervensystem blockiert (Thema des Kapitels IX). Auf dem anderen Weg muss man den Willen ins Denken einbringen, und dazu muss das Denken aufhören zu reflektieren. Mit den Elementen des kosmischen Wärme- und Lichtäthers muss man sich mit dem inneren Chemismus vereinen, im Gefühl der Sympathie (wobei man die Antipathie des Kosmos überwindet), d.h. im Astralen, muss man sich mit dem Ätherischen vereinen, ins Ätherische übergehen und noch weiter – ohne dabei in sich Sulphur- oder Salzprozesse hervorzurufen –, bis hin zur Begegnung mit dem Willen, der sich zusammen mit dem Ausatmen bewegt.

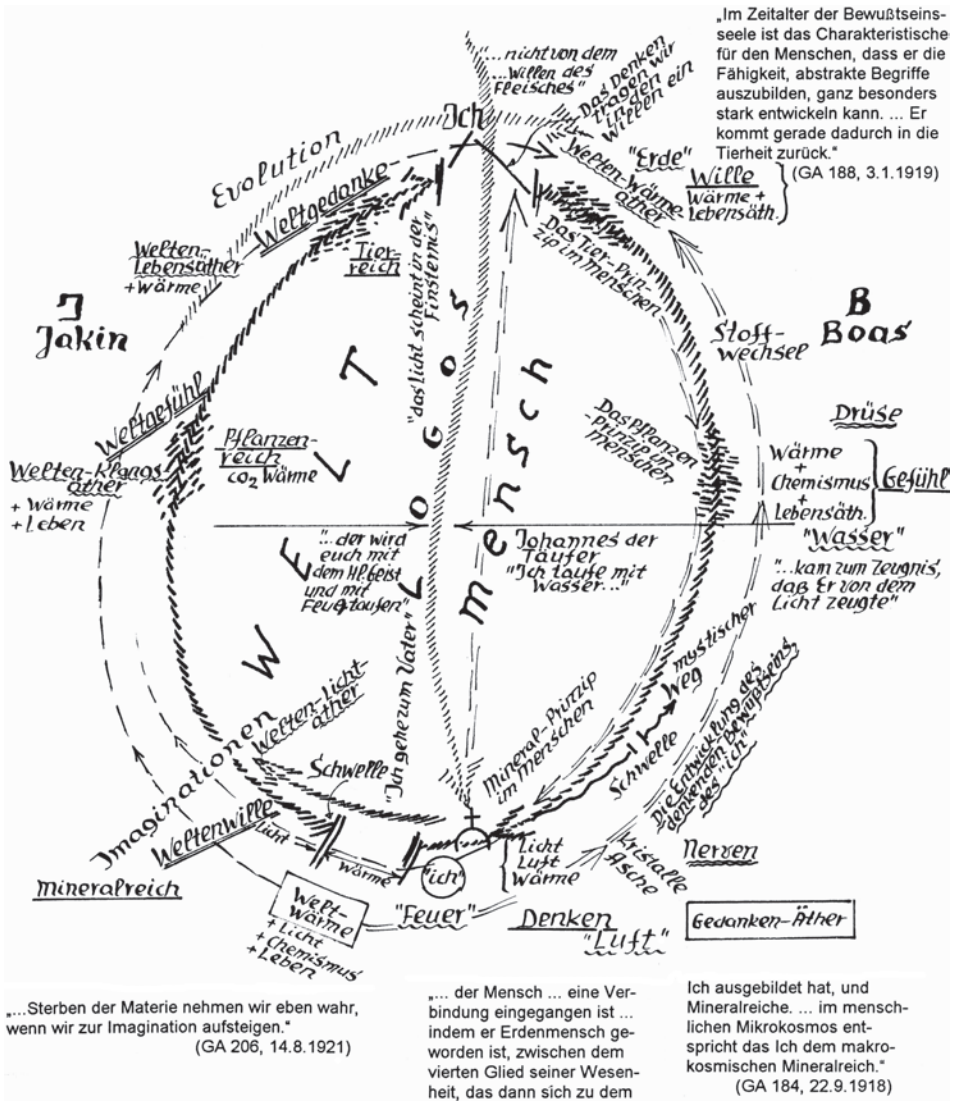


Abbildung 126

Eine Bewegung dieser Art ist alles andere als einfach. Schon sie erschöpfend zu begreifen ist keineswegs leicht. Doch ist sie außergewöhnlich fruchtbar. Licht, Luft und Gedanke überschreiten, indem sie sich mit dem inneren Willen vereinen, die Schwelle zur übersinnlichen Welt und treten in die Welt der Imaginationen ein, wo der Weltenwille herrscht, mit dem die Entwicklung des Menschen auf Mineralstufe ihren Anfang genommen hat.

Indem der Mensch seinen Gedanken von der Aschebildung losreißt, bereitet er seinen Leib für den Aufstieg auf eine Stufe vor, wo in ihm lediglich noch der Salzprozess zurückbleibt. Dies ist es, was Christus mit dem Leibe Jesu von Nazareth vollbrachte. Im Johannes-Evangelium heißt es, Gott sei „nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus menschlichem Willen“ entstanden (nach der Übersetzung Rudolf Steiners). Dies bedeutet, dass das makrokosmische Ich Christi bei der Taufe im Jordan hauptsächlich ins Kopf-Nerven-Sinnes-System des Jesus von Nazareth einging und nur allmählich (im Lauf dreier Jahre) sein ganzes Wesen beherrschte.

Johannes der Täufer tritt am Jordan als Vertreter des menschlichen Wasserorganismus auf. Im Lauf dreier Jahre leuchtet das Licht Christ in das Dunkel des Gefühls und des Willens von Jesus, denn sogar ein großer Eingeweihter ist im Vergleich mit Christus ein Gefäß der Dunkelheit. Christus verwandelt in Jesus sogar den physisch-mineralischen Leib, da Sein kosmischer Gedanke ätherisch im Salzprozess sowie anderen Prozessen wirkt. Der umgewandelte physisch-mineralische (materielle) Leib Jesu Christi nach Golgatha wurde vollständig aufgelöst; aus ihm befreite sich der Willensleib, in dem jeder Mensch, wenn er nur Christus folgt, „zum Vater gehen“ kann, d.h. zum kosmischen Willen: anfangs in die Welt der Imagination, wo sich heute Christus dem Menschen offenbart. Christus vereinigt unseren „Baum der Erkenntnis“ von neuem mit dem „Baum des Lebens“ – er vereinigt uns individuell mit dem Weltenchemismus und mit dem Lebensäther.

* * *

Mit diesem Kapitel vollenden wir die Untersuchung des Problems, das am Ende des ersten Kapitels der „Philosophie der Freiheit“ gestellt wird: dass „die Frage nach dem Wesen des menschlichen Handels die andere voraussetzt nach dem Ursprung des Denkens“. (GA.4, S. 26, in diesem Buch S. 251.)

Wir haben natürlich längst nicht alles erschöpfend behandelt, was in den Büchern und Mitteilungen Rudolf Steiners zu diesem Thema gesagt wird. Doch hoffen wir, dass es uns in gewissem Maße gelungen ist, ein mehr oder weniger einheitliches Bild dessen zu entwerfen, was mit dem Denken vom Augenblick seines Keimens bis zum Übergang auf die imaginative Ebene geschieht. Diese Aufgabe gehörte auch nicht gerade zu den einfachsten, wenn man bedenkt, dass Rudolf Steiner beispielsweise zum Verhältnis des Denkens mit dem Willens sagt, dass man hier kein System aufbauen kann, weil „das eine... immer zu gleicher Zeit in einem gewissen Sinne das andere“ ist. (GA.194, 14.12.1919.) Wir mussten ein ganzes Labyrinth von Problemen durchschreiten, von denen jedes durch zahlreiche Verbindungen in die anderen hineinwächst. Dies ist wahrlich ein komplizierter *Organismus* des Wissens, und wer sich an ihn heranwagt, muss auf Schritt und Tritt bedenken, wie er es bei der Erforschung der einen Beziehungen vermeiden kann, ohne zwingende Notwendigkeit die anderen zur Sprache zu bringen, was nämlich die Gefahr

eines „lawinenartigen“ Wachstums der Elemente der Erkenntnis und der Verlust der Kontrolle über sie nach sich zöge.

In der Erkenntnis ist der Mensch stets gezwungen, sich mit der Unvollständigkeit zu versöhnen. Das Problem liegt hier nicht in den Grenzen der Erkenntnis, sondern in der Fähigkeit, den Erkenntnisprozess methodologisch zu organisieren. Doch auch in ihrer Unvollständigkeit ist die Erkenntnis real, wenn sie sich durch eine widerspruchsfreie Verbindung ihrer Elemente hält. Wenn wir ein Haus erbaut haben, steht vor uns ein streng organisiertes Ganzes, obgleich dieses durch Millionen von Beziehungen mit anderen Ganzheiten verbunden ist und im Universum lediglich ein Staubkorn darstellt.

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 9. (2). Die Idee der Freiheit

Von zwei Bedingungen hängt die Möglichkeit zur Herleitung der Idee der Freiheit ab. Erstens muss man dazu beweisen, dass es eine voraussetzungsfreie Erkenntnistheorie gibt. Diese Aufgabe hat Rudolf Steiner in „Wahrheit und Wissenschaft“ sowie im ersten Teil der „Philosophie der Freiheit“ gelöst. Die zweite Bedingung ist die Herleitung *des voraussetzungsfreien Motivs (Triebfeder) zur Handlung*, und dies bildet den Gegenstand der Betrachtungen, zu denen wir hiermit übergehen wollen.

Die Motive und Triebfeder entstehen in der Seele, und deshalb werden auch die Ergebnisse der anschließenden Betrachtungen *seelischer* Art sein, worauf wir bereits auf der Titelseite des Buchs hingewiesen wurden. Seelische Resultate sind stets eine Stufe der *Realisierung* des individuellen „ich“ in der gesamten Tätigkeit der Gedanken, Gefühle und Willensäußerungen. Provisorisch haben wir uns mit der Betrachtung letzterer in den vorhergehenden Kapiteln befasst, wo sie noch Gefangene des naiven und metaphysischen Realismus waren. Nun muss man sie in einer Entwicklung sehen, welche den Willen zur freien – weder durch das abstrakte Denken noch durch die Sinneswahrnehmung bedingten – Tat führt.

Die Aufgabe, die in der „Philosophie der Freiheit“ gelöst wird, ist dermaßen groß, dass man ihre Bedeutung unmöglich überschätzen kann. Sie ist einzigartig. Nirgends und niemals in der Geschichte der Zivilisation ist sie bisher gelöst worden, und in der Neuzeit hängt von ihrer Lösung im Grunde genommen die gesamte Zukunft der Welt ab.

Aufgrund der besonderen Bedeutung des Kapitels 9 in der Struktur der ganzen „Philosophie der Freiheit“ werden wir ihre strukturelle Analyse durch ein selbständiges Kapitel mit unserem Kommentar ergänzen, und wir hoffen, dadurch eine Reihe von Richtlinien zu erhellen, durch die Anführung methodologischer Prinzipien bewusster Vorbedingungen für den geisteswissenschaftlichen Zugang zum Verständnis der Aufgaben zu schaffen, die der heutige Mensch lösen kann, wenn er ein Verhältnis zur „Philosophie der Freiheit“ gefunden hat.

Im Grunde genommen wären, um das Erlebnis des Kapitels 9 wirklich zu vertiefen, vielstündige mündliche Auslegungen erforderlich^{*)}. Bei der Niederschrift eines Buches besteht diese Möglichkeit natürlich nicht, doch an ihre Stelle tritt eine andere: Die präzisere Entwicklung und Formulierung der Begriffe.

Warum wurde ausgerechnet das neunte Kapitel des Buchs zur Darlegung der entscheidendsten Betrachtung auserkoren? Weil es zweifach unter dem Zeichen der

^{*)} Dies war dem Autor während seiner Arbeit an diesem Buch anlässlich eines methodologischen Seminars vergönnt, das er in der Freien Philosophischen Assoziation in der Schweiz leitete.

Antithese steht: Es befindet sich im *zweiten* Teil und ist das *zweite* Element seiner Struktur.

Da – wie bereits erwähnt – dem zweiten Teil der „Philosophie der Freiheit“ der Charakter des vierten Elements der Denketamorphose (das Anschauen) eigen ist, stellt in seiner Struktur das Kapitel 9 eine Antithese (das zweite Element) solcher Art dar, dass sie in sich die Verwandlungskraft *zweier* Elemente vereinigt, des *zweiten* und des *vierten*. Und das Kapitel braucht diese Kraft, um den entscheidenden „Durchbruch“ in der Darlegung zu erzielen.

Der Absicht des Verfassers steht hier die ganze Welt entgegen: Alle Richtungen der Philosophie, die von Psychologie und Biologie gelieferten Daten, die religiösen Stimmungen, die Theologie, die praktische (freilich falsch erfasste) Erfahrung der Menschen, die Soziologie, ja selbst die Politik.

Und gegen all dies tritt ja Rudolf Steiner in Kapitel 9 zum entscheidenden Kampf an. Er hat sich lange auf diesen vorbereitet, gründlich, von verschiedenen Gesichtspunkten aus das Pro und Kontra abgewogen, doch nun war der erforderliche Augenblick herangereift. Der eine oder andere, an falscher Bescheidenheit leidende Leser mag hier einwenden: Hat sich der Herr Doktor Steiner nicht vielleicht ein wenig gar viel vorgenommen? – Bei dieser Frage gibt es nichts zu diskutieren. Wer sich in den Inhalt der „Philosophie der Freiheit“ einarbeiten und sie im „Kontext“ der Weltenentwicklung begreifen kann, so wie die Anthroposophie sie beschreibt, für den versteht es sich von selbst, dass Rudolf Steiner eine zwar kolossale, doch *wahrhaft notwendige* Aufgabe auf sich nimmt; er arbeitet im Übereinklang mit den aktuellen Entwicklungsproblemen, geht wirklich mit dem Schritt der Zeit und löst die *Hauptaufgabe* der Menschheit grundlegend, überzeugend, konkret, glänzend.

Wer sich nicht zum ersten Mal mit dem neunten Kapitel auseinandersetzt, erlebt dabei, wie in der Seele verschiedene Arten von Bildern entstehen – musikalische, historische, beispielsweise die Schlacht auf dem Kulikowo-Feld in der russischen Geschichte, wo die Russen zum entscheidenden Waffengang gegen die Mongolen antraten. Man fühlt, dass das Genie Europas bei der Niederschrift dieses Buchs die Feder geführt hat, besonders bei jenem Teil, der dessen Höhepunkt bildet. Der ganze, von einer Unzahl von Vorurteilen und Dogmen überwucherte Determinismus der Vergangenheit liegt wie ein Zentnergewicht auf der Seele eines jeden und empört sich, wenn man danach strebt, sich die Idee der Freiheit zu eigen zu machen. Diese Welt heißt es nun stufenweise in etwas Neues umwandeln. Ihre Zeit ist abgelaufen, doch dies bedeutet nicht, dass sie sofort „mit Stumpf und Stiel ausgerottet“ werden müsste. In vielen Teilen und für viele Menschen, die mit der Entwicklung nicht Schritt zu halten vermögen, wird diese Welt noch lange Zeit notwendig und rechtmäßig sein. Doch gilt es in ihr mit allem Schluss zu machen, was weiterhin auch dort auf die Vorherbestimmung pocht, wo die Bedingungen für die Freiheit bereits herangereift sind, wo in ihr schon die Morgenröte einer neuen, künftigen

Welt dämmert, einer Welt, in der eine andere Weisheit, eine andere Schönheit herrschen wird, in der Liebe und Freiheit zu einer Einheit zusammenfließen.

Die Umwandlung der bestehenden Welt in einen neuen Zustand kann sowohl auf evolutionärem als auch auf revolutionärem Wege erreicht werden. Die „Philosophie der Freiheit“ schlägt die erste Vorgehensweise vor; unter anderem auch darum, weil diese unter zeitgenössischen Bedingungen die einzige ist, welche die Menschheit vor Chaos und unnötigen Qualen der Entwicklung bewahren kann.

Doch gehen wir zur strukturellen Analyse des Kapitels neun über. Wir haben bereits gezeigt, dass die verwandelnden Elemente (2, 4, 6) in der siebengliedrigen Metamorphose eine Art „Januskopf“ aufweisen. Vor ihnen steht einerseits stets etwas Gewordenes (These, Synthese), andererseits das, zu dem dieses umgewandelt werden muss. Aus diesem Grund reichen sowohl im zweiten als auch im neunten Kapitel jeweils zwei Zyklen aus. Da aber auch diese Kapitel eine Einheit darstellen müssen, entstehen in ihnen je drei Zyklen. Auf diese Weise sind sie ganzheitlicher Art, doch leben sie vom Kampf, dem aktiven inneren Werden ihrer Teile. Die allentscheidende Rolle der Dreieinigkeit darf nirgends verloren gehen und darf auch keinen formalen, künstlichen Charakter tragen. Dieser Art sind die allgemeinen Prinzipien, doch sie werden in den verschiedenen Zyklen verschieden ausgedrückt. In Kapitel 2, das zur Struktur des ersten Teils gehört, verlief die Suche in der Welt des Gegebenen; in Kapitel 9 heißt es eine Lösung suchen, die ganz und gar auf sich allein gestellt sein kann.

In Kapitel 2 wurde alles Wesentliche im Gegensatz der Zyklen I und II ausgesprochen. Im ersten davon werden, unter Bezugnahme auf die Erfahrung Goethes, die psychologischen Quellen des Erlebens von Einheit und Gespaltenheit der Welt erhellt. In der Seele des Menschen entsteht ein Dualismus, aber auch ein Streben, eine Brücke zwischen dem „ich“ und der Welt zu schlagen. Der zweite, seiner Struktur nach ungewöhnlich komplizierte Zyklus, in dem die ganze Palette der hauptsächlichlichen Bemühungen der Philosophie zur Überwindung dieses Abgrunds gezeigt wird, steht sowohl der These des Zyklus I als auch dem These-Kapitel 1 entgegen. Er hebt sie auf, doch die Lösung des untersuchten Problems bietet er natürlich noch nicht. Etwas ganz Provisorisches finden wir auch im Zyklus III – eine Art kurzer psychologischer Befestigung der Position. Das Hauptsächliche, was im Leser Kapitel 2 erzeugt hat, ist ein geistiges Potential, inneres Spannungsfeld, welches für die Arbeit mit Kapitel 3 unerlässlich ist.

In Kapitel 9 verhält sich die Struktur der drei Zyklen spiegelbildlich zu Kapitel 2. Dies ist dadurch bedingt, dass in ihm auch der Charakter des Elementes 4 enthalten ist: dieses muss nicht bloß den gesamten vorhergehenden Inhalt des Buchs reflektieren (diese Aufgabe ist in ihm provisorischer Art), sondern uns ans andere „Ufer“ bringen – ins *a posteriori* des Reflektierens. Deswegen spielen in ihm die Zyklen II und III eine entscheidende Rolle. In Zyklus I, dem vorbereitenden Zyklus oder Übergangszyklus, werden nochmals die Beweise der Gegner der Freiheit abgewogen, sowohl der Philosophen als auch der Psychologen und Physiologen. Über

allem dominiert hier die Idee der intuitiven Form des Denkens, oder indirekter -die Realität der voraussetzungsfreien Erkenntnistheorie. Dies ist im Kapitel die *These*. Sie hat den bisherigen Inhalt des Buchs in sich aufgenommen, wo das Hauptsächliche die Erkenntnis war – die Wissenschaft der Freiheit. Der zweite Zyklus – die Antithese – befasst sich mit der *Erfahrung des Werdens* der Freiheit in der dreieinigen Seele. Aus der Erkenntnis sowie der Erfahrung wird die Synthese geboren – Zyklus III, in dem Rudolf Steiner mit voller Entschlossenheit zum Kampf gegen die Gegner der Freiheit antritt und diesen gewinnt.

Dieser Art ist die Dreieinigkeits des Kapitels, doch alles Wesentliche in ihm befindet sich in den Zyklen II und III. In Zyklus II wird mit Hilfe einer psychologischen Analyse (die psychosophisch ungewöhnlich vertieft werden kann, womit wir uns in unserem folgenden Kapitel beschäftigen werden) der Struktur des Seelenlebens gezeigt, wie in ihm die Möglichkeit des freien Motivs und der freien Triebfeder zur Tat real heranwächst; in Zyklus III wird von der Position des Gewonnenen aus allen möglichen Einwänden gegen das in Zyklus II Erarbeitete eine Abfuhr erteilt, und zugleich sämtlichen Argumenten der Widersacher der Freiheit. Als Ergebnis finden wir in der siebengliedrigen Denkstruktur etwas Einzigartiges: *Das Bedeutendste, den neuen Inhalt erhalten wir im Element der Antithese, d.h. das Element der Verwandlung wird plötzlich auch zum inhaltlichen Element*. Im Phänomen der Freiheit ist alles einzigartig, darunter auch die Erscheinung ihrer Idee; alles in ihr bleibt außergewöhnlich beweglich. Die Resultate des Kapitels 9 liegen vor allem in der *Methode* der Umgestaltung der Seele, die sie von der Bedingtheit befreit. Das Wissen um diese hat nur dann einen Sinn, wenn es in der Praxis ausgenutzt wird. Dann wird der *Mensch selbst* die *Antithese* zur gewordenen Welt, und zwar eben als Ich-Wesen, das zur Freiheit der Handlungen emporsteigt, die sittlichen Intuitionen entspringen. Darin besteht die wahrhaftige Nachahmung Christi durch die typische Seele der heutigen Kulturepoche – die „faustische“ Seele.

Wir haben bereits davon gesprochen, dass der Seelenmensch eine Neubildung im All darstellt. Geist und Leib sind dem Menschen von Gott und der Natur gegeben worden. Die menschliche Persönlichkeit, das ich-Bewusstsein, reifen auf der Grundlage der Sinne heran, im System der Sinneswahrnehmungen. Und die anschauende Urteilskraft, die ideelle Wahrnehmung ist ihrem Wesen nach noch ein, der dreizehnte Sinn. Aus diesem Grunde dominiert im Zyklus I von Kapitel 9 der Gedanke, in Zyklus III der Wille, während das ganze Werden im Zyklus II auf dem Gefühl aufgebaut ist. Das Gefühl mit seiner plastischen, verwandelnden Kraft bildet, indem es zum Anschauen wird, auch den außergewöhnlich wichtigen *Inhalt* der verwandelnden Elemente 2 und 4.

In der dialektischen Triade des ersten Zyklus begegnen wir abermals dem Grundwiderspruch des Menschenwesens: Dem zwischen der Welt der Wahrnehmungen und dem Denken über sie. In den vergangenen Kapiteln haben wir jedoch gezeigt, dass wir es bei den Denk-Wahrnehmungen mit einer einheitlichen Welt zu tun haben. Somit gilt: Begriff – Wahrnehmung – Wahrnehmung des Begriffs.

ZYKLUS I

1. Der Begriff des Baumes ist für das Erkennen durch die Wahrnehmung des Baumes bedingt. Ich kann der bestimmten Wahrnehmung gegenüber nur einen ganz bestimmten Begriff aus dem allgemeinen Begriffssystem herausheben. Der Zusammenhang von Begriff und Wahrnehmung wird durch das Denken an der Wahrnehmung mittelbar und objektiv bestimmt. Die Verbindung der Wahrnehmung mit ihrem Begriffe wird nach dem Wahrnehmungsakte erkannt; die Zusammengehörigkeit ist aber in der Sache selbst bestimmt.
2. Anders stellt sich der Vorgang dar, wenn die Erkenntnis, wenn das in ihr auftretende Verhältnis des Menschen zur Welt betrachtet wird. In den vorangehenden Ausführungen ist der Versuch gemacht worden, zu zeigen, dass die Aufhellung dieses Verhältnisses durch eine auf dasselbe gehende unbefangene Beobachtung möglich ist. Ein richtiges Verständnis dieser Beobachtung kommt zu der Einsicht, dass das Denken als eine in sich beschlossene Wesenheit unmittelbar angeschaut werden kann. Wer nötig findet, zur Erklärung des Denkens als solchem etwas anderes herbeizuziehen, wie etwa physische Gehirnvorgänge, oder hinter dem beobachteten bewussten Denken liegende unbewusste geistige Vorgänge, der verkennt, was ihm die unbefangene Beobachtung des Denkens gibt. Wer das Denken beobachtet, lebt während der Beobachtung unmittelbar in einem geistigen, sich selbst tragenden Wesensweben darinnen. Ja, man kann sagen, wer die Wesenheit des Geistigen in der Gestalt, in der sie sich dem Menschen *zunächst* darbietet, erfassen will, kann dies in dem auf sich selbst beruhenden Denken.
3. Im Betrachten des Denkens selbst fallen in eines zusammen, was sonst immer getrennt auftreten *muss*: Begriff und Wahrnehmung.

Die ganze Triade ist im Grunde dem ersten Teil des Buchs entnommen. Doch dort, in Kapitel 7, endete alles mit dem metaphysischen Realismus. Versuchen wir nochmals kurz, seine Erfahrung anzuschauen. In uns muss hier sofort das Ergebnis unserer vorhergehenden Forschung aufleuchten: die Fähigkeit, *ideal*, d.h. intuitiv wahrzunehmen.

4. Wer dies nicht durchschaut, der wird in an Wahrnehmungen erarbeiteten Begriffen nur schattenhafte Nachbildungen dieser Wahrnehmungen sehen können, und die Wahrnehmungen werden ihm die wahre Wirklichkeit vorgegenwärtigen. Er wird auch eine metaphysische Welt nach dem Muster der wahrgenommenen Welt sich aufbauen; er wird diese Welt Atomenwelt, Willenswelt, unbewusste Geistwelt und so weiter nennen, je nach seiner Vorstellungsart. Und es wird ihm entgehen, dass er sich mit alledem nur eine metaphysische Welt hypothetisch nach dem Muster *seiner* Wahrnehmungswelt aufbaut hat.
5. Wer aber durchschaut, was bezüglich des Denkens vorliegt, der wird erkennen, dass in der Wahrnehmung nur ein Teil der Wirklichkeit vorliegt und dass der andere zu ihr gehörige Teil, der sie erst als volle Wirklichkeit erscheinen lässt, in der denkenden Durchsetzung der Wahrnehmung *erlebt* wird. Er wird in

demjenigen, das als Denken im Bewusstsein auftritt, nicht ein schattenhaftes Nachbild einer Wirklichkeit sehen, sondern eine auf sich ruhende geistige Wesenhaftigkeit. Und von dieser kann er sagen, dass sie ihm durch *Intuition* im Bewusstsein gegenwärtig wird. *Intuition* ist das im rein Geistigen verlaufende bewusste Erleben eines rein geistigen Inhaltes. Nur durch eine Intuition kann die Wesenheit des Denkens erfasst werden.

Wenn wir auch diesmal rein begrifflich-inhaltlich an den untersuchten Text herangehen, sehen wir uns abermals zum Eingeständnis gezwungen, dass die Elemente 4 und 5 für die Herleitung des Begriffs der Intuition nicht ausreichen. Doch denselben „Vorwurf“ könnte man dann auch gegen Goethe erheben, wenn man seine innere geistige Arbeit ignoriert und lediglich seine Schlussbehauptung aufgreift, dass alle Elemente der Pflanze ein metamorphosiertes Blatt sind.

Obwohl der Inhalt des zweiten Teils der „Philosophie der Freiheit“ ebenfalls begrifflich gegeben ist, streben – wiederholen wir dies – alle Elemente in ihm zur Anschaulichkeit, und die Widersprüche tragen existentiellen Charakter. Hier prallt die Idee der Freiheit mit der Idee der Unfreiheit nach dem Grundsatz „Sein oder nicht sein“ zusammen. Und es lohnt sich der Hinweis darauf, dass dies im Sozialleben schon lange so ist.

Die Individualisierung des in Element 5 Erhaltenen besteht darin, dass uns vorgeschlagen wird, sie selbst zu verwirklichen, in vollem Bewusstsein, dass *die Idee real ist*. In diesem Falle gilt es unbedingt durch die ganze leiblich-seelische Organisation bis hin zu jenem Zustand vorzustoßen, in dem sie sich selbst *aufhebt*. Nun muss man diese Aufgabe sich selbst stellen und dann im Zyklus II verwirklichen: *sich selbst als begrifflich denkendes „ich“ aufzuheben*.

6. Nur wenn man sich zu der in der unbefangenen Beobachtung gewonnenen Anerkennung dieser Wahrheit über die intuitive Wesenheit des Denkens hindurchgerungen hat, gelingt es, den Weg frei zu bekommen für eine Anschauung der menschlichen leiblich seelischen Organisation. Man erkennt, dass diese Organisation an dem *Wesen* des Denkens nichts bewirken kann. Dem *scheint* zunächst der ganz offenbare Tatbestand zu widersprechen. Das menschliche Denken tritt für die gewöhnliche Erfahrung nur an und durch diese Organisation auf. Dieses Auftreten macht sich so stark geltend, dass es in seiner wahren Bedeutung nur von demjenigen durchschaut werden kann, der erkannt hat, wie im Wesenhaften des Denkens nichts von dieser Organisation mitspielt.
7. Einem solchen wird es dann aber auch nicht mehr entgehen können, wie eigentümlich geartet das Verhältnis der menschlichen Organisation zum Denken ist. Diese bewirkt nämlich nichts an dem Wesenhaften des Denkens, sondern sie weicht, wenn die Tätigkeit des Denkens auftritt, zurück; sie hebt ihre eigene Tätigkeit auf, sie macht einen Platz frei; und an dem freigewordenen Platz tritt das Denken auf.

So haben wir uns im Zyklus I auf jene ganz besondere Schlacht vorbereitet, die unser Monismus sämtlichen Spielarten des Dualismus liefert, mit denen wir in Kapitel 2 Bekanntschaft gemacht haben. Wir haben uns auch in jeder Hinsicht darauf vorbereitet, uns voll und ganz der Methode des Anschauens hinzugeben, die begriffliche Diskussion mit dem Dualismus zu beenden. Es ist, als klängen dem Dualisten – wie dem Johannes in der Apokalypse – die Worte entgegen: „Steig herauf, ich will dir zeigen, was nach diesem geschehen soll.“ (Apok. 4,1.)

Der Übergang zur ontologischen Begründung der Freiheit versetzt uns aus dem unteren Teil der Denkmetamorphose in den oberen. Das Wichtigste wird nun das, was sich dort vollzieht. Durch das Licht der dort erworbenen Anschauung wird auch der untere, dialektische Teil der Lemniskate erhellt, der im ersten Teil des Buchs für uns der Ausgangspunkt beim Bestreben zum Vordringen in den oberen Teil war. Konkret kommt dies alles in Kapitel 9 dadurch zum Ausdruck, dass seine drei Zyklen eine dialektische Triade bilden, doch eine solche, dass *Zyklus II und III sich in ihr wie die Elemente 4 und 5 verhalten!* Zyklus I ist im Verhältnis zu ihnen die These, in der *die Schlussfolgerungen* der vorausgehenden Widersprüche innerhalb des erforschten Problems *zur Synthese gelangen*. In Zyklus II steht dem Begrifflichen das Anschaubare entgegen, in dem wir jedoch besonders aktiv bleiben. Dieses Anschauen ist das Werden. In Zyklus III werden wir mit den Ideen „nach den Dingen“ arbeiten. In Zyklus II muss man *die Offenkundigkeit des Werdenden* miterleben. Dann werden unsere Gedanken in Zyklus III in sich Substanz haben, und es wird notwendig sein, sie ihre schöpferische Macht zeigen zu lassen. So arbeitet das lebendige Denken.

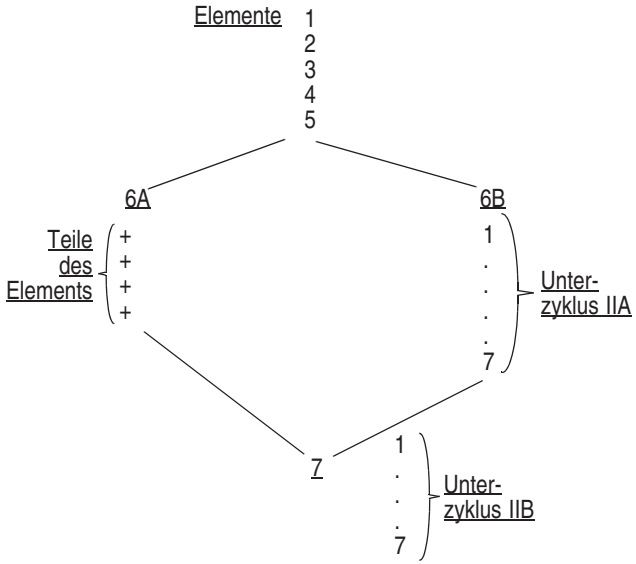


Tabelle 10

Die Struktur des Zyklus II ist kompliziert (wie dies auch in Kapitel 2 der Fall war; siehe Tabelle 2). Bis Element 5 geschieht in ihm eine gewöhnliche Metamorphose; in Element 6 teilt sie sich in zwei parallele Ströme, und in Element 7 vereinen sich diese aufs neue. Das zusammenfassende Element stellt einen Unterzyklus dar (Tab. 10).

Der grundlegende Widerspruch, auf dem die dialektische Triade des Zyklus II aufgebaut ist, entsteht zwischen dem Denken und der körperlichen Organisation des Menschen. Aufgelöst wird er auf dem Wege des Entstehens des Ich-Bewusstseins. In Zyklus I lag, wie wir uns erinnern, der Widerspruch zwischen dem Denken und der Wahrnehmung vor. Er wurde in der intuitiven Natur des Denkens gelöst.

ZYKLUS II

Der Zyklus beginnt nicht einmal mit einem selbständigen Absatz; nichtsdestoweniger empfinden wir real die Notwendigkeit, vor seinem Beginn eine Pause zu machen.

1. Dem Wesenhaften, das im Denken wirkt, obliegt ein Doppelpes: Erstens drängt es die menschliche Organisation in deren eigener Tätigkeit zurück, und zweitens setzt es sich selbst an deren Stelle. Denn auch das erste, die Zurückdrängung der Leibesorganisation, ist Folge der Denktätigkeit. Und zwar desjenigen Teiles derselben, der das *erscheinen* des Denkens vorbereitet. Man ersieht aus diesem, in welchem Sinne das Denken in der Leibesorganisation sein Gegenbild findet. Und wenn man dieses ersieht, wird man nicht mehr die Bedeutung dieses Gegenbildes für das Denken selbst verkennen können. Wer über einen erweichten Boden geht, dessen Fußspuren graben sich in dem Boden ein. Man wird nicht versucht sein, zu sagen, die Fußspurenformen seien von Kräften des Bodens, von unten herauf, getrieben worden. Man wird *diesen* Kräften keinen Anteil an dem Zustandekommen der Spurenformen zuschreiben.

Ebensowenig wird, wer die Wesenheit des Denkens unbefangen beobachtet, den Spuren im Leibesorganismus an dieser Wesenheit einen Anteil zuschreiben, die dadurch entstehen, dass das Denken sein Erscheinen durch den Leib vorbereitet. *)

*) Wie innerhalb der Psychologie, der Physiologie usw. sich die obige Anschauung geltend macht, hat der Verfasser in Schriften, die auf dieses Buch gefolgt sind, nach verschiedenen Richtungen dargestellt. Hier sollte nur das gekennzeichnet werden, was die unbefangene Beobachtung des Denkens selbst ergibt.

2. Aber eine bedeutungsvolle Frage taucht hier auf. Wenn an dem *Wesen* des Denkens der menschlichen Organisation kein Anteil zukommt, welche Bedeutung hat diese Organisation innerhalb der Gesamtwesenheit des Menschen?

3. Nun, was in dieser Organisation durch das Denken geschieht, hat wohl mit der Wesenheit des Denkens nichts zu tun, wohl aber mit der Entstehung des Ich-Bewusstseins aus diesem Denken heraus. Innerhalb des Eigenwesens des Denkens liegt wohl das wirkliche «Ich», nicht aber das Ich-Bewusstsein. Dies durchschaut derjenige, der eben unbefangen das Denken beobachtet. Das «Ich» ist innerhalb des Denkens zu finden; das «Ich-Bewusstsein» tritt dadurch auf, dass im allgemeinen Bewusstsein sich die Spuren der Denktätigkeit in dem oben gekennzeichneten Sinne eingraben. (Durch die Leibesorganisation entsteht also das Ich-Bewusstsein. Man verwechsle das aber nicht etwa mit der Behauptung, dass das einmal entstandene Ich-Bewusstsein von der Leibesorganisation abhängig bleibe. Einmal entstanden, wird es in das Denken aufgenommen und teilt fortan dessen geistige Wesenheit.)

Das «Ich-Bewusstsein» ist auf die menschliche Organisation gebaut. Aus dieser erfließen die Willenshandlungen. In der Richtung der vorangegangenen Darlegungen wird ein Einblick in den Zusammenhang zwischen Denken, bewusstem Ich und Willenshandlung nur zu gewinnen sein, wenn erst beobachtet wird, wie die Willenshandlung aus der menschlichen Organisation hervorgeht *).

*) S. 633 bis zur obigen Stelle ist Zusatz, beziehungsweise Umarbeitung für diese Neuausgabe (1918).

Anlässlich einer Gegenüberstellung der beiden Triaden in den Zyklen I und II gelangen wir zum Schluss, dass der Gegensatz zwischen ihnen jener zwischen dem höheren (wahren) Ich und dem niedrigeren „ich“ ist, das man als ich-Bewusstsein bezeichnen kann. Dieser Gegensatz wird durch das Vorhandensein der Körperlichkeit hervorgerufen. Im Seelenleben wird sie durch das Element des Willens vertreten. Durch das ich-Bewusstsein geht der unbewusste Wille ins „ich“ ein. Da dieses „ich“ das niedrigere ist, tragen auch die Willensäußerungen in ihm den Charakter von *Triebfedern*, die anfangs sogar wenig bewusst sind. Hier findet eine Wirkung statt, die von unten nach oben verläuft, von der körperlichen Organisation in die Seele. Doch der Wille besitzt auch einen höheren Aspekt, und dieser tritt in der Intuition zutage. Durch das Wirken aus dem höheren Ich versenkt er sich tief in die Seele, bis in ihre Grundlage, bleibt dabei jedoch nichtsdestoweniger das *Motiv* der Tätigkeit. Das niedrigere „ich“, das ich-Bewusstsein des Menschen, wird auf diese Weise von zwei Seiten gewoben (vgl. Abb. 35). In der Erkenntnis dieses Faktums spielt die Selbstbeobachtung eine besonders große Rolle. In ihr enthüllt sich die „Atomistik“ des Seelenlebens. Sie besitzt drei grundlegende Bestandteile: Gefühl, Wille und Gedanken (auf diese Frage haben wir uns in unserem Kapitel XI vorbereitet).

4. Für den einzelnen Willensakt kommt in Betracht: das Motiv und die Triebfeder. Das Motiv ist ein begrifflicher oder vorstellungsgemäßer Faktor; die Triebfeder ist der in der menschlichen Organisation unmittelbar bedingte Faktor des Wollens. Der begriffliche Faktor oder das Motiv ist der augenblick-

liche Bestimmungsgrund des Wollens; die Triebfeder der bleibende Bestimmungsgrund des Individuums. Motiv des Wollens kann ein reiner Begriff oder ein Begriff mit einem bestimmten Bezug auf das Wahrnehmen sein, das ist eine Vorstellung. Allgemeine und individuelle Begriffe (Vorstellungen) werden dadurch zu Motiven des Wollens, dass sie auf das menschliche Individuum wirken und dasselbe in einer gewissen Richtung zum Handeln bestimmen. Ein und derselbe Begriff, beziehungsweise eine und dieselbe Vorstellung wirkt aber auf verschiedene Individuen verschieden. Sie veranlassen verschiedene Menschen zu verschiedenen Handlungen. Das Wollen ist also nicht bloß ein Erlebnis des Begriffes oder der Vorstellung, sondern auch der individuellen Beschaffenheit des Menschen. Diese individuelle Beschaffenheit wollen wir – man kann in bezug darauf Eduard von Hartmann folgen – die charakterologische Anlage nennen. Die Art, wie Begriff und Vorstellung auf die charakterologische Anlage des Menschen wirken, gibt seinem Leben ein bestimmtes moralisches oder ethisches Gepräge.

Die charakterologische Anlage wird gebildet durch den mehr oder weniger bleibenden Lebensgehalt unseres Subjektes, das ist durch unseren Vorstellungs- und Gefühlsinhalt. Ob mich eine in mir gegenwärtig auftretende Vorstellung zu einem Wollen anregt, das hängt davon ab, wie sie sich zu meinem übrigen Vorstellungsinhalte und auch zu meinen Gefühlseigentümlichkeiten verhält. Mein Vorstellungsinhalt ist aber wieder bedingt durch die Summe derjenigen Begriffe, die im Verlaufe meines individuellen Lebens mit Wahrnehmungen in Berührung gekommen, das heißt zu Vorstellungen geworden sind. Diese hängt wieder ab von meiner größeren oder geringeren Fähigkeit der Intuition und von dem Umkreis meiner Beobachtungen, das ist von dem subjektiven und dem objektiven Faktor der Erfahrungen, von der inneren Bestimmtheit und dem Lebensschauplatz. Ganz besonders ist meine charakterologische Anlage durch mein Gefühlsleben bestimmt. Ob ich an einer bestimmten Vorstellung oder einem Begriff Freude oder Schmerz empfinde, davon wird es abhängen, ob ich sie zum Motiv meines Handelns machen will oder nicht.

– Dies sind die Elemente, die bei einem Willensakte in Betracht kommen. Die unmittelbar gegenwärtige Vorstellung oder der Begriff, die zum Motiv werden, bestimmen das Ziel, den Zweck meines Wollens; meine charakterologische Anlage bestimmt mich, auf dieses Ziel meine Tätigkeit zu richten. Die Vorstellung, in der nächsten halben Stunde einen Spaziergang zu machen, bestimmt das Ziel meines Handelns. Diese Vorstellung wird aber nur dann zum Motiv des Wollens erhoben, wenn sie auf eine geeignete charakterologische Anlage auftrifft, das ist, wenn sich durch mein bisheriges Leben in mir etwa die Vorstellungen gebildet haben von der Zweckmäßigkeit des Spazierengehens, von dem Wert der Gesundheit, und ferner, wenn sich mit der Vorstellung des Spazierengehens in mir das Gefühl der Lust verbindet.

Das Anschauen hat uns die tiefe Zerrissenheit der Seele in zwei Teile vor Augen geführt, worin auch der ursprüngliche Dualismus wurzelt – die Quelle eines jeden philosophischen Dualismus.

5. Wir haben somit zu unterscheiden: 1. Die möglichen subjektiven Anlagen, die geeignet sind, bestimmte Vorstellungen und Begriffe zu Motiven zu machen; und 2. die möglichen Vorstellungen und Begriffe, die imstande sind, meine charakterologische Anlage so zu beeinflussen, dass sich ein Wollen ergibt. Jene stellen die *Triebfedern*, diese die *Ziele* der Sittlichkeit dar.

Die geistigen Beobachtungen sind (wenn sie keinen übersinnlichen Charakter tragen) Spekulation. Sie werden durch die gewordene Persönlichkeit angestellt, und deshalb sind ihre Widersprüche nur schwer auflösbar; sie wurzeln im Dualismus der Persönlichkeit. Den geistigen Beobachtungen ist der Prozess des Werdens des „ich“ gegeben, und folglich kann man in ihnen das Entstehen aller folgenden Verirrungen des Geistes (Verstandes) entdecken und dementsprechend auch schon im Keime ersticken. Genau dies werden wir nun auch bezüglich des Dualismus erleben.

Seelische Beobachtungen heißt es mit Hilfe zweier Methoden anzustellen: 1) naturwissenschaftlich, wenn es um das Wirken des ich-Bewusstseins geht, und 2) intuitiv, wenn in uns das reine Denken arbeitet. Nur so bewahren wir in der Seele die Beziehung zwischen dem niedrigeren und dem höheren Ich. Gerade der Ausschluss eines der beiden verkrüppelt die ganze psychologische Forschung.

Wenn wir von den zwei Methoden sprechen, dürfen wir die dritte nicht vergessen. Sie besteht im gegebenen Fall darin, dass wir *die siebengliedrige Metamorphose der Anschauung* entwickeln, wobei wir von der sinnlichen Beobachtung zur intuitiven emporsteigen. Bei diesem Prozess ist es schwierig zu theoretisieren; eine ausschlaggebende Rolle spielt bei ihm das Subjekt der Erkenntnis selbst. Seiner charakterologischen Anlage nach hat es die Aufgabe, nicht nur die körperliche Organisation aufzuheben, sondern auch das niedrigere „ich“, um in der Intuition in die Welt des reinen (d.h. realen) Denkens einzutreten, zur Kosmischen Intelligenz. In seiner begrifflichen Grundlage hat es der Mensch mit dem (der Bestimmung nach) *sittlichen* Ziel des höheren Ich zu tun, das anfänglich im nicht-sittlichen Teil der Empfindungsseele versunken ist, doch dann auf den Stufen der Seele emporsteigt, die unerleuchteten Substanzen ihrer charakterologischen Anlage metamorphosiert. So erlangt der Mensch die sittlichen Intuitionen seines höheren Ich.

Somit obliegt es uns, beide Hälften der eigenen Seele anzuschauen. Eine von ihnen ist hauptsächlich vom Leben der Gefühle in all ihren Abstufungen durchdrungen – von der Begierde bis hin zur reinen Liebe. Dies ist die Seite unseres persönlichen Lebens. Sie weist vier Stufen auf. Auf ihnen entstehen die Triebfedern zu den Handlungen, die eine Art Leiter bilden, auf welcher der Mensch zum freien Wollen emporsteigt. Diese Ebenen sind die drei Seelen sowie die Sphäre, die sich zwischen der Bewusstseinsseele und dem Geistselbst befindet. Der Aufstieg auf ihnen ist ein Prozess der *Individualisierung*, und deshalb ist im Zyklus nun Element 6 unerlässlich, oder genauer gesagt *zwei* solcher Elemente, da Element 5 uns zu zwei Realitäten geführt hat.

So erleben wir unsere eigene Individualisierung auf dem Wege zum freien Wollen, der durch unsere charakterologische Anlage führt.

6A Die Triebfedern der Sittlichkeit können wir dadurch finden, dass wir nachsehen, aus welchen Elementen sich das individuelle Leben zusammensetzt.

Die erste Stufe des individuellen Lebens ist das *Wahrnehmen*, und zwar das Wahrnehmen der Sinne. Wir stehen hier in jener Region unseres individuellen Lebens, wo sich das Wahrnehmen unmittelbar, ohne Dazwischentreten eines Gefühles oder Begriffes in Wollen umsetzt. Die Triebfeder des Menschen, die hierbei in Betracht kommt, wird als *Trieb* schlechthin bezeichnet. Die Befriedigung unserer niederen, rein animalischen Bedürfnisse (Hunger, Geschlechtsverkehr usw.) kommt auf diesem Wege zustande. Das Charakteristische des Triebens besteht in der Unmittelbarkeit, mit der die Einzelwahrnehmung das Wollen auslöst. Diese Art der Bestimmung des Wollens, die ursprünglich nur dem niedrigeren Sinnenleben eigen ist, kann auch auf die Wahrnehmungen der höheren Sinne ausgedehnt werden. Wir lassen auf die Wahrnehmung irgendeines Geschehens in der Außenwelt, ohne weiter nachzudenken und ohne dass sich uns an die Wahrnehmung ein besonderes Gefühl knüpft, eine Handlung folgen, wie das namentlich im konventionellen Umgange mit Menschen geschieht. Die Triebfeder dieses Handelns bezeichnet man als *Takt* oder *sittlichen Geschmack*. Je öfter sich ein solches unmittelbares Auslösen einer Handlung durch eine Wahrnehmung vollzieht, desto geeigneter wird sich der betreffende Mensch erweisen, rein unter dem Einfluss des Taktes zu handeln, das ist: der *Takt* wird zu seiner charakterologischen Anlage.

Die zweite Sphäre des menschlichen Lebens ist das *Fühlen*. An die Wahrnehmungen der Außenwelt knüpfen sich bestimmte Gefühle. Diese Gefühle können zu Triebfedern des Handelns werden. Wenn ich einen hungernden Menschen sehe, so kann mein Mitgefühl mit demselben die Triebfeder meines Handelns bilden. Solche Gefühle sind etwa: das Schamgefühl, der Stolz, das Ehrgefühl, die Demut, die Reue, das Mitgefühl, das Rache- und Dankbarkeitsgefühl, die Pietät, die Treue, das Liebes- und Pflichtgefühl. *)

*) Eine vollständige Zusammenstellung der Prinzipien der Sittlichkeit findet man (vom Standpunkte des metaphysischen Realismus aus) in Eduard von Hartmanns «Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins».

Die dritte Stufe des Lebens endlich ist das *Denken und Vorstellen*. Durch bloße Überlegung kann eine Vorstellung oder ein Begriff zum Motiv einer Handlung werden. Vorstellungen werden dadurch Motive, dass wir im Laufe des Lebens fortwährend gewisse Ziele des Wollens an Wahrnehmungen knüpfen, die in mehr oder weniger modifizierter Gestalt immer wiederkehren. Daher kommt es, dass bei Menschen, die nicht ganz ohne Erfahrung sind, stets mit bestimmten Wahrnehmungen auch die Vorstellungen von Handlungen ins Bewusstsein treten, die sie in einem ähnlichen Fall ausgeführt oder ausführen gesehen haben. Diese Vorstellungen schweben ihnen als bestimmende Muster bei allen späteren Entschlüssen vor, sie werden Glieder ihrer charakterologischen Anlage. Wir können die damit bezeichnete Triebfeder des Wollens die

praktische Erfahrung nennen. Die praktische Erfahrung geht allmählich in das rein taktvolle Handeln über. Wenn sich bestimmte typische Bilder von Handlungen mit Vorstellungen von gewissen Situationen des Lebens in unserem Bewusstsein so fest verbunden haben, dass wir gegebenen Falles mit Überspringung aller auf Erfahrung sich gründenden Überlegung unmittelbar auf die Wahrnehmung hin ins Wollen übergehen, dann ist dies der Fall.

Die höchste Stufe des individuellen Lebens ist das begriffliche Denken ohne Rücksicht auf einen bestimmten Wahrnehmungsgehalt. Wir bestimmen den Inhalt eines Begriffes durch reine Intuition aus der ideellen Sphäre heraus. Ein solcher Begriff enthält dann zunächst keinen Bezug auf bestimmte Wahrnehmungen. Wenn wir unter dem Einflusse eines auf eine Wahrnehmung deutenden Begriffes, das ist einer Vorstellung, in das Wollen eintreten, so ist es diese Wahrnehmung, die uns auf dem Umwege durch das begriffliche Denken bestimmt. Wenn wir unter dem Einflusse von Intuitionen handeln, so ist die Triebfeder unseres Handelns das *reine Denken*. Da man gewohnt ist, das reine Denkvermögen in der Philosophie als Vernunft zu bezeichnen, so ist es wohl auch berechtigt, die auf dieser Stufe gekennzeichnete moralische Triebfeder die *praktische Vernunft* zu nennen. Am klarsten hat von dieser Triebfeder des Wollens Kreyenbühl (Philosophische Monatshefte, Bd. XVIII, Heft 3) gehandelt. Ich rechne seinen darüber geschriebenen Aufsatz zu den bedeutsamsten Erzeugnissen der gegenwärtigen Philosophie, namentlich der Ethik. Kreyenbühl bezeichnet die in Rede stehende Triebfeder als *praktisches Apriori*, das heißt unmittelbar aus meiner Intuition fließenden Antrieb zum Handeln.

Es ist klar, dass ein solcher Antrieb nicht mehr im strengen Wortsinne zu dem Gebiete der charakterologischen Anlagen gerechnet werden kann. Denn was hier als Triebfeder wirkt, ist nicht mehr ein bloß Individuelles in mir, sondern der ideelle und folglich allgemeine Inhalt meiner Intuition. Sobald ich die Berechtigung dieses Inhaltes als Grundlage und Ausgangspunkt einer Handlung ansehe, trete ich in das Wollen ein, gleichgültig ob der Begriff bereits zeitlich vorher in mir da war, oder erst unmittelbar vor dem Handeln in mein Bewusstsein eintritt, das ist: gleichgültig, ob er bereits als Anlage in mir vorhanden war oder nicht.

Zu einem wirklichen Willensakt kommt es nur dann, wenn ein augenblicklicher Antrieb des Handelns in Form eines Begriffes oder einer Vorstellung auf die charakterologische Anlage einwirkt. Ein solcher Antrieb wird dann zum Motiv des Wollens.

Es darf uns nicht verwundern, dass auch in der charakterologischen Anlage, in ihren oberen Sphären, wir zu den Triebfedern denkartiger Natur gelangt sind. So drückt sich das anschauende Prinzip in der Seele aus. Unser individuelles Leben schwingt sich in uns zum Ideellen auf. Doch wie können wir in diesem Falle dem Ideellen die Realität absprechen? Die ideellen Triebfedern sind fähig, unsere Persönlichkeit stärker zu verändern als das Gefühlsleben. Was hat aber in diesem Fall in uns die Oberhand?

Gewissermaßen die zweite Säule des Seelenlebens bildet ihre begriffliche Grundlage. Alle *Motive* der Tätigkeit, die sie offenbart, weisen eine sittliche Färbung auf. Die Triebfedern sind durch die augenblickliche Gegebenheit des Charakters bedingt. Die begriffliche Grundlage reflektiert über ihre Erscheinungen. In ihr fühlen wir stets in einer Art Spannungsfeld, wo einerseits das niedrigere Menschliche danach strebt, sich den Verstand dienstbar zu machen, und andererseits erleben wir ein Licht, „eine Stimme“ der höheren Vernunft, die uns zur sittlichen Vervollkommnung ruft. Mit einigem Recht lässt sich sagen, dass der Mensch in erster Linie eine Evolution in seiner begrifflichen Grundlage durchmacht, für welche die Ebenen der charakterologischen Anlage Objekte der Wahrnehmung sind; ihre Metamorphose ist sekundär, und ihr *Gesetz* gibt die begriffliche Grundlage vor. Deswegen ist die Individualisierung dieses Teils des Elementes 6 in Form eines Unterzyklus gegeben (IIa). Der Widerspruch in ihm beginnt damit, dass das Motiv stets vom Wollen durch die Triebfeder – die das Motiv oft überwinden muss – abgeschirmt wird. Dies ist das Dilemma von Verstand und Herz.

6 B (Unterzyklus IIa)

Die Motive der Sittlichkeit sind Vorstellungen und Begriffe. ‡ Es gibt (1.) (2.) Ethiker, die auch im Gefühle ein Motiv der Sittlichkeit sehen; sie behaupten zum Beispiel, Ziel des sittlichen Handelns sei die Beförderung des größtmöglichen Quantum von Lust im handelnden Individuum. ‡ Die Lust selbst aber (3.) kann nicht Motiv werden, sondern nur eine *vorgestellte Lust*. Die *Vorstellung* eines künftigen Gefühles, nicht aber das Gefühl selbst kann auf meine charakterologische Anlage einwirken. Denn das Gefühl selbst ist im Augenblicke der Handlung noch nicht da, soll vielmehr erst durch die Handlung hervorgebracht werden.

Die *Vorstellung* des eigenen oder fremden Wohles wird aber mit Recht als ein Motiv des Wollens angesehen.

Im Anschauen bewegen wir uns stufenweise, parallel zu dem, was wir in der charakterologischen Anlage durchschritten haben. Die Stufen selbst sind jedoch anderer Art. Die beiden niedrigeren davon sind egozentrisch; im Denkhafte ist dies auch die Sphäre der Dialektik. Auf den beiden oberen findet der sittliche Fortschritt statt, und mit ihm kommt die Liebe zum Objekt der Erkenntnis, die Liebe zur Tat, die Fähigkeit zum Anschauen der Ideen. Der direkte Egoismus metamorphosiert zu einem indirekten, doch vorher ist er dieselbe Gegebenheit wie auch die Triebfedern. Weil er aber gedankenartiger Natur ist, ist in ihm auch die Kraft der Selbstentwicklung enthalten. *Das Vorhandensein von Motiven unterscheidet den Menschen vom Tier*. Die Motive sind die Urphänomenologie des höheren Ich im Menschen. Sie sind die Formen, und das Ich ist ihr Inhalt. Im Unterzyklus IIa entsteht aus dem Anschauen der Formen (4) die ideelle Wahrnehmung des Inhalts (5), der uns die Quellen des sittlichen Fortschritts der Individualität erschließt. Die wahre Individualisierung entsteht erst in der Bewusstseinsseele, wo der indirekte Egoismus die Ausma-

ße der Interessen der Menschheit annimmt (6). Zur All-Einheit gelangt die Evolution der begrifflichen Grundlage allerdings nur in der Sphäre, wo das Motiv der Sittlichkeit den Charakter einer begrifflichen Intuition annimmt. Dann erfolgt *ein Verschmelzen* des Motivs, das zur sittlichen Intuition vorstößt, mit der Triebfeder, die den Charakter eines Motivs erwirbt.

Das Prinzip, durch sein Handeln die größte Summe eigener Lust zu bewirken, (4.) das ist: die individuelle Glückseligkeit zu erreichen, heißt *Egoismus*. Diese individuelle Glückseligkeit wird entweder dadurch zu erreichen gesucht, dass man in rücksichtsloser Weise nur auf das eigene Wohl bedacht ist und dieses auch auf Kosten des Glückes fremder Individualitäten erstrebt (einer Egoismus), oder dadurch, dass man das fremde Wohl aus dem Grunde befördert, weil man sich dann mittelbar von den glücklichen fremden Individualitäten einen günstigen Einfluss auf die eigene Person verspricht, oder weil man durch Schädigung fremder Individuen auch eine Gefährdung des eigenen Interesses befürchtet (Klugheitsmoral). Der besondere Inhalt der egoistischen Sittlichkeitsprinzipien wird davon abhängen, welche Vorstellung sich der Mensch von seiner eigenen oder der fremden Glückseligkeit macht. Nach dem, was einer als ein Gut des Lebens ansieht (Wohlleben, Hoffnung auf Glückseligkeit, Erlösung von verschiedenen Übeln usw.), wird er den Inhalt seines egoistischen Strebens bestimmen.

Als ein weiteres Motiv ist dann der rein begriffliche Inhalt einer Handlung anzusehen. Dieser Inhalt bezieht sich nicht wie die Vorstellung der eigenen Lust auf die einzelne Handlung allein, sondern auf die Begründung einer Handlung aus einem Systeme sittlicher Prinzipien. Diese Moralprinzipien können in Form abstrakter Begriffe das sittliche Leben regeln, ohne dass der einzelne sich um den Ursprung der Begriffe kümmert. Wir empfinden dann einfach die Unterwerfung unter den sittlichen Begriff, der als Gebot über unserem Handeln schwebt, als sittliche Notwendigkeit. Die Begründung dieser Notwendigkeit überlassen wir dem, der die sittliche Unterwerfung fordert, das ist der sittlichen Autorität, die wir anerkennen (Familienoberhaupt, Staat, gesellschaftliche Sitte, kirchliche Autorität, göttliche Offenbarung). Eine besondere Art dieser Sittlichkeitsprinzipien ist die, wo das Gebot sich nicht durch eine äußere Autorität für uns kundgibt, sondern durch unser eigenes Innere (sittliche Autonomie). Wir vernehmen dann die Stimme in unserem eigenen Innern, der wir uns zu unterwerfen haben. Der Ausdruck dieser Stimme ist das *Gewissen*.

Es bedeutet einen sittlichen Fortschritt, wenn der Mensch zum Motiv seines (5.) Handelns nicht einfach das Gebot einer äußeren oder der inneren Autorität macht, sondern wenn er den Grund einzusehen bestrebt ist, aus dem irgendeine Maxime des Handelns als Motiv in ihm wirken soll. Dieser Fortschritt ist der von der autoritativen Moral zu dem Handeln aus sittlicher Einsicht. Der Mensch wird auf dieser Stufe der Sittlichkeit die Bedürfnisse des sittlichen Lebens aufsuchen und sich von der Erkenntnis derselben zu seinen Handlungen bestimmen lassen. Solche Bedürfnisse sind: 1. das größtmögliche Wohl der Gesamtmenschheit rein um dieses Wohles willen; 2. der Kulturfortschritt oder die sittliche *Entwicklung* der Menschheit zu immer größerer Voll-

kommenheit; 3. die Verwirklichung rein intuitiv erfasster individueller Sittlichkeitsziele.

Das *größtmögliche Wohl der Gesamtmenschheit* wird natürlich von (6.) verschiedenen Menschen in verschiedener Weise aufgefasst werden. Die obige Maxime bezieht sich nicht auf eine bestimmte Vorstellung von diesem Wohl, sondern darauf, dass jeder einzelne, der dies Prinzip anerkennt, bestrebt ist, dasjenige zu tun, was nach seiner Ansicht das Wohl der Gesamtmenschheit am meisten fördert.

Der *Kulturfortschritt* erweist sich für denjenigen, dem sich an die Güter der Kultur ein Lustgefühl knüpft, als ein spezieller Fall des vorigen Moralprinzips. Er wird nur den Untergang und die Zerstörung mancher Dinge, die auch zum Wohle der Menschheit beitragen, mit in Kauf nehmen müssen. Es ist aber auch möglich, dass jemand in dem Kulturfortschritt, abgesehen von dem damit verbundenen Lustgefühl, eine sittliche Notwendigkeit erblickt. Dann ist derselbe für ihn ein besonderes Moralprinzip neben dem vorigen.

Sowohl die Maxime des Gesamtwohles wie auch jene des Kulturfortschrittes (7.) beruht auf der Vorstellung, das ist auf der Beziehung, die man dem Inhalt der sittlichen Ideen zu bestimmten Erlebnissen (Wahrnehmungen) gibt. Das höchste denkbare Sittlichkeitsprinzip ist aber das, welches keine solche Beziehung von vornherein enthält, sondern aus dem Quell der reinen Intuition entspringt und erst nachher die Beziehung zur Wahrnehmung (zum Leben) sucht. Die Bestimmung, was zu wollen ist, geht hier von einer andern Instanz aus als in den vorhergehenden Fällen. Wer dem sittlichen Prinzip des Gesamtwohles huldigt, der wird bei allen seinen Handlungen zuerst fragen, was zu diesem Gesamtwohl seine Ideale beitragen. Wer sich zu dem sittlichen Prinzip des Kulturfortschrittes bekennt, wird es hier ebenso machen. Es gibt aber ein höheres, das in dem einzelnen Falle nicht von einem bestimmten einzelnen Sittlichkeitsziel ausgeht, sondern welches allen Sittlichkeitsmaximen einen gewissen Wert beilegt, und im gegebenen Falle immer fragt, ob denn hier das eine oder das andere Moralprinzip das wichtigere ist. Es kann vorkommen, dass jemand unter gegebenen Verhältnissen die Förderung des Kulturfortschrittes, unter andern die des Gesamtwohls, im dritten Falle die Förderung des eigenen Wohles für das richtige ansieht und zum Motiv seines Handelns macht. Wenn aber alle andern Bestimmungsgründe erst an zweite Stelle treten, dann kommt in erster Linie die begriffliche Intuition selbst in Betracht. Damit treten die andern Motive von der leitenden Stelle ab, und nur der Ideengehalt der Handlung wirkt als Motiv derselben.

Die Identität von begrifflicher und sittlicher Intuition krönt Zyklus II. In seinem Element 7 verschmelzen die Elemente 6A und 6B zur Einheit. Das erhaltene Ergebnis ist höchst bedeutend und real, es hat eine eigene siebengliedrige Struktur. Durch das Zusammenfallen von *Triebfeder* und *Motiv* wird der Grundstein des Monismus der „Philosophie der Freiheit“ gelegt, in dem das individuelle Wollen zur Einheit mit der sittlichen Intuition gelangt. Dies ist nicht bloß ein Gedanken-Monismus, sondern auch ein Lebens-Monismus. Er muss nochmals mit dem sittlichen Dualismus der Kantschen Philosophie zusammenstoßen. Diesmal geht es schon um „Sein

oder Nichtsein“ der menschlichen Individualität. Die Stimme des ethischen Individualismus beginnt kompromisslos, ja radikal zu erklingen.

(Unterzyklus IIb)

7. Wir haben unter den Stufen der charakterologischen Anlage diejenige als die höchste bezeichnet, die als *reines Denken*, als *praktische Vernunft* wirkt. Unter den Motiven haben wir jetzt als das höchste die *begriffliche Intuition* bezeichnet. Bei genauerer Überlegung stellt sich alsbald heraus, dass auf dieser Stufe der Sittlichkeit Triebfeder und Motiv zusammenfallen, das ist, dass weder eine vorher bestimmte charakterologische Anlage, noch ein äußeres, normativ angenommenes sittliches Prinzip auf unser Handeln wirken. Die Handlung ist also keine schablonenmäßige, die nach irgendwelchen Regeln ausgeführt wird, und auch keine solche, die der Mensch auf äußeren Anstoß hin automatenhaft vollzieht. sondern eine schlechthin durch ihren idealen Gehalt bestimmte. (1.)

Zur Voraussetzung hat eine solche Handlung die Fähigkeit der moralischen Intuitionen. Wem die Fähigkeit fehlt; für den einzelnen Fall die besondere Sittlichkeitsmaxime zu erleben, der wird es auch nie zum wahrhaft individuellen Willen bringen.

Der gerade Gegensatz dieses Sittlichkeitsprinzips ist das Kantsche: Handle so, dass die Grundsätze deines Handelns für alle Menschen gelten können. ‡ Dieser Satz ist der Tod aller individuellen Antriebe des Handelns. Nicht wie *alle* Menschen handeln würden, kann für mich maßgebend sein, sondern was für mich in dem individuellen Falle zu tun ist. (2.) (3.)

Das Anschauen ist im Unterzyklus sehr kurz. Sein Objekt ist die Meinung des Opponenten. In der Sphäre der Sittlichkeit wirken tiefe Schichten des menschlichen Geistes, was bisweilen sogar zu Religionskriegen führt. Die „Philosophie der Freiheit“ führt einen solchen „Konfliktstoff“ in die einzige rechtmäßige Sphäre: in den individuellen Geist. In ihm löst der Kontakt mit dem sittlichen Determinismus keine Kriege und Revolutionen aus, sondern setzt mächtige Kräfte der Befreiung von äußerem, gruppenhaften und niedrigerem (durch Leidenschaft bedingtem) Zwang frei.

Ein oberflächliches Urteil könnte vielleicht diesen Ausführungen einwenden: Wie kann das Handeln zugleich individuell auf den besonderen Fall und die besondere Situation geprägt und doch rein ideell aus der Intuition heraus bestimmt sein? ‡ Dieser Einwand beruht auf einer Verwechslung von sittlichem Motiv und wahrnehmbarem Inhalt der Handlung. Der letztere *kann* Motiv sein, und ist es auch zum Beispiel beim Kulturfortschritt, beim Handeln aus Egoismus usw.; beim Handeln auf Grund rein sittlicher Intuition ist er es *nicht*. Mein Ich richtet seinen Blick natürlich auf diesen Wahrnehmungsinhalt, *bestimmen* lässt es sich durch denselben nicht. Dieser Inhalt wird nur benützt, um sich einen *Erkenntnisbegriff* zu bilden, den dazu gehörigen *moralischen Begriff* entnimmt das Ich nicht aus dem Objekte. Der Erkenntnisbegriff aus einer bestimmten Situation, der ich gegenüberstehe, ist nur dann zugleich ein (4.) (5.)

moralischer Begriff, wenn ich auf dem Standpunkte eines bestimmten Moralprinzips stehe. Wenn ich auf dem Boden der allgemeinen Kulturentwicklungsmoral allein stehen möchte, dann ginge ich mit gebundener Marschroute in der Welt umher. Aus jedem Geschehen, das ich wahrnehme und das mich beschäftigen kann, entspringt zugleich eine sittliche Pflicht; nämlich mein Scherfflein beizutragen, damit das betreffende Geschehen in den Dienst der Kulturentwicklung gestellt werde. Außer dem Begriff, der mir den naturgesetzlichen Zusammenhang eines Geschehens oder Dinges enthüllt, haben die letztern auch noch eine sittliche Etikette umgehängt, die für mich, das moralische Wesen, eine ethische Anweisung enthält, wie ich mich zu benehmen habe. Diese sittliche Etikette ist in ihrem Gebiete berechtigt, sie fällt aber auf einem höheren Standpunkte mit der Idee zusammen, die mir dem konkreten Fall gegenüber aufgeht.

Der Monismus bringt der Seele Verständnis, Frieden, Harmonie. Doch der Monismus des Intuitivismus ist alles andere als eine einfache und vor allem keine allgemeine Sache. Wir haben es hier mit ethischem Individualismus zu tun.

Die Menschen sind dem Intuitionsvermögen nach verschieden. Dem einen (6.) sprudeln die Ideen zu, der andere erwirbt sie sich mühselig. Die Situationen, in denen die Menschen leben, und die den Schauplatz ihres Handelns abgeben, sind nicht weniger verschieden. Wie ein Mensch handelt, wird also abhängen von der Art, wie sein Intuitionsvermögen einer bestimmten Situation gegenüber wirkt. Die Summe der in uns wirksamen Ideen, den realen Inhalt unserer Intuitionen, macht das aus, was bei aller Allgemeinheit der Ideenwelt in jedem Menschen individuell geartet ist. Insofern dieser intuitive Inhalt auf das Handeln geht, ist er der Sittlichkeitsgehalt des Individuums. Das Auslebenlassen dieses Gehalts ist die höchste moralische Triebfeder und zugleich das höchste Motiv dessen, der einsieht, dass alle andern Moralprinzipien sich letzten Endes in diesem Gehalte vereinigen. Man kann diesen Standpunkt den *ethischen Individualismus* nennen.

Endlich gelangen wir zur *höheren Einfachheit* des Allgemeinen und der Einheit.

Das Maßgebende einer intuitiv bestimmten Handlung im konkreten Falle ist (7.) das Auffinden der entsprechenden, ganz individuellen Intuition. Auf dieser Stufe der Sittlichkeit kann von allgemeinen Sittlichkeitsbegriffen (Normen, Gesetzen) nur insofern die Rede sein, als sich diese aus der Verallgemeinerung der individuellen Antriebe ergeben. Allgemeine Normen setzen immer konkrete Tatsachen voraus, aus denen sie abgeleitet werden können. Durch das menschliche Handeln werden aber Tatsachen erst *geschaffen*.

Im Zyklus III stellt sich uns die Aufgabe, eine ganz außergewöhnlich schwierige Synthese zu verwirklichen. Diese kann man tatsächlich mit der Synthese des „Jüngsten Gerichts“ vergleichen. Geboren wird sie in einem erbitterten Kampf zwischen zwei äußersten Gegensätzen: Der Freiheit und der Unfreiheit. Das dialekti-

sche Prinzip durchdringt alle Elemente des Zyklus. Die Elemente des Widerspruchs (d.h. das erste und das zweite) tauchen mit dem Fortschreiten des Inhalts achtmal auf (Tab. 11). So drückt sich die erhöhte Dynamik, Lebendigkeit des Zyklus aus.

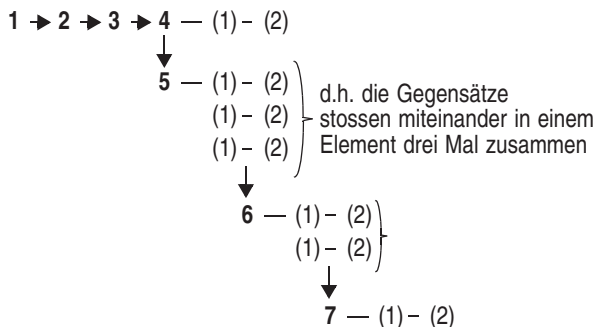


Tabelle 11

Im zweiten Zyklus haben die Idee der Erkenntnis sowie die im Anschauen gegebene Wirklichkeit den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht: Sie haben sich wieder vereinigt und sind zu geistiger Wirklichkeit geworden. Indem wir ihre Rechte verteidigen, verteidigen wir nun nicht etwa eine Meinung oder eine Weltanschauung, sondern *die Realität*. In ihr ist die Zukunft der Welt, die Zukunft der christlichen Menschheit enthalten. Doch die alte Welt lehnt sie ab. Der Weltendualismus wird die Menschen von nun an in immer größerem Maße zum Zurückbleiben verurteilen, ja sie vom Strom der normalen Evolution wegführen. *Das Problem der Freiheit wird zum Problem des ewigen Lebens der Seele*. Man darf sich darum nicht wundern, dass gegen die Freiheit sämtliche Kräfte der Dunkelheit und des Todes Sturm laufen. Die hier unvermeidliche Glut des Kampfes ist für das begreifende, starke, selbstbewusste Ich ein Segen, für den dogmatischen und schwachen Geist jedoch eine ernstliche Gefahr und ein unüberwindliches Hindernis. Dieser Kampf tobt in der Welt schon seit langer Zeit. Er ist es, der die Werke Nietzsches erzeugt hat, welche man in der Welt der Unfreiheit schlecht und falsch versteht. Von seinem heißen Atem durchdrungen ist die Musik Wagners, und darum beurteilen die Ideologen der Unterjochung des menschlichen Geistes diese so abschätzig.

„Die Götterdämmerung“ klingt im dritten Zyklus des neunten Kapitels grandios mit, doch diese „Götter“ sind anders als bei Wagner, sie sind bloß die „Götzen der Höhle“ Francis Bacons. Ihrer Herr zu werden vermag, wie die Geschichte des menschlichen Denkens gezeigt hat, keine einzige der Varianten des einseitigen Monismus, sondern lediglich der Monismus des Ideal-Realismus. Der lebendige, starke Gedanke Rudolf Steiners durchbohrt, der Lanze des Heiligen Georg gleich, diese „Götzen“ der Dämmerung, und der Donner des Göttlichen Zorns grollt in den Höhen des menschlichen Bewusstseins über ihnen: der Donner und die Posaunen des „Jüngsten Gerichts“. Sie warnen uns: *Hier gilt kein feiges Zaudern mehr! Nur die Freien werden ins Himmelreich eingehen!*

Als Eingangssarie des neuen, letzten Mysteriums (in ihm klingt die „Musik der Sphären“) des menschlichen Werdens könnte Parzival, kehrte er in unserer Zeit wieder, das singen, was die These des dritten Zyklus darstellt. Der Gedanke in ihm fließt klar und rein, er handelt von der Liebe zur Tat. Alle Fragen sind dieses Mal bereits gestellt, und die Antwort darauf ist erteilt; die Erfahrung der Lehre beim Trevrizent (der Weg zu ihm ist verläuft durch die drei Seelen mit ihren beiden Grundlagen) ist verinnerlicht. Der menschliche Kopf selbst in seiner physisch-ätherisch-astralen Erscheinung ist als Symbol des Heiligen Grals erkannt. Zu ihm fließt vom Herzen her der Strom ätherisierten Bluts. Er reinigt von den Leidenschaften, die den Menschen versklaven, und leuchtet mit reinem Geist.

ZYKLUS III

1. Wenn wir das Gesetzmäßige (Begriffliche) in dem Handeln der Individuen, (1.)
 Völker und Zeitalter aufsuchen, so erhalten wir eine Ethik, aber nicht als Wissenschaft von sittlichen Normen, sondern als Naturlehre der Sittlichkeit. Erst die hierdurch gewonnenen Gesetze verhalten sich zum menschlichen Handeln so wie die Naturgesetze zu einer besonderen Erscheinung. Sie sind aber durchaus nicht identisch mit den Antrieben, die wir unserm Handeln zugrunde legen. Will man erfassen, wodurch eine Handlung des Menschen dessen *sittlichem* Wollen entspringt, so muss man zunächst auf das Verhältnis dieses Wollens zu der Handlung sehen. Man muss zunächst Handlungen ins Auge fassen, bei denen dieses Verhältnis das Bestimmende ist. Wenn ich oder ein anderer später über eine solche Handlung nachdenken, kann es herauskommen, welche Sittlichkeitsmaximen bei derselben in Betracht kommen. Während ich handle, bewegt mich die Sittlichkeitsmaxime, insoferne sie intuitiv in mir leben kann; sie ist verbunden mit der *Liebe* zu dem Objekt, das ich durch meine Handlung verwirklichen will. Ich frage keinen Menschen und auch keine Regel: soll ich diese Handlung ausführen? – sondern ich führe sie aus, sobald ich die Idee davon gefasst habe. Nur dadurch ist sie *meine* Handlung. ‡ Wer nur handelt, weil er bestimmte sittliche Normen anerkennt, dessen (2.)
 Handlung ist das Ergebnis der in seinem Moralkodex stehenden Prinzipien. Er ist bloß der Vollstrecker. Er ist ein höherer Automat. Werfet einen Anlass zum Handeln in sein Bewusstsein, und alsbald setzt sich das Räderwerk seiner Moralprinzipien in Bewegung und läuft in gesetzmäßiger Weise ab, um eine christliche, humane, ihm selbstlos geltende, oder eine Handlung des kulturgeschichtlichen Fortschrittes zu vollbringen. ‡ Nur wenn ich meiner Liebe zu (3.)
 dem Objekte folge, dann bin ich es selbst, der handelt. ‡ Ich handle auf dieser (4.)
 Stufe der Sittlichkeit nicht, weil ich einen Herrn über mich anerkenne, nicht die äußere Autorität, nicht eine sogenannte innere Stimme. Ich erkenne kein äußeres Prinzip meines Handelns an, weil ich in mir selbst den Grund des Handelns, die Liebe zur Handlung gefunden habe. Ich prüfe nicht verstandesmäßig, ob meine Handlung gut oder böse ist; ich vollziehe sie, weil ich sie *liebe*. ‡ Sie wird «gut», wenn meine in Liebe getauchte Intuition in der rechten (5.)
 Art in dem intuitiv zu erlebenden Weltzusammenhang drinnensteht; «böse», wenn das nicht der Fall ist. ‡ Ich frage mich auch nicht: wie würde ein anderer (6.)

Mensch in meinem Falle handeln? – sondern ich handle, wie ich, diese besondere Individualität, zu wollen mich veranlasst sehe. ‡ Nicht das allgemein Übliche, die allgemeine Sitte, eine allgemein-menschliche Maxime, eine sittliche Norm leitet mich in unmittelbarer Art, sondern meine Liebe zur Tat. Ich fühle keinen Zwang, nicht den Zwang der Natur, die mich bei meinen Trieben leitet, nicht den Zwang der sittlichen Gebote, sondern ich will einfach ausführen, was in mir liegt.

Solcher Art ist die Position des ethischen Individualismus, welche die *neue Realität der Welt* ist. Sie ist ontologisch und ganzheitlich, und deshalb stellt Element 1 den siebengliedrigen Zyklus der Metamorphose dar. Inhaltlich gesehen ist dies, wenn man es so sagen darf, auch das Thema Lohengrins, der ins „Reich von Brabant“ der modernen Zivilisation eintritt. Den Boten von Monsalvat verstehen die „Brabanter“ nicht:

2. Die Verteidiger der allgemeinen sittlichen Normen könnten etwa zu diesen Ausführungen sagen: Wenn jeder Mensch nur darnach strebt, sich auszuleben und zu tun, was ihm beliebt, dann ist kein Unterschied zwischen guter Handlung und Verbrechen; jede Gaunerei, die in mir liegt, hat gleichen Anspruch sich auszuleben, wie die Intention, dem allgemeinen Besten zu dienen. Nicht der Umstand, dass ich eine Handlung der Idee nach ins Auge gefasst habe, kann für mich als sittlichen Menschen maßgebend sein, sondern die Prüfung, ob sie gut oder *böse* ist. Nur im ersteren Falle werde ich sie ausführen.

Doch die Gesandten der Götter offenbaren sich den Menschen nicht darum, um hochmütig über sie zu dominieren. Das Höhere beugt sich zum Niedrigeren herab, um es zu erhöhen. Hier können „die letzten die ersten werden“. Es reicht aus, den guten Willen zur Entwicklung zu besitzen, und das gegenseitige Verständnis zwischen dem Menschen und Gott, Der in seine Mitte hinabstieg, um ihn im höheren Sinne frei zu machen, ist möglich.

Die Synthese im Zyklus III spricht auch davon, dass sich die Zeiten verändert haben. Diesmal wird es nicht gelingen, die Mission der Hüter des Grals zu vereiteln. *Der Katechismus des Materialismus, das nominalistisch-naturwissenschaftliche Organon Bacons weicht dem Organon der Geisteswissenschaft*. Dieses gründet auf der Logik des anschauenden Denkens, auf einer neuen *Qualität* des individuellen Geistes. Dank ihm erwirbt der Mensch die Kraft, alles ihn Umgebende umzuwandeln, vor allem aber sich selbst.

3. Meine Entgegnung auf diesen naheliegenden und doch nur aus einer Verken- (1.) nung des hier Gemeinten entspringenden Einwand ist diese: Wer das Wesen des menschlichen Wollens erkennen will, der muss unterscheiden zwischen dem Weg, der dieses Wollen bis zu einem bestimmten Grad der Entwicklung bringt, und der Eigenart, welche das Wollen annimmt, indem es sich diesem Ziele annähert. Auf dem Wege zu diesem Ziele spielen Normen ihre berech-

tigte Rolle. Das Ziel besteht in der Verwirklichung rein intuitiv erfasster Sittlichkeitsziele. Der Mensch erreicht solche Ziele in dem Maße, in dem er die Fähigkeit besitzt, sich überhaupt zum intuitiven Ideengehalte der Welt zu erheben. Im einzelnen Wollen wird zumeist anderes als Triebfeder oder Motiv solchen Zielen beigemischt sein. Aber Intuitives kann im menschlichen Wollen doch bestimmend oder mitbestimmend sein. Was man *soll*, das tut man; man gibt den Schauplatz ab, auf dem das Sollen zum Tun wird; eigene Handlung ist, was man als solche aus sich entspringen lässt. Der Antrieb kann da nur ein ganz individueller sein. Und in Wahrheit kann nur eine aus der Intuition entspringende Willenshandlung eine individuelle sein. ‡ Dass die Tat des Verbrechers, dass das Böse in gleichem Sinne ein Ausleben der Individualität genannt wird wie die Verkörperung reiner Intuition, ist nur möglich, wenn die blinden Triebe zur menschlichen Individualität gezählt werden. ‡ Aber der blinde Trieb, der zum Verbrechen treibt, stammt nicht aus Intuitivem, und gehört nicht zum Individuellen des Menschen, sondern zum Allgemeinsten in ihm, zu dem, was bei allen Individuen in gleichem Maße geltend ist und aus dem sich der Mensch durch sein Individuelles heraus arbeitet. ‡ Das Individuelle in mir ist nicht mein Organismus mit seinen Trieben und Gefühlen, sondern das ist die einige Ideenwelt, die in diesem Organismus aufleuchtet. Meine Triebe, Instinkte, Leidenschaften begründen nichts weiter in mir, als dass ich zur allgemeinen Gattung *Mensch* gehöre; der Umstand, dass sich ein Ideelles in diesen Trieben, Leidenschaften und Gefühlen auf eine besondere Art auslebt, begründet meine Individualität. Durch meine Instinkte, Triebe bin ich ein Mensch, von denen zwölf ein Dutzend machen; durch die besondere Form der Idee, durch die ich mich innerhalb des Dutzend als Ich bezeichne, bin ich Individuum. Nach der Verschiedenheit meiner tierischen Natur könnte mich nur ein mir fremdes Wesen von andern unterscheiden; durch mein Denken, das heißt durch das tätige Erfassen dessen, was sich als Ideelles in meinem Organismus auslebt, unterscheide ich mich selbst von andern. ‡ Man kann also von der Handlung des Verbrechers gar nicht sagen, dass sie aus der Idee hervorgeht. Ja, das ist gerade das Charakteristische der Verbrecherhandlungen, dass sie aus den außerideellen Elementen des Menschen sich herleiten.

Eine Handlung wird als eine freie empfunden, soweit deren Grund aus dem ideellen Teil meines individuellen Wesens hervorgeht; jeder andere Teil einer Handlung, gleichgültig, ob er aus dem Zwange der Natur oder aus der Nötigung einer sittlichen Norm vollzogen wird, wird als *unfrei* empfunden. (6.)

Frei ist nur der Mensch, insofern er in jedem Augenblicke seines Lebens sich selbst zu folgen in der Lage ist. Eine sittliche Tat ist nur *eine* Tat, wenn sie in dieser Auffassung eine freie genannt werden kann. Hier ist zunächst die Rede davon, unter welchen Voraussetzungen eine gewollte Handlung als eine freie empfunden wird; wie diese rein ethisch gefasste Freiheitsidee in der menschlichen Wesenheit sich verwirklicht, soll im folgenden sich zeigen.

Die Handlung aus Freiheit schließt die sittlichen Gesetze nicht etwa aus, (7.) sondern ein; sie erweist sich nur als höherstehend gegenüber derjenigen, die nur von diesen Gesetzen diktiert ist. Warum sollte meine Handlung denn weniger dem Gesamtwohle dienen, wenn ich sie aus Liebe getan habe, als dann, wenn ich sie *nur* aus dem Grunde vollbracht habe, weil dem Gesamtwohle zu dienen ich als Pflicht empfinde? Der bloße Pflichtbegriff schließt die *Freiheit* aus, weil er das Individuelle nicht anerkennen will, sondern Unterwerfung des letztern unter eine allgemeine Norm fordert. Die Freiheit des Handelns ist nur denkbar vom Standpunkte des ethischen Individualismus aus.

Die Antithese konnte kein siebengliedriger Zyklus sein, weil sie nicht organisch ist; ihre Rolle besteht lediglich darin, die Bewegung des Denkens zu stimulieren. Eine andere Sache ist die Synthese. In ihr wird der Organismus der These in Gestalt eines neuen, stärkeren Organismus wiedergeboren. Wenn man zu ihr gestoßen ist, könnte man, wie es so schön heißt, auf seinen Lorbeeren ausruhen, fände ein dogmatischer Streit mit den Gegnern der Freiheit statt. Doch die Aufgabe der „Philosophie der Freiheit“ *ist es nicht, zu siegen, sondern umzugestalten*. Und anfangen will sie nicht bei den „Aristokraten des Geistes“, obgleich sie sich auch an sie wendet, sondern bei „jenen Kleinen“, die mit alltäglichen Vorstellungen vom Dogmen- und Gruppencharakter der Sittlichkeit leben. Oft sind sie keine scharfen Denker, doch besitzen sie eine bildliche Denkart; sie sind naive Realisten, ihnen ist ein angeborener Gerechtigkeitssinn gegeben. Wenn man zu all ihren Eigenschaften den richtigen Zugang findet (die moralische Technik), kann man mit ihnen zum gegenseitigen Verständnis gelangen. Mit ihnen braucht man nicht viel zu theoretisieren; mit ihnen ist es besser, anzuschauen. Erteilen wir ihnen also das Wort – sie sollen ihre Einwände gegen das in der Synthese Erlangte ruhig vorbringen, und wir werden versuchen, dies anzuschauen – natürlich weitaus aktiver anzuschauen als im ersten Teil: dialektisch anzuschauen.

4. Wie ist aber ein Zusammenleben der Menschen möglich, wenn jeder nur [1.-2.] bestrebt ist, seine Individualität zur Geltung zu bringen? Damit ist ein Einwand des falsch verstandenen Moralismus gekennzeichnet. Dieser glaubt, eine Gemeinschaft von Menschen sei nur möglich, wenn sie alle vereinigt sind durch eine gemeinsam festgelegte sittliche Ordnung. Dieser Moralismus versteht eben die Einigkeit der Ideenwelt nicht. Er begreift nicht, dass die Ideenwelt, die in mir tätig ist, keine andere ist, als die in meinem Mitmenschen. Diese Einheit ist allerdings bloß ein Ergebnis der Welterfahrung. Allein sie *muss* ein solches sein. Denn wäre sie durch irgend etwas anderes als durch Beobachtung zu erkennen, so wäre in ihrem Bereich nicht individuelles Erleben, sondern allgemeine Norm geltend. Individualität ist nur möglich, wenn jedes individuelle Wesen vom andern nur durch individuelle Beobachtung weiß. Der Unterschied zwischen mir und meinem Mitmenschen liegt durchaus nicht darin, dass wir in zwei ganz verschiedenen Geisteswelten leben, sondern dass er aus der uns gemeinsamen Ideenwelt andere Intuitionen

empfängt als ich. Er will *seine* Intuitionen ausleben, ich die *meinigen*. Wenn wir beide wirklich aus der Idee schöpfen und keinen äußeren (physischen oder geistigen) Antrieben folgen, so können wir uns nur in dem gleichen Streben, in denselben Intentionen begegnen. Ein sittliches Missverstehen, ein Aufeinanderprallen ist bei sittlich *freien* Menschen ausgeschlossen. Nur der sittlich Unfreie, der dem Naturtrieb oder einem angenommenen Pflichtgebot folgt, stößt den Nebenmenschen zurück, wenn er nicht dem gleichen Instinkt und dem gleichen Gebot folgt. *Leben* in der Liebe zum Handeln und *Lebenlassen* im Verständnisse des fremden Wollens ist die Grundmaxime der *freien Menschen*. Sie kennen kein anderes *Sollen* als dasjenige, mit dem sich ihr Wollen in intuitiven Einklang versetzt; wie sie in einem besonderen Falle *wollen* werden, das wird ihnen ihr Ideenvermögen sagen.

Läge nicht in der menschlichen Wesenheit der Urgrund zur Verträglichkeit, man würde sie ihr durch keine äußeren Gesetze einimpfen! Nur weil die menschlichen Individuen eines Geistes *sind*, können sie sich auch nebeneinander ausleben. Der Freie lebt in dem Vertrauen darauf, dass der andere Freie mit ihm einer geistigen Welt angehört und sich in seinen Intentionen mit ihm begegnen wird. Der Freie verlangt von seinen Mitmenschen keine Übereinstimmung, aber er erwartet sie, weil sie in der menschlichen Natur liegt. Damit ist nicht auf die Notwendigkeiten gedeutet, die für diese oder jene äußeren Einrichtungen bestehen, sondern auf die *Gesinnung*, auf die *Seelenverfassung*, durch die der Mensch in seinem Sich-Erleben unter von ihm geschätzten Mitmenschen der menschlichen Würde am meisten gerecht wird.

Außer naiven Realisten gibt es auf der Welt auch viele dogmatische Philister. Gerade in ihnen sitzen „die Götzen der Höhle“ – aggressive Wesen, die danach streben, den Menschen von ihnen besessen zu machen. Christus war gezwungen, sie ohne viel Federlesens aus den Menschen auszutreiben und jene scharf zu brandmarken, die ihnen erlaubten, von ihnen Besitz zu ergreifen (die Pharisäer und Sadduzäer). Lohengrin blieb bei der Begegnung mit ihnen nichts anderes übrig, als zum Schwert zu greifen. In unserer Zeit verwalten sie die öffentliche Moral (wobei sie diese immer öfter durch offene Unmoral ersetzen), die Weltpolitik, die Ideologie, die Information, die Finanzen u.a. Der Philosoph der Freiheit, der den Kampf gegen sie führt, führt diesen faktisch *für* sie. Und diesem Kampf gilt es all seine Kräfte und all seine Zeit zu weihen, denn von seinem Ausgang hängt das weitere Schicksal der Menschheit ab. Entweder stürzen die „Höhlen“ ein, gehen die „Götzen“ zugrunde, und die freie Individualität entwickelt eine neue, hochgeistige Kultur, oder die „Höhlen“ bleiben, in ihnen werden Menschen wohnen, und die Götzen werden über den Eingängen zu den Höhlen dieselbe Losung einmeißeln, die über Dantes Höllentor prangt: „Lasst, die ihr eingeht, alle Hoffnung fahren!“ Wenn wir dies wissen, werden wir Verständnis für den Stil des folgenden Elements aufbringen und die Erbitterung und Empörung gebührend einschätzen, mit der Rudolf Steiner das letzte Gefecht gegen die menschliche Stumpfheit führt, gegen die Scheinheiligkeit in der folgenschwersten aller Fragen. Drei Arten von Opponenten treten hier gegen ihn auf, und jeder von ihnen ist klüger als der vorhergehende. Doch schließt Element 5

mit dem gegenseitigen Verständnis zwischen dem Vertreter der Freiheit und seinen Widersachern. Diese Widersacher sitzen alle *in jedem Menschen*, und deshalb ist es bei der Arbeit mit Zyklus III unerlässlich, maximale innere Ehrlichkeit an den Tag zu legen.

5. Es wird viele geben, die da sagen: der Begriff des *freien* Menschen, den du [1.-2.] da entwirfst, ist eine Schimäre, ist nirgends verwirklicht. Wir haben es aber mit wirklichen Menschen zu tun, und bei denen ist auf Sittlichkeit nur zu hoffen, wenn sie einem Sittengebote gehorchen, wenn sie ihre sittliche Mission als Pflicht auffassen und nicht frei ihren Neigungen und ihrer Liebe folgen. ‡ Ich bezweifle das keineswegs. Nur ein Blinder könnte es. Aber dann (3.) hinweg mit aller Heuchelei der Sittlichkeit, wenn dieses *letzte* Einsicht sein sollte. Saget dann einfach: die menschliche Natur muss zu ihren Handlungen *gezwungen* werden, solange sie nicht *frei* ist. ‡ Ob man die Unfreiheit durch (4.) physische Mittel oder durch Sittengesetze bezwingt, ob der Mensch unfrei ist, weil er seinem maßlosen Geschlechtstrieb folgt oder darum, weil er in den Fesseln konventioneller Sittlichkeit eingeschnürt ist, ist für einen gewissen Gesichtspunkt ganz gleichgültig. Man behaupte aber nur nicht, dass ein solcher Mensch mit Recht eine Handlung die *seinige* nennt, da er doch von einer fremden Gewalt dazu getrieben ist. ‡ Aber mitten aus der Zwangsord- (5.) nung heraus erheben sich die Menschen, die *freien Geister*, die *sich* selbst finden in dem Wust von Sitte, Gesetzeszwang, Religionsübung und so weiter. *Frei* sind sie, insofern sie nur sich folgen, *unfrei*, insofern sie sich unterwerfen. ‡ Wer von uns kann sagen, dass er in allen seinen Handlungen wirklich frei (6.) ist? Aber in jedem von uns wohnt eine tiefere Wesenheit, in der sich der freie Mensch ausspricht.

Aus Handlungen der Freiheit und der Unfreiheit setzt sich unser Leben (7.) zusammen. Wir können aber den Begriff des Menschen nicht uzende denken, ohne auf den *freien Geist* als die reinste Ausprägung der menschlichen Natur zu kommen. Wahrhaft Menschen sind wir doch nur, insofern wir frei sind.

Wie wir bereits wissen, ist Element 5 auch eine *Synthese*: jene von Dialektik und Anschauen. Diese Synthese entsteht in uns als ideale Wahrnehmung. Im gegebenen Falle war dieses von einem besonders heftigen Kampf zwischen dem *Sehen* der Offensichtlichkeit der Freiheit und dem Unwillen, sie zu sehen begleitet.

Das sechste Element im Zyklus III ist das bedeutendste. Vielleicht ist es sogar das bedeutendste im ganzen Buch. Es gleicht einer Eizelle, die lange Zeit im Schoß des Natürlichen existiert hat und nun, nachdem sie den Impuls der geistigen Befruchtung empfangen hat, zum Beginn eines ganz *neuen* Lebens geworden ist. Bei der Entwicklung des Themas dieses Elementes wird das Geheimnis des Werdens des freien Geistes ungewöhnlich konzentriert offengelegt. Alles Vorherige wird gleichzeitig aufgehoben und bleibt, und dabei tritt ein neuer Mensch zutage. *Element 6 ist stets die Geburt von etwas Neuem.*

6. Das ist ein Ideal, werden viele sagen. Ohne Zweifel, aber ein solches, das sich in unserer Wesenheit als reales Element an die Oberfläche arbeitet. Es ist kein erdachtes oder erträumtes Ideal, sondern ein solches, das Leben hat und das sich auch in der unvollkommensten Form seines Daseins deutlich ankündigt. Wäre der Mensch ein bloßes Naturwesen, dann wäre das Aufsuchen von Idealen, das ist von Ideen, die augenblicklich unwirksam sind, deren Verwirklichung aber gefordert wird, ein Unding. An dem Dinge der Außenwelt ist die Idee durch die Wahrnehmung bestimmt; wir haben das unserige getan. wenn wir den Zusammenhang von Idee und Wahrnehmung erkannt haben. ¶ Beim Menschen ist das nicht so. Die Summe seines Daseins ist nicht ohne ihn selbst bestimmt; sein wahrer Begriff als *sittlicher* Mensch (freier Geist) ist mit dem Wahrnehmungsbilde «Mensch» nicht im voraus objektiv vereinigt, um bloß nachher durch die Erkenntnis festgestellt zu werden. Der Mensch muss selbsttätig seinen Begriff mit der Wahrnehmung Mensch vereinigen. Begriff und Wahrnehmung decken sich hier nur, wenn sie der Mensch selbst zur Deckung bringt. Er kann es aber nur, wenn er den Begriff des freien Geistes, das ist seinen eigenen Begriff gefunden hat. ¶ In der objektiven Welt ist uns durch unsere Organisation ein Grenzstrich gezogen zwischen Wahrnehmung und Begriff; das Erkennen überwindet diese Grenze. In der subjektiven Natur ist diese Grenze nicht minder vorhanden; der Mensch überwindet sie im Laufe seiner Entwicklung, indem er in seiner Erscheinung seinen Begriff zur Ausgestaltung bringt. So führt uns sowohl das intellektuelle wie das sittliche Leben des Menschen auf seine Doppelnatur: das Wahrnehmen (unmittelbares Erleben) und Denken. Das intellektuelle Leben überwindet die Doppelnatur durch die Erkenntnis, das sittliche durch die tatsächliche Verwirklichung des freien Geistes. Jedes Wesen hat seinen eingeborenen Begriff (das Gesetz seines Seins und Wirkens); aber er ist in den Außendingen unzertrennlich mit der Wahrnehmung verbunden und nur innerhalb unseres geistigen Organismus von dieser abgesondert. Beim Menschen selbst ist Begriff und Wahrnehmung zunächst *tatsächlich* getrennt, um von ihm ebenso *tatsächlich* vereinigt zu werden. ¶ Man kann einwenden: unserer Wahrnehmung des Menschen entspricht in jedem Augenblicke seines Lebens ein bestimmter Begriff, so wie jedem anderen Dinge auch. Ich kann mir den Begriff eines Schablonenmenschen bilden und kann einen solchen auch als Wahrnehmung gegeben haben; wenn ich zu diesem auch noch den Begriff des freien Geistes bringe, so habe ich zwei Begriffe für dasselbe Objekt. [1.-2.] (3.) (4.) (5.) [1.-2.]

Das ist einseitig gedacht. Ich bin als Wahrnehmungsobjekt einer fortwährenden Veränderung unterworfen. Als Kind war ich ein anderer, ein anderer als Jüngling und als Mann. Ja, in jedem Augenblicke ist mein Wahrnehmungsbild ein anderes als in den vorangehenden. Diese Veränderungen können sich in dem Sinne vollziehen, dass sich in ihnen nur immer derselbe (Schablonenmensch) ausspricht, oder dass sie den Ausdruck des freien Geistes darstellen. Diesen Veränderungen ist das Wahrnehmungsobjekt meines Handelns unterworfen. (6.)

Es ist in dem Wahrnehmungsobjekt Mensch die Möglichkeit gegeben, sich umzubilden, wie im Pflanzenkeim die Möglichkeit liegt, zur ganzen Pflanze zu werden. Die Pflanze wird sich umbilden wegen der objektiven, in ihr liegenden Gesetzmäßigkeit; der Mensch bleibt in seinem unvollendeten Zustande, wenn er nicht den Umbildungsstoff in sich selbst aufgreift, und sich durch eigene Kraft umbildet. ‡ Die Natur macht aus dem Menschen bloß ein Naturwesen; die Gesellschaft ein gesetzmäßig handelndes; ein *freies* Wesen kann er nur *selbst* aus sich machen. Die Natur lässt den Menschen in einem gewissen Stadium seiner Entwicklung aus ihren Fesseln los; die Gesellschaft führt diese Entwicklung bis zu einem weiteren Punkte; den letzten Schliff kann nur der Mensch selbst sich geben. (7.)

Die Individualisierung des Sieges der Idee der Freiheit, der auf dem Wege des Schaffens, dem Wege der Überwindung falscher Meinungen erlangt worden ist, muss approbiert werden – wiederum in einem Schlagabtausch mit ihren Opponenten. Metamorphosiert werden müssen alle Etappen des Kampfes, sowohl die dialektische als auch die anschauende usw. Es geht, wiederholen wir dies, nicht um den Triumph über den Opponenten, sondern um die Suche nach der Wahrheit. Wer sind unsere Hauptopponenten auf der Stufe der Individualisierung der Idee der Freiheit? Der hochtalentiertere Philosoph-Dualist Kant sowie ... der gewöhnliche Philister. Man muss sich bemühen, auch mit ihnen zu einer Übereinkunft zu gelangen. Als Abschluss heißt es nun das Wort den Aristokraten des Geistes zu erteilen (Eduard Hartmann) und schließlich den Zyklus zur letzten allumfassenden Schlussfolgerung zu führen. Da die Frage der Freiheit bereits in den vorgehenden Elementen gelöst worden ist, muss man sie in Element 7 in Verbindung mit den Faktoren des das Individuum umgebenden Lebens bringen. Hier klingt wieder das Thema der These durch. Der Schatten des „Riesen“ – gemeint ist der Riese der Abstraktheit und des Dualismus, ein anderer als in Goethes Märchen – ist verschwunden, mit der leeren Reflexion ist Schluss gemacht. Die Brücke zwischen den vermeintlichen Gegensätzen (Ich und Welt, Begriff und Wahrnehmung etc.) ist geschlagen, und über sie werden mit der Zeit alle Völker in ihre freie und spirituelle Zukunft hinüberschreiten. Sie werden niemanden bedrohen, denn sie werden mit Liebe schaffen.

7. Der Standpunkt der freien Sittlichkeit behauptet also nicht, dass der freie Geist die einzige Gestalt ist, in der ein Mensch existieren kann. Sie sieht in der freien Geistigkeit nur das letzte Entwicklungsstadium des Menschen. ‡ Damit ist nicht geleugnet, dass das Handeln nach Normen als Entwicklungsstufe seine Berechtigung habe. Es kann nur nicht als absoluter Sittlichkeitsstandpunkt anerkannt werden. ‡ Der freie Geist aber überwindet die Normen in dem Sinne, dass er nicht nur Gebote als Motive empfindet, sondern sein Handeln nach seinen Impulsen (Intuitionen) einrichtet. (1.) (2.) (3.)

Wenn Kant von der Pflicht sagt: «Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst» der du «ein Gesetz aufstellst..., vor dem alle Neigungen Verstummen, wenn sie gleich in Geheim ihm entgegenwirken» ‡ so erwidert der Mensch aus dem Bewusstsein des freien Geistes: «Freiheit! du freundlicher, menschlicher Name, der du alles sittlich Beliebte, was mein Menschentum am meisten würdigt, in dir fassst, und mich zu niemandes Diener machst, der du nicht bloß ein Gesetz aufstellst, sondern abwartest, was meine sittliche Liebe selbst als Gesetz erkennen wird, weil sie jedem nur auferzwungenen Gesetze gegenüber sich unfrei fühlt.»

Das ist der Gegensatz von bloß gesetzmäßiger und freier Sittlichkeit.

Der Philister, der in einem äußerlich Festgestellten die verkörperte Sittlichkeit sieht, wird in dem freien Geist vielleicht sogar einen gefährlichen Menschen sehen. Er tut es aber nur, weil sein Blick eingeengt ist in eine bestimmte Zeitepoche. Wenn er über dieselbe hinausblicken könnte, so müsste er alsbald finden, dass der freie Geist ebenso wenig nötig hat, über die Gesetze seines Staates hinauszugehen, wie der Philister selbst, nie aber sich mit ihnen in einen wirklichen Widerspruch zu setzen. Denn die Staatsgesetze sind sämtlich aus Intuitionen freier Geister entsprungen, ebenso wie alle anderen objektiven Sittlichkeitsgesetze. Kein Gesetz wird durch Familienautorität ausgeübt, das nicht einmal von einem Ahnherrn als solches intuitiv erfasst und festgesetzt worden wäre; auch die konventionellen Gesetze der Sittlichkeit werden von bestimmten Menschen zuerst aufgestellt; und die Staatsgesetze entstehen stets im Kopfe eines Staatsmannes. Diese Geister haben die Gesetze über die anderen Menschen gesetzt, und unfrei wird nur der, welcher diesen Ursprung vergisst, und sie entweder zu außermenschlichen Geboten, zu objektiven vom Menschlichen unabhängigen sittlichen Pflichtbegriffen oder zur befehlenden Stimme seines eigenen falsch mystisch zwingend gedachten Innern macht. Wer den Ursprung aber nicht übersieht, sondern ihn in dem Menschen sucht, der wird damit rechnen als mit einem Gliede derselben Ideenwelt, aus der auch er seine sittlichen Intuitionen holt. Glaubt er bessere zu haben, so sucht er sie an die Stelle der bestehenden zu bringen; findet er diese berechtigt, dann handelt er ihnen gemäß, als wenn sie seine eigenen wären.

Es darf nicht die Formel geprägt werden, der Mensch sei dazu da, um eine von ihm abgesonderte sittliche Weltordnung zu verwirklichen. Wer dies behauptete, stünde in bezug auf Menschheitswissenschaft noch auf demselben Standpunkt, auf dem jene Naturwissenschaft stand, die da glaubte: der Stier habe Hörner, damit er stoßen könne. Die Naturforscher haben glücklich einen solchen Zweckbegriff zu den Toten geworfen. Die Ethik kann sich schwerer davon frei machen. Aber so wie die Hörner nicht *wegen* des Stoßens da sind, sondern das Stoßen *durch* die Hörner, so ist der Mensch nicht wegen der Sittlichkeit da, sondern die Sittlichkeit *durch* den Menschen. Der freie Mensch handelt sittlich, weil er eine sittliche Idee hat; aber er handelt nicht, damit Sittlichkeit entstehe. Die menschlichen Individuen mit ihren zu ihrem Wesen gehörigen sittlichen Ideen sind die Voraussetzung der sittlichen Weltordnung.

Das menschliche Individuum ist Quell aller Sittlichkeit und Mittelpunkt des Erdenlebens. Der Staat, die Gesellschaft sind nur da, weil sie sich als notwendige Folge des Individuallebens ergeben. Dass dann der Staat und die Gesellschaft wieder zurückwirken auf das Individualleben, ist ebenso begreiflich, wie der Umstand, dass das Stoßen, das durch die Hörner da ist, wieder zurückwirkt auf die weitere Entwicklung der Hörner des Stieres, die bei längerem Nichtgebrauch verkümmern würden. Ebenso müsste das Individuum verkümmern, wenn es außerhalb der menschlichen Gemeinschaft ein abgesondertes Dasein führte. Darum bildet sich ja gerade die gesellschaftliche Ordnung, um im günstigen Sinne wieder zurück auf das Individuum zu wirken.

XII Die dreieinige Seele und das freie Wollen

1. Die Empfindungsseele und der Seelenleib

Bei gebührend aufmerksamem Studium dessen, wie Rudolf Steiner im neunten Kapitel der „Philosophie der Freiheit“ die etappenweise Entwicklung im Subjekt der Motive und Triebfedern zum Handeln beschreibt, können wir verhältnismäßig leicht zur Entdeckung gelangen, dass er in Wirklichkeit eine Analyse der Struktur der *dreigliedrigen Seele* liefert. Er hebt in dieser zwei Seiten heraus, zwei Grundlagen, die einander polar entgegengesetzt sind, fortlaufend Widersprüche erzeugen, in deren Lösung auch das seelische Leben besteht. Diese Grundlagen werden durch den fühlenden sowie den denkenden Teil der Seele gebildet. Steigt er auf ihnen von unten nach oben, so realisiert der Mensch in sich das höhere individuelle Prinzip. Auf jeder Stufe dieses Aufstiegs erfolgt eine eigene, von den übrigen Stufen verschiedene gegenseitige Beeinflussung von Gefühl, Gedanke und Wille. Der Wille, der in gewisser Art die „Achse“ der Seele bildet und zur Tat durch Impulse, die aus dem Denken und dem Fühlen erwachsen, aus dem Erleben der Wahrnehmungen und Begriffe angeregt wird, bewegt sich von den niedrigeren Äußerungen des Seelenlebens zu den höheren, wo die sittlichen Intuitionen zutage treten.

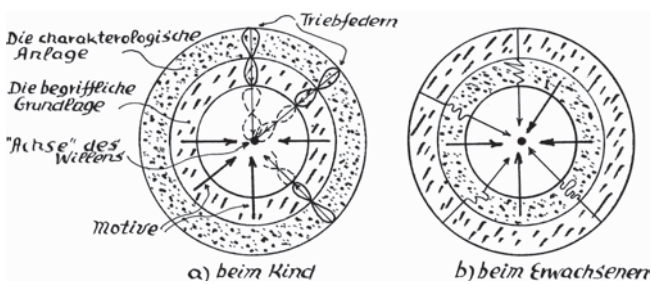


Abbildung 127

Betrachten wir jede Stufe des Seelenlebens sozusagen „von oben“, „im Querschnitt“, so ist es keine bloße Konvention, wenn wir sie uns in Gestalt einer Reihe von Kreisen vorstellen, von denen einige der charakterologischen Anlage entsprechen (wir werden sie im folgenden auch als Grundlagen bezeichnen), die anderen der begrifflichen Grundlage. Die jeweilige Lage, und folglich auch die gegenseitige Beeinflussung beider Grundlagen, verändern sich von einer seelischen Stufe zur anderen. Vor allem verändern sie sich in der Ontogenese der Persönlichkeit. Als erste entsteht beim Menschen mit wachsender Entwicklung der Sinnesorgane die charakterologische Grundlage, und innerhalb dieser beginnt die begriffliche Grundlage zu reifen (Abb. 127 a). Auf der Kenntnis dieses Sachverhalts gründet die Methodik des Unterrichts in der Waldorfschule. Davon, was für Einwirkungen die werdende charakterologische Grundlage des Kindes unterzogen wird, hängt die Entwicklung seiner intellektuellen Fähigkeiten ab. Der Versuch, letztere in der früheren Kindheit zu entwickeln, verkrüppelt die charakterologische Grundlage hoffnungslos.

Mit dem allmählichen Heranwachsen des Kindes verstärkt sich die begriffliche Grundlage und überschreitet die Grenzen der charakterologischen Grundlage, macht sich diese unternan: Der Verstand beginnt die Gefühle zu kontrollieren. Bei unrichtiger Entwicklung kann er auf deren Austrocknung hinarbeiten, wodurch das seelische Leben verarmt und farblos wird (Zeichnung 127 b). Im realen Seelenleben findet ein kompliziertes Wechselspiel von Gedanken und Gefühlen statt, die einander ständig metamorphosieren. Die Auswirkungen dieser Spiel-Metamorphose erreichen den Willen in Gestalt von Motiven und Triebfedern und bringen ihn zum Wirken. Deshalb kann man das auf Abb. 127 Dargestellte lediglich als grundsätzliches Schema des Seelenlebens bezeichnen; in Wirklichkeit aber erweist sich dessen Bild als bedeutend komplexer, wenn es um das reale Leben der dreigliedrigen Seele geht.

Im neunten Kapitel der „Philosophie der Freiheit“ zeigt Rudolf Steiner das Werden der „Idee der Freiheit“ in der Seele des erwachsenen Menschen, der selbstbewussten Persönlichkeit. Ausgangspunkt ihres Seelenlebens ist zumindest die Tätigkeit des niedrigeren „ich“ in der Empfindungsseele. Diese Tätigkeit ist nicht eindeutig, und um sie enthüllen, muss man sich gewissermaßen einen Vertikalschnitt des Seelen-

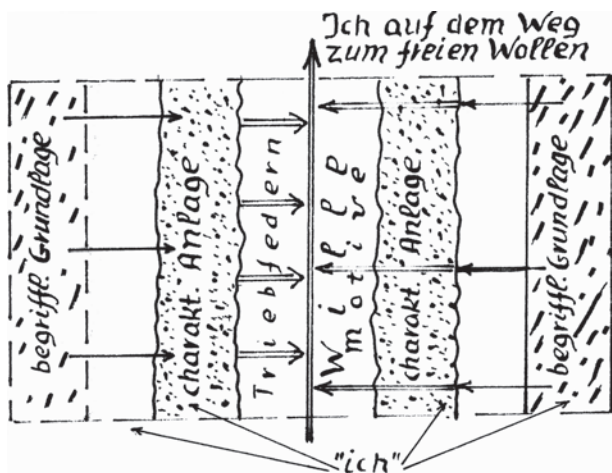


Abbildung 128

lebens vorstellen. In ihm entdecken wir, dass die Wirkung der charakterologischen Grundlage in der Empfindungsseele sich mit elementarer Kraft zeigt, wobei sie durch das Instinktleben ihres Unterbaus – des Seelenleibs – genährt wird. Die äußere, begriffliche Schicht der Seele (das ich-Bewusstsein) bringt lediglich Triebfedern ins Bewusstsein des Menschen, die in der charakterologischen Grundlage entstehen und direkt auf das Wollen wirken. Doch sozusagen von der „anderen Seite“ der Seele her (ihr Kreisschnitt (Abb. 127) wird komplizierter), lässt die begriffliche Grundlage ihre Motive mit größerer Stärke erkennen. Dort spielen sie auch in der Empfindungsseele die *Ausgangsrolle*; die charakterologische Grundlage modifiziert sie lediglich, indem sie sich ihnen entgegenstellt oder sie verstärkt (Abb. 128).

Rudolf Steiner erforscht das Phänomen des „ich“ auf seinem Weg zur freien Tat als Resultante der Motive und Triebfedern, die in jeder Schicht der Seele und in jeder einzelnen Seele unterschiedliche Kraft und unterschiedlichen Inhalt aufweisen. Konsequent beschreibt er die Ingredienzen des Seelenlebens, die den Motiven und

Triebfedern eine *Form* verleihen. Aus diesen Formen bildet sich eine Art „Treppe“, auf welcher man zur Bewusstseinsseele sowie den sittlichen Intuitionen emporsteigen kann, in denen Motiv und Triebfeder zu einer Einheit verschmelzen. In zwei Elementen 6 (6A und 6B) des Zyklus II von Kapitel 9 schildert Rudolf Steiner die Ingredienzen der drei Seelen, von denen jede ihre begriffliche und charakterologische Grundlage besitzt. Aus ihrer Wechselwirkung erwächst und entwickelt sich der dritte, willensmäßige Teil der Empfindungs-, Verstandes- und Bewusstseinsseele.

Das ursprüngliche Wollen entsteht, wie wir bereits ausgeführt haben, in der Sphäre der vollständigen Unfreiheit, im Unbewussten des Stoffwechsels, wo der Weltenwille und all das wirken, was sich dann zur Hypophyse drängt und sich der Ätherisierung des Denkens entgegenstellt.

Wie uns aus den Betrachtungen des Kapitels IX erinnerlich ist, erfolgt die Berührung des Physischen und des Seelischen eben als Ergebnis der Polarisierung von Strömen, die zur Epiphyse und zur Hypophyse verlaufen. Dort läuft im Grunde die Tätigkeit aller vier Glieder des Menschenwesens zusammen: Seiner drei Leiber und seines „ich“. Das Ergebnis ihrer Wechselwirkung ist der dreieinige Mensch von Körper, Seele und Geist. Im allgemeinen Sinne charakterisiert Rudolf Steiner ihn wie folgt: In der Seele gilt es „drei Glieder zu unterscheiden: die Empfindungsseele, die Verstandesseele und die Bewusstseinsseele. Und wie von unten herauf die Leiblichkeit auf die Seele *begrenzend* wirkt, so wirkt von oben herunter die Geistigkeit auf sie *erweiternd*. Denn je mehr sich die Seele von dem Wahren und Guten erfüllt, desto weiter und umfassender wird das Ewige in ihr.“ (GA.9, S. 47.) Der Inhalt der beiden Elemente 6 des Zyklus II im neunten Kapitel beruht im Grunde auf dieser Dreieinheit. Auf dem Wege zum freien Wollen durchschreitet der Mensch die dreigliedrige Seele, wo die Freiheit von unten durch den Leib mit seinen natürlichen Bedürfnissen behindert wird und von oben der Geist die Grenzen aufhebt, die vom Leib und den niedrigeren Instinkten, den tierischen und egozentrischen Äußerungen der Seele gezogen werden. Der Geist ist seinerseits ebenfalls dreigliedrig; sein erster, niedrigerer Teil ist das Geistselbst (Manas). In ihm wirkt das Wesen des Schutzengels, des individuellen Lenkers des Menschen. Der ganze Astralleib des Engels ist von Selbstbewusstsein durchdrungen. Ein solches zu erwerben ist auch dem Menschen beschieden.

Die Sphäre des Geistselbstes ist der Quell der Sittlichkeit. Dort hinaufsteigen kann man nur mit dem höheren Ich. Ist dieses dazu fähig, so entwickelt es im Sein des Geistselbstes seine eigenen sittlichen Triebfedern und Ziele, die mit der höheren Sittlichkeit der Welt in Übereinklang stehen. Um zu begreifen, weshalb man eine solche Tätigkeit des Ich als frei einstufen darf, wollen wir als Beispiel die Atemtätigkeit des Fisches und des Menschen vergleichen. Der Fisch atmet Wasser ein – er erhält den notwendigen Sauerstoff aus dem Wasser, und sein ganzes Sein ist durch diesen Sachverhalt geprägt und bedingt. Genau so ist auch die gesamte Existenz des Menschen durch den Umstand bedingt, dass er Luft atmet und in der Luftatmosphäre lebt. Deswegen ist der Grad seiner geistigen Freiheit um ein vielfaches höher als

beim Fisch, der lediglich ein Element des allgemeinen Baus der Natur darstellt. Lernt der Mensch, die „Luft“ des Geistselbstes zu „atmen“, verändert er dadurch abermals den *gesamten* Gehalt seines Seins und seines Wesens, und der Grad der Freiheit wird noch unvergleichlich höher. Durch die Luft ist der Mensch mit der ganzen Atmosphäre der Erde verbunden, durch das Geistselbst mit dem *ganzen astralen All* und mit der ganzen Sittlichkeit des Universums. Dann wird er nur noch durch das Grenzenlose, Universale „begrenzt“. Dies reicht, um sich als geistig freies Wesen zu erleben.

Verbleibt der Mensch im niedrigeren „ich“, so ist er nicht in der Lage, eigene sittliche Triebfedern (Motive) zu entwickeln, die in Übereinklang mit der höheren Sittlichkeit der Welt stehen, und deshalb wird er von oben durch seinen Schutzengel inspiriert. Dies vollzieht sich auf recht komplizierte Weise. Rudolf Steiner erläutert: „Das intellektuelle Element strömt von unten nach oben (vom Herzen zur Zirbeldrüse in dem Strom des ätherisierten Blutes; d.Verf.) in Form von Lichtwirkungen beim wachenden Menschen, und das, was eigentlich moralisch-ästhetischer Natur ist, das strömt von oben nach unten (aus dem Mikrokosmos zum Herz; d.Verf.). Und im Moment des Aufwachens und des Einschlafens begegnen sich die nach aufwärts- und abwärtsgehenden Ströme, und da kann man beurteilen, ob jemand besonders geschickt ist und niedere Grundsätze hat, wo sich dann ein starker Kampf abspielt in der Nähe der Zirbeldrüse, oder ob er gute Grundsätze hat und einem entgegenströmt seine Intellektualität: dann zeigt sich ein ruhiges Ausbreiten in einer glimmerigen Lichterscheinung um die Zirbeldrüse herum.“ (GA.130, 1.10.1911.)

Die „niedrigen Grundsätze“ werden im Menschen in erster Linie dadurch bedingt, dass seine tierische Natur in sein Seelenleben eindringt; sie wird bewusst, aber durch die Naturgesetze gelenkt, die im System des Stoffwechsels wirken. Dieser Prozess tritt an die Hypophyse als unbewusste Organisation des höheren Ich heran, das mit dem Weltenwillen identisch ist. Es konfrontiert mit dem Geistselbst, das den Menschen erleuchtet, und zwischen ihnen entsteht nämlich der Prozess des Werdens des individuellen Ich von seinen niedrigeren bis zu seinen höheren Äußerungen.

Der Kampf zwischen Hypophyse und Epiphyse, der zunächst vom Außer-menschlichen bestimmt wird (Stoffwechsel, rhythmisches System und Akte der Wahrnehmung als solche, unabhängig von ihrem Bewusstwerden – sie zerstören lediglich Materie und bewirken dadurch ein Zusammentreffen von Begriff, Wahrnehmung und Wille), führt dazu, dass die Substanz *sämtlicher drei Leiber* des Menschen teils verfeinert wird und in seiner Verfeinerung zur *Einheit* verschmilzt, wodurch noch eine Art Leiblichkeit entsteht – der Seelenleib. Auf diese Weise wurde im Menschen kraft der anfänglichen Orientiertheit aller in ihm ablaufenden Prozesse auf die Verkörperung des Ich, eine gewisse allgemeine Grundlage des Seelenlebens geschaffen, noch ehe sich im ätherisierten Strom der Wall von Erinnerungen zu bilden begann, der das Bewusstsein von den inneren Prozessen abschirmte. Dank dieser Grundlage öffneten sich unsere Sinnesorgane nach außen, doch die Wahrneh-

mung selbst steht schon über ihr. Durch das Wirken des Seelenleibes (man nennt ihn auch den Empfindungsleib) geraten wir in Berührung mit dem Objekt der Wahrnehmung. Die in diesem Leib tätige Astralität ist genügend unbewusst, um in Einheit mit der gesamten Welt zu verweilen, doch andererseits ist sie aufgrund der Wirkung der drei Leiber, der in diesen ablaufenden Prozesse auf das Innere des Menschen gerichtet.

Rudolf Steiner charakterisiert den Seelenleib wie folgt: er ist „die feinste Ausgestaltung der Leiblichkeit, aber er gehört doch zu dieser und ist von ihr abhängig.“ (GA.9, S. 76.) Indem er eine Einheit mit dem physischen sowie dem Ätherleib bildet, unterwirft er sich dem Gesetz der Vererbung. Er ist der Träger dessen, was als persönliche Besonderheit der Ahnen vererbt wird. Er ist die veränderlichste Form der Leiblichkeit; „in ihm kommt zum Ausdruck, was man schon als *äußere, persönliche* Eigenart des Menschen empfindet.“ (Ebenda, S. 77.) Er verändert sich und wächst von Verkörperung zu Verkörperung, wobei er in sich die Früchte des Lebens aufnimmt und darum eng mit dem sogenannten *kausalen Leib* verbunden ist (siehe GA.95, 25.8.1906.)

Der Seelenleib wird durch die Lebenskräfte der Umwelt entwickelt, doch von oben, durch die Prozesse der Wahrnehmung, der Erziehung, die ebenfalls von außen an den Menschen herantreten, erreicht ihn das höhere Ich des Menschen. Dies erfolgt hauptsächlich in der begrifflichen Grundlage und erreicht durch deren Wirken die charakterologische Grundlage. In letzterer wird das individuelle „ich“ als ich-Bewusstsein geboren, und beim Aufstieg auf den Stufen der drei Seelen metamorphosiert es sich allmählich zum höheren, individuellen Ich (siehe Abb. 35). Deswegen bildet die charakterologische Grundlage das *persönliche* Leben des Menschen. Die begriffliche Grundlage ist zuerst weniger persönlichkeitsbezogen. In ihr entsteht das niedrigere „ich“ gewissermaßen auf dem Wege *einer* „Induktion“, die seitens des höheren, doch noch nicht individualisierten Ich erfolgt. Letzteres zieht sich dann, wenn es den Seelenleib erreicht hat, gewissermaßen „in die Höhe zurück“ und zieht, indem es durch die drei Seelen wirkt, das niedrigere „ich“ zu sich.

Auf dem Wege seiner Verkörperung (seines Niederstiegs) in die dreigliedrige Seele, in der seelischen Ontogenese, gliedert das Ich durch eine Art *Wirken von oben* plastisch aus der Substanz des Empfindungsleibes die Empfindungsseele ab. Bei deren Keimen wirkt eine gewisse Gottgegebenheit mit ^{*)}, ein übermenschliches Prinzip (der Väinämöinen der finnischen Mythologie). In der seelischen Ontogenese entwickelt sie sich auf dem Wege der Kultivierung des Lebens der Sinneseindrücke, die von Anbeginn des menschlichen Lebens erfolgt. Der Säugling, das Kind werden durch die Einwirkung der Wahrnehmungen geformt wie weicher Lehm in den Händen des Skulptors. Der Bildhauer des werdenden Menschen ist sein höheres Ich.

*) Diese Seele wurde der Menschheit als Art schon im Äon des alten Mondes verliehen.

Das eine Instrument, aber zugleich auch der Stoff seines Schaffens ist die Natur, die Organik, das andere – die Kultur. Von der *Erziehung* hängt es ab, ob das vollkommene, den Gesetzen des Weltalls entsprechende Wirken der Wahrnehmungen in harmonischen Gleichklang mit dem Prozess der Entwicklung der ersten, niedrigeren Schicht des individuellen Seelenlebens gebracht wird, oder ob in ihr die Grundlagen eines künftigen seelischen Chaos geschaffen werden. Auf dieser Etappe der Entwicklung wirken sich die Überspannung der Wahrnehmungen, oder ihr Verarmen, das Fehlen von Interesse für sie negativ auf die Möglichkeit des Menschen zur Entwicklung eines eigenen Urteils sowie eigener Vorstellungen aus.

Aus den oberen Welten, von der astralen Ebene, kommen Impulse, die den Seelenleib bilden. Bei den Tieren wird durch diese Kräfte, d.h. durch ihr *Gruppen-Ich*“, lediglich der Astralleib geformt; beim Menschen hingegen wird durch das *Manas* der Seelenleib gebildet, der moralischen Einwirkungen offen ist; diese wurzeln aber nicht in der natürlichen Grundlage, sondern werden durch den kulturellen Prozess vermittelt. Deshalb kann man die tierische Natur des Menschen auf dem Wege der Erziehung des Geschmacks sowie des sittlichen Taktes veredeln. Letztere werden von außen beigebracht, und folglich können die dank ihnen entstehenden Triebfedern zur Tat nicht frei sein, sondern weisen ganz im Gegenteil den Charakter eines gewissen Automatismus auf.

Die Empfindungsseele ist aus Wünschen und Begierden gewoben. Und sie ist egozentrisch. Die Wahrnehmungen der Einwirkungen der äußeren Welt und der eigenen Wünsche übergibt sie ihrem individuellen Geist, d.h. sie waltet als Mittlerin zwischen Leib und Geist. Bei ihrer historischen Geburt, die in der ägyptisch-chaldäischen Kulturepoche erfolgte, war sie dazu fähig, auch Gedanken als Offenbarungen geistiger Wesen wahrzunehmen. Inmitten solcher Wahrnehmungen öffnete sich dem Menschen auch sein höheres Ich, mit dem die Geister der Form ihn ausgestattet hatten. Doch allmählich verdichtete sich der physische Leib unter dem Einfluss der Begierden und Wünsche; er unterwarf seinen Gesetzen die Prozesse im Äther- und Astralleib – über deren eigene Gesetze er die Oberhand gewonnen hatte –, und die übersinnlichen Wahrnehmungen wurden verschlossen. Das höhere Ich wurde teilweise der Empfindungsseele immanent, was in der Folge allmählich zum Erleben des Gewissens in der Seele führte. In der Empfindungsseele wirkt das Gewissen außerbegrifflich, mit ursprünglicher Kraft, und deshalb waren die alten Völker von Natur aus sittlich; dies gilt auch für einfache Menschen der Gegenwart, beispielsweise die russischen Bauern. Die Freiheit im Umgang mit dem Gewissen kam später, als sich die Verstandesseele individuell entwickelte. *) Ihre Vertreter in der Epoche des alten Griechenland waren der „listige“ Odysseus und später Ödipus.

Wenn sie kunstvoll erzogen wird, ist die Empfindungsseele (bereits in der Epoche der Bewusstseinsseele) frei, in sich auch höhere Sinneswahrnehmungen zu entwickeln: den Wort-, den Gedankensinn und den Sinn für das Schöne, Künstlerische.

*) Bei ihr gab es ebenfalls eine Periode ihres Gruppenwirkens in den Menschen.

Es reicht, sich die große Kunst der Renaissance – insbesondere die Malerei – zu vergegenwärtigen, um zu verstehen, wie gewaltig das Potential der Empfindungsseele ist. Doch gleichzeitig gilt: „So haben wir das Ich dumpf brütend in der Empfindungsseele; da drinnen sind die Wogen von Lust und Leid, von Freude und Schmerz; da kann das Ich kaum wahrgenommen werden, da wird es fortgerissen in diesem Wogen von Affekten und Leidenschaften und so weiter.“^{*)} (GA.59, 5.12.1909. Ausg. 1971.) Natürlich gerät es mit dem Denken in Berührung (die Wahrnehmungen ziehen die Begriffe durch den Sulphur-Prozess zu sich hin), doch das Denken in der Empfindungsseele ist dem Traum ähnlich, wie übrigens auch der Wille, der beim Akt der Wahrnehmung lediglich als den Wahrnehmungsgegenstand begehrend bewusst wird. Ein Mensch, der tief im Leben der Empfindungsseele verankert ist, klopft sich, wie Rudolf Steiner bemerkt, beim Genuss der Speise gerne auf den Bauch.

Die begriffliche Grundlage der Empfindungsseele erhält, da sie eng mit den Begierden verbunden ist, ihren Ausdruck in Gestalt des Egoismus. Der Mensch will nicht nur Vergnügen und schreckt vor Missvergnügen zurück, sondern ist sich dessen auch sehr wohl bewusst. Deshalb kann ein kleines Kind kein Egoist sein – seine Motivation ist wahrnehmungs- und nachahmungsartiger Natur. Bei Erwachsenen kann der Egoismus zuweilen grandiose Ausmaße annehmen, beispielsweise im Nationalismus.

Als Mittel zur Veredelung der egoistischen begrifflichen Grundlage kann der edle Zorn dienen. Wenn wir von Zorn erfüllt sind, sagt Rudolf Steiner, urteilen wir über irgendein Geschehnis, und aufgrund dieses Urteils werden wir „immer reifer und reifer... zum lichterfüllten Urteilen in der höheren Seele. ... Denn niemand wird besser zu einem in sich selber sichereren Urteil geführt werden als derjenige, der aus einer alten edlen Seelenanlage heraus sich so entwickelt hat, dass er über das Unedle, Unmoralische, Törichte hat erglühen können in edlem Zorn. ... Der Zorn kann in Wut ausarten, so dass der ärgste Egoismus befriedigt wird. Aber so muss es sein, wenn der Mensch sich zur Freiheit entwickeln können soll.“ (Ebenda.) Edler Zorn bildet auch Eigenschaften wie Uneigennützigkeit und Selbstverleugnung heraus; erfährt er eine volle Metamorphose, so verwandelt er sich in Milde und Sanftmut.

Ein anderes Mittel des Kampfes mit dem Egoismus der Empfindungsseele ist die Furcht. Deshalb erzählt man den Kindern zu Erziehungszwecken furchterregende Märchen – nicht um sie zu erschrecken, sondern damit in der Kinderseele Verwunderung entsteht und aus der Verwunderung mit der Zeit die Ehrfurcht für das Unbekannte, Neue erwächst.

Die Empfindungsseele neigt zum Anschauen, doch noch auf vorindividueller Grundlage, als Phänomen des Gruppenbewusstseins. Lebt sich der Mensch nur in

*) Hier ist es zur Veranschaulichung nützlich, den emotionalen, sich im Gesang vergessenden Pavarotti mit Domingo zu vergleichen, der sich selbst keinen Augenblick aus dem Bewusstsein verliert.

ihr aus, so konzentriert er sich nicht auf das Selbstbewusstsein, sondern befindet sich in lebendiger sinnlicher Verbindung mit seiner Umwelt, teilweise auch in ihrem übersinnlichen Wesen. Eine solche Seele ist religiös; ihr ist eigen, in der geistigen Welt Kräfte zu schöpfen, welche die schlechten Instinkte des Astralleibs abtöten und von Leidenschaften und Egoismus befreien. Bei seinem Kommentar zur Bergpredigt sagt Rudolf Steiner: „Der Mensch muss so werden, wenn er nach und nach den Christus in sich erleben will, dass er in dem, was seine Empfindungsseele ist, einen solchen Drang empfindet... [den man] als Hunger und Durst [bezeichnet]. ... Und wenn er sich in seiner Empfindungsseele mit der Christus-Kraft erfüllt, kann er erreichen, dass er in sich selbst die Möglichkeit findet, sich zu sättigen seinen Durst nach Gerechtigkeit.“ (GA.123, 9.9.1910.) Nach der Gerechtigkeit aber dürsten wir darum (erinnern wir uns an Abb. 33), weil sie die Haupttugend des irdischen Äons ist; sie führt zur Rettung, zur Befreiung von der Erbsünde, wenn sich die anschauende Urteilskraft entwickelt und sittliche Intuitionen wahrgenommen werden. Es ist ganz offenkundig, dass eine solche Entwicklung vom niedrigeren Glied der Seele begonnen werden muss.

In einem anderen Vortrag sagt Rudolf Steiner: „Die Empfindungsseele wird vorzugsweise dadurch allmählich ausgeschaltet (in ihrer unteren Natur; d.Verf.), dass man den astralischen Leib überhaupt überwindet, Weltinteressen zu den seinigen macht und dadurch immer mehr und mehr über das persönliche Empfinden hinauskommt; dadurch verwandeln sich Empfindungsseele, alle inneren Impulse, inneren Leidenschaften und Affekte, in Intuitionen. Und an die Stelle der Empfindungsseele tritt die Intuitionseele“ (GA.145, 29.3.1913) – im höheren, dem Einweihungs-Sinne, wenn das höhere Ich in seiner Reinheit und Unmittelbarkeit sie vollkommen erfüllt. Um dieses höchste Ziel zu erreichen, muss man sich zuerst von der unreifen Empfindungsseele zum freien Wollen hochkämpfen, wobei man ihre negativen Eigenschaften in positive metamorphosiert: vor allem muss der direkte, enge Egoismus in indirekten Egoismus umgewandelt werden, was bedeutet, dass man, indem man anderen Menschen dient, sich selbst dient.

Was die charakterologische Grundlage der Empfindungsseele anbelangt, so verlaufen ihre ersten Triebfedern zur Tat aus der inneren Notwendigkeit des Seelenleibes: dies sind die Sinneswahrnehmungen, die Triebe, das Gefühl von Behagen und Missbehagen. Wir erzielen einen Fortschritt in ihrer Bändigung, indem wir, wie bereits erwähnt, Takt und sittlichen Geschmack entwickeln. Der direkte Egoismus, der sich auf die Sinnesindrücke stützt, ist fähig, verbrecherische Handlungsmotive zu erzeugen. Der sittliche Geschmack sowie der Altruismus veranlassen den Menschen zu Taten aus Liebe zum Nächsten. Doch in jedem Fall wird die Empfindungsseele auf dem Egozentrismus aufgebaut. Der Verzicht auf diesen würde nicht etwa eine Entwicklung, sondern im Gegenteil eine Auflösung der Empfindungsseele bedeuten. Der Mensch besitzt das objektive Recht, sich selbst zu dienen, auch wenn er dabei den höchsten Zielen der Welt dient. Kein einziges göttliches Wesen möchte,

dass der Mensch, wenn er Gott dient, dabei sich selbst als Persönlichkeit verliert und sich als Ich-Wesen auflöst.

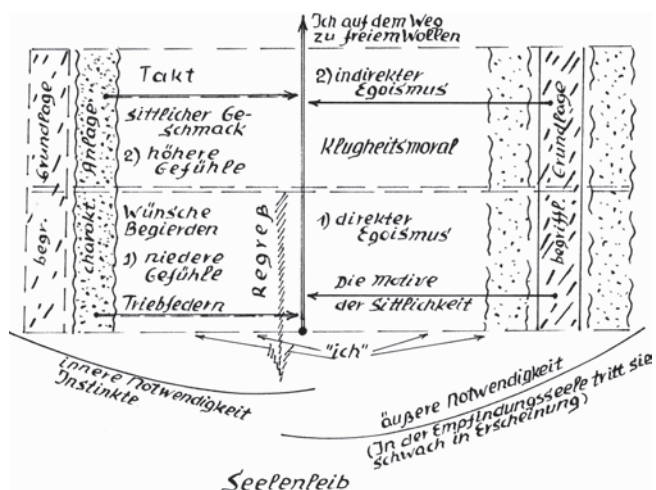


Abbildung 129

dieser Seele gewissermaßen verschmelzen. Dabei tritt links (Abb. 129) die begriffliche Grundlage in der Rolle eines bloßen Hintergrundes auf. Rechts aber rückt hinter der begrifflichen die charakterologische Grundlage ins Bild – als Hintergrund zwar, doch stark genug; sie zwingt die begriffliche Grundlage dazu, ihr Rechnung zu tragen. Somit werden die Triebfeder in der Empfindungsseele schwach reflektiert, und die Reflexion der Motive entsteht „in der Masse“ der Empfindungen und Wünsche. Wir beginnen dies scharf zu empfinden, wenn wir uns über das Niedrigere durch den indirekten Egoismus erheben.

2. Die Verstandesseele

Das kleine „ich“ realisiert sich in vollem Maße in der Tätigkeit der Verstandesseele und ist mit ihr sogar identisch. Hier tritt in voller Schärfe der Widerspruch zwischen Gedanke und Gefühl, zwischen Verstand und Herz zutage. Der Verstandesseele entspringen alle Arten von dualistischen Vorstellungen. In ihrem unteren Teil ist sie noch ziemlich stark in den Affekten der Empfindungsseele verhaftet, im oberen gerät sie mit den Ideen des ewigen Guten in Berührung. Gerade in ihr bildet der Mensch seine Vorstellungen; sein „ich“ bringt die Erfahrung der Wahrnehmungen in Beziehung zu den Begriffen, wodurch klar umrissene Urteile entstehen; das ich-Bewusstsein erhellt sich, und der Mensch erwirbt die Möglichkeit, bewusst an sich selbst zu arbeiten. Er beginnt zu verstehen und zu fühlen, dass die Wahrheit, das Güte und die Schönheit seine Seele erweitern, doch Hand in Hand damit geht das Erlebnis der Gespaltenheit.

Wir wollen nun versuchen, die ganzheitliche Struktur dessen, was Rudolf Steiner in den Elementen 6A und 6B des Zyklus II gibt, zu einer Einheit zusammenzufassen und zu erhellen. Beschrieben wird dort die Bewegung zur Freiheit durch die Empfindungsseele. Vor allem müssen wir darauf hinweisen, dass die charakterologische Grundlage und die begriffliche Grundlage in

Rudolf Steiner sagt: „Wir nennen die Verstandesseele ja auch Gemütsseele, weil diese Seele wirklich eine Zweiheit ist, weil in der menschlichen Natur... ebenso wie der Verstand auch das Gemüt, das Gefühl, die Empfindung wirkte. Weil auch das Gemüt wirkte, so konnte, was dem Verstande verschlossen war, das Herz fühlen, und es entstand jenes Gefühlsverständnis, das man auch nennen kann den Glauben, für das Mysterium von Golgatha, das heißt, die Menschenseele hatte innerlich ein Gefühl für den Christus-Impuls.“ (GA.148, 21.10.1913.) Sie besitzt dieses kraft ihrer Verwurzelung in der Substanz des Ätherleibes, und darum lässt sich von der Verstandesseele sagen, dass sie natürlicherweise religiös und in religiösen Erlebnissen einheitlich ist. Doch das im Verstandeselement entstandene „ich“ kann – vor allem durch die Erkenntnis – zum Geist emporsteigen, die Erkenntnis aber stößt, weil sie im physischen Leib, im Nerv vollzogen wird, auf die Antipathie der Welt und auf das Böse. Das Böse, die Antipathie der Prozesse in den Nerven steht in der Verstandesseele dem Guten entgegen, der Sympathie der im Blut ablaufenden Prozesse.

Wenn sie sich weltanschaulich (in der Erkenntnistheorie) verirrt, relativiert die Verstandesseele die Verstandestätigkeit und stellt sie in den Dienst der Antipathie und der Sinnlichkeit. Dann gewinnt die Natur des ahrimanischen Doppelgängers die Oberhand über das menschliche „ich“. Besonders klar erscheint dieses Phänomen in der Seele des russischen Menschen, bei dem der gute, „engelhafte“ Teil der Seele unmittelbar mit dem doppelgängerhaften, ahrimanischen benachbart ist, weshalb der Verlust des Glaubens, der Religiosität bei ihm ausreicht, um ihn aus einem gutmütigen Wesen in eine Bestie zu verwandeln. Ähnliches finden wir bei den Völkern des Ostens, die den Weg zur spiritualisierten Verstandesseele suchen und sich dem radikalen Fundamentalismus zuwenden, wenn sie in ein Chaos falscher religiöser Vorstellungen verstrickt werden. Bei den Völkern Europas zerstört der Doppelgänger, der kein Tor nach außen findet und sich innerlich nicht umgestaltet, die Psyche der Menschen.

Solche Dinge bedürfen eines vertieften Verständnisses, da sie dem Karma der Menschheit, dem Karma ihrer Entwicklung entspringen. Es war der Wille der Götter, dass der Mensch sich mit der Materie vereinen und ein denkendes Bewusstsein erwerben, zur Individualität werden sollte, wobei er einen Drang zu dieser Welt erhalten hat:

*Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust...
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen.*

Doch dieselben Götter haben in der Tiefe der Seele auch den Drang zum Geist eingepflanzt, den Wunsch, zurückzukehren „zu den Gefilden hoher Ahnen“.

Um diesen objektiven und unvermeidlichen Widerspruch aufzuheben, obliegt es dem Menschen, Selbsterkenntnis zu pflegen, Geduld und Kraft aufzubringen, um den Kampf in sich selbst zu führen und nicht auf die sozialen Verhältnisse zu pro-

jizieren. Rudolf Steiner sagt: „Je mehr der heutige Mensch in sich selber eingeht und... ehrlich Selbsterkenntnis üben will, desto mehr wird er finden, wie in seiner Seele wühlt der Kampf, der ein Kampf innerhalb der Verstandes- und Gemütsseele ist. Denn ‘Selbsterkenntnis’ ist in dieser Beziehung heute etwas Schwierigeres, als viele Menschen glauben, und wird im Grunde genommen noch immer schwieriger und schwieriger werden. Da versucht der eine zur Selbsterkenntnis zu kommen, und wenn er auch imstande ist, äußerlich sich in vieler Beziehung Zügel anzulegen und ein Charakter zu sein, so merkt er gar häufig, wenn der Zeitpunkt herankommt, wie in seinem tiefsten Inneren die verborgensten Leidenschaften und die verborgensten Kräfte wühlen, wie sie zerreißen gerade das, was die Region der Verstandes- oder Gemütsseele ist.“ (GA.144, 6.2.1913.) Viele, die sich von diesem „Wühlen“ befreien wollen, lenken es nach außen. Solche Kreaturen waren Trotzki, Lenin und zahlreiche andere Menschen ihres Schlages. Deshalb wird der Mensch, übernimmt er nicht von der Anthroposophie die Methoden der Schulung und Veredelung der Verstandesseele, sich selbst und die Welt hoffnungslos ins Verderben stürzen. Die Erfahrung des 20. Jahrhunderts ist so eindeutig, dass es kaum noch weiterer Beweise bedarf.

Mit der Anthroposophie wird dem Menschen eine starke und hilfreiche Hand gereicht, die sich schon darin zeigt, wie wir die Seele erkennen: als ein dreieiniges Gebilde, das von einem Strom von Metamorphosen durchzogen wird. In diesen drückt sich die Bewegung des Subjekts vom niedrigeren „ich“ zum höheren Ich aus, von der engen Bedingtheit zur freien Geistigkeit.

Wie schon für die Empfindungsseele besitzt auch für die Verstandesseele die kulturelle Arbeit große Bedeutung, und deshalb wird von den Gegnern der Geistesfreiheit unser kulturelles Umfeld auch so raffiniert zerstört und der Begriff der Freiheit durch jenen der Willkür ersetzt. Dabei missbrauchen sie die immanente Widersprüchlichkeit der Entwicklung der Verstandesseele. Einen klassischen Ausdruck fand diese Eigenschaft der Verstandesseele in den Repräsentanten der französischen Kultur, in der gerade sie als dominierendes Element hervortritt. Rudolf Steiner führt folgendes Beispiel an: Voltaire ist „der von dem Gemüt durchsetzte trockene Verstand“; Molière „das von dem Verstand getragene Gemüt“ (GA.64, 27.11.1914.) Auf die Hypertrophie und Spaltung dieser beiden Eigenschaften der Seele stützt sich denn auch die moderne Massensubkultur, welche die wahre Kultur ganz und gar verdrängt hat.

* * *

In der Verstandesseele vollzieht sich wie gesagt eine Vereinigung der Begriffe mit den Wahrnehmungen sowie die Arbeit mit den Begriffen. Sie fußt ganz überwiegend auf der Grundlage der bewusst gewordenen, individualisierten Äthersubstanz. Deshalb kann diese Seele den physischen Leib sowohl töten als auch beleben.

Der Ätherleib ist ganz von Rhythmen durchdrungen. Aus diesem Grunde wurden dem althebräischen Volk die Gebote durch den Rhythmus kultischer Handlungen eingeschränkt. Die alten Griechen erzogen die Philosophen im Geist der Verstandesseele, indem sie sie Tugend *lehrt*en. Damals wurde das Phänomen des Gewissens erstmals bewusst. Dieser Begriff, bemerkt Rudolf Steiner, war Äschylos noch unbekannt, doch Euripides war er bereits vertraut. „Gewissen gehört zum Ich-Bewusstsein. Es tritt erst auf, als sich das Ich-Bewusstsein entwickelt“ (GA.61, 1.2.1912), was in der griechisch-lateinischen Epoche auch geschah.

Als trübes Vorgefühl signalisiert das Gewissen sein Vorhandensein schon in der Empfindungsseele – im Ersterleben der Gerechtigkeit, die der Mensch selbst ohne Überlegung anstrebt. In der Verstandesseele offenbart das Gewissen seine ganze Kraft in der Einheit mit dem Wahren, dem Guten und dem Schönen. Durch sie wird die sinnliche leidenschaftliche charakterologische Grundlage der Verstandesseele veredelt.

Eine bedeutende Tugend der Verstandesseele ist der Mut. Seine Grundlagen bilden sich in der Empfindungsseele, wenn wir in ihr Unwillen über alles Unwürdige und Abstoßende empfinden. Doch der wahre Platz dieser Tugend ist in der Verstandes- oder Gemütsseele. (In der Bezeichnung „Gemüt“ steckt das Wort „Mut“.^{*)} Die Gemütsseele bildet die Mitte des Seelenlebens. Hier wird ein Übergang vollzogen, eine Verwandlung seiner niedrigeren Eigenschaften in höhere, sinnlicher in spirituelle: „Starkmut ins Spirituelle umgesetzt ist Liebe.“ (GA.155, 29.5.1914.)

Die bewegliche Einheit der drei Seelen lässt sich auch bequem mit Hilfe einer Lemniskate ausdrücken (Abb. 130). In ihr erweist sich die Verstandesseele gewissermaßen in zwei Teile getrennt, von denen die eine nach innen ausgerichtet ist, auf die Empfindung, das Gefühl und das Abstrakte, die andere aber nach außen, auf das Vorstellbare und Anschauliche hin. In ihrem unteren Teil verengt sie sich egozentrisch durch den Einfluss der Empfindungsseele, im oberen öffnet sie sich dem Geist, der äußeren Welt weit.

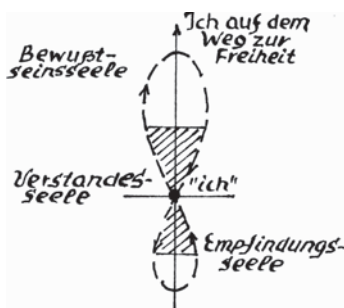


Abbildung 130

Wenn wir die Lemniskate der dreieinigen Seele in Beziehung mit der Lemniskate des dreieinigen Menschen von Kopf, Rhythmus und Gliedmaßen bringen, sehen wir, dass sich die Verstandesseele in erheblichem Maße auf das System der Atmung sowie des Blutkreislaufs stützt. Deshalb geht man nicht fehl, wenn man sagt, dass der Dualismus dieser Seele im Widerspruch zwischen Nerv und Blut wurzelt. Ruhe und Einheit kann das menschliche Ich nur erwerben, wenn es zur Bewusstseinsseele aufsteigt.

^{*)} Es wird daraus die Tatsache verständlich, dass man überall in der Welt die Furcht fördert – als Methode der Zerstörung der Gemütsseele.

Im neunten Kapitel beschreibt Rudolf Steiner die charakterologische Grundlage der Verstandesseele als von *Gefühlen* gebildet, nicht von Empfindungen, die von den Sinneseindrücken geliefert werden. Während des Lebensprozesses wird im Menschen eine gewisse Sammlung von Gefühlen ausgearbeitet, denen der Ätherleib Dauerhaftigkeit verleiht. Sie vereinigen sich sogar mit den Lebensprozessen und können sich auch gegen unseren Willen geltend machen. Ihr Bestand ist sehr groß: Gefühle der Ehre, des Stolzes, der Demut, der Scham, der Reue, der Rachsucht, der Schuld etc. Sie treten in uns als Triebfedern zur Tat auf und sind in beträchtlichem Ausmaß automatisch. Beim Prozess ihres Werdens sind sie von den Motiven der begrifflichen Grundlage „getränkt“ worden, doch danach wurden sie von dieser unabhängig und können selbst in Widerspruch zu ihr geraten. Sie sind gerade kraft ihrer ätherischen Untergrundlage konservativer als die Motive.

Sie alle sind ohne Ausnahme polarer Art und besitzen sowohl einen positiven als auch einen negativen Ausdruck: Sympathie und Antipathie, Demut und Stolz, Rachsucht und Neigung zur Allverzeihung, Liebe und Hass usw. Der Fortschritt wird in diesem Teil der Seele durch die Metamorphose des negativen Gefühlspols zu einem positiven erreicht. Hier kann man planmäßig und bewusst an sich arbeiten, wobei man sich freilich bewusst sein muss, dass wir es mit ätherisierten Phänomenen zu tun haben, zu deren Veränderung Jahre erforderlich sind. Die neuen Ideen, die wir in der Folge oftmals erleben, gilt es in die Sphäre der Erinnerungsvorstellungen hineinzutragen und so mit dem Astralleib auf den Ätherleib einzuwirken. Arbeitet der Mensch nicht an seinen Gefühlen, so wird er von ihnen versklavt. Selbst positive, aber angeborene Gefühle sind uns auf unserem Weg zur Freiheit im besten Falle lediglich nicht hinderlich. Wenn es aber beispielsweise beim Anschauen erforderlich wird, das leere Bewusstseins hervorzurufen, so steht auch die Sympathie diesem Prozess entgegen.

Die ersten Impulse zur Veränderung der charakterologischen Grundlage der Verstandesseele muss man in ihrer begrifflichen Grundlage suchen. Dort aber beginnt alles damit, dass wir die Motive des indirekten Egoismus systematisch zu durchdenken und durch ein ganzes System sittlicher Prinzipien und Werte zu begründen beginnen. Das System selbst entlehnen wir von irgendeiner außenstehenden Autorität – einer staatlichen, kirchlichen, parteipolitischen u.a. Die grundlegende Rolle spielen hier die *Gebote*. Die höchste Motivation in der Verstandesseele ist die Stimme des *Gewissens*. Ihr Quell ist ungewöhnlich hoch. Mit der Erscheinung des Gewissens entsteht die Autonomie des Seelenlebens. Rudolf Steiner sagt, noch in der Lemurischen Epoche, als der Sündenfall geschah und der Elohim den Kampf gegen Luzifer austrug, habe dieser dem Herzen des Menschen sein Feuer beigegeben (die Leidenschaften, darunter auch das leidenschaftliche Streben nach Freiheit). Der Elohim aber schenkte seine eigene Gabe dem menschlichen Herzen, um in ihm wohnen zu können – und diese Gabe war die Stimme des Gewissens. Dank

ihr erreichen die göttlichen Inspirationen den Menschen *unmittelbar* und helfen ihm, den ahrimanischen und luziferischen Einflüssen zu widerstehen (siehe GA.266/3, S. 321 ff.). Im Element des Gewissens haben die europäischen Völker Christus wahrgenommen, der als „Gott ist Liebe“ aus dem Osten in ihre Seelen einging.

Wenn wir versuchen, die Konstitution der Verstandesseele schematisch darzustellen, müssen wir zwei ihrer hauptsächlichsten Besonderheiten hervorheben. Erstens bildet sich in ihr gewissermaßen eine große „Lücke“ zwischen den „Kreisen“ der charakterologischen und der begrifflichen Grundlage. Dies bedeutet einerseits ein Anwachsen des Dualismus zwischen Gedanken und Gefühl, andererseits ein Wachstum der Autonomie des „ich“ und der Kraft des Selbstbewusstseins.

Zweitens beginnen die „Kreise“ beider Grundlagen der Seele ihre Position zu ändern; die charakterologische Grundlage, welche das persönliche Leben der Seele darstellt, tendiert, nachdem sie die Eigenschaften der begrifflichen Grundlage aufgenommen hat, allmählich dazu, die bestimmende Rolle zu spielen. In der Verstandesseele ist alles von der Reflexion durchdrungen, und die Gefühle sind individualisiert (Abb. 131).

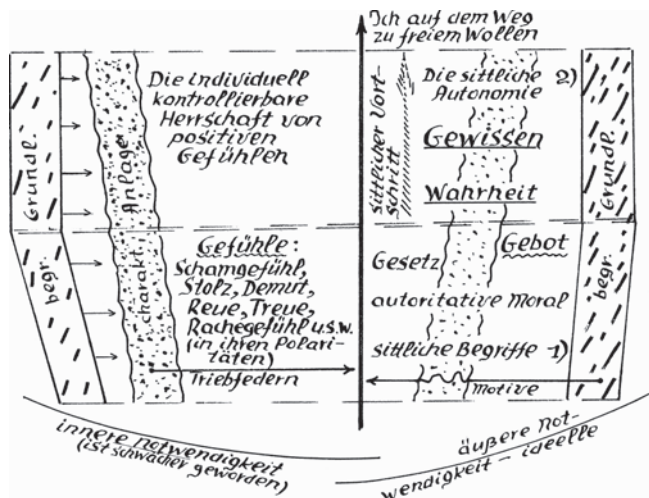


Abbildung 131

3. Die Bewusstseinsseele

In mancher Hinsicht stellt die Bewusstseinsseele eine durch die Kraft der Verstandesseele metamorphosierte Empfindungsseele dar. Beide wurzeln in den Substanzen des physischen (nicht mineralischen) Leibes und des Astralleibes, doch auf direkt entgegengesetzte Weise. In der Empfindungsseele tritt die Wirkung des Physischen in ihrem instinktiv-organischen Wesen zutage. In der Bewusstseinsseele gründet die Existenz des höheren Ich auf der Aufhebung des physischen Leibes; dieser spielt, als das physische Hirn, die Rolle eines bloßen Instrumentes, das im Kampf um das anschauende Denken höchst notwendig ist, doch dem man letzten Endes entsagen muss. Das Ewige in der Empfindungsseele ist ihre Bedingtheit durch etwas außerhalb von ihr Stehendes. Über das Ewige in der Bewusstseinsseele

schreibt Rudolf Steiner hingegen: „Indem der Mensch das selbständige Wahre und Gute in seinem Inneren aufleben lässt, erhebt er sich über die bloße Empfindungsseele. Der ewige Geist scheint in diese herein. Ein Licht geht in ihr auf, was unvergänglich ist. Sofern die Seele in diesem Lichte lebt, ist sie eines Ewigen teilhaftig. ... – Das, was in der Seele als Ewiges aufleuchtet, sei hier Bewusstseinsseele genannt. ... Der Kern des menschlichen Bewusstseins, also die *Seele in der Seele*, ist hier mit *Bewusstseinsseele* gemeint.“ (GA.9, S. 46.)

Die Wahrheit wirkt auch in der Verstandesseele und ist deren Erzieherin, doch dort ist sie noch von Wallungen und Affekten umhüllt. In der Bewusstseinsseele befreit sie sich von jeder Beimengung von Sympathie und Antipathie; Liebe und Mitleid sind ihre Weggefährten. Sie führt die Menschen zur Vereinigung. Der umgewandelte edle Zorn der Empfindungsseele wird zu Sanftmut, Milde, Liebe, zu dem, was man als „segnende Hand“ bezeichnet, die Fähigkeit des einen Menschen, den anderen zu segnen.

Das menschliche niedrigere „ich“ metamorphosiert sich, indem es zur Bewusstseinsseele hochsteigt und die Methode des morphologischen formbildenden Denkens beherrschen lernt, zum höheren Ich und wird sich selbst als Bestandteil der kosmischen Intelligenz bewusst. Die Entstehung des „ich“ in der dreieinigen Seele ist die Frucht des schöpferischen Wirkens der Intelligenz im dreieinigen Leib, das zur Bildung ihrer Synthese führt – des Seelenleibes, in dem das Allgemeine und Natürliche mit dem Individuell-Seelischen in Berührung kommt. Durch die Seele der Begierden wird der Grundstein zur Rückkehr der Pan-Intelligenz durch den irdischen Plan zu sich selbst gelegt. Zum Mut und Verstand wird sie in der Verstandesseele, wodurch die Empfindungsseele von Selbstbewusstsein durchleuchtet wird. Im folgenden, wenn die Seele den Gedankensinn immer mehr entwickelt und immer sittlicher wird, erwirbt sie allmählich Vernunft, Weisheit. Und dies alles zusammen veredelt die menschliche Individualität, richtet sie auf das Gute, auf die Gerechtigkeit aus. Aristoteles nannte die Bewusstseinsseele „dianoetikon“, worunter er den höchsten Teil der menschlichen „Seele“ verstand: dieser Teil, „der ein intellektueller ist, der ist heruntergeträufelt aus geistig-seelischen Welten“. (GA.191, 12.10.1919.) In der Epoche der Entstehung der Verstandesseele war die Bewusstseinsseele ein „Gast“ („eine Ausländerin“, wie es in Platons Dialog „Symposion“ heißt) der höheren Welt – das intelligible Wesen. In der gegenwärtigen Epoche entwickelt sich die Bewusstseinsseele unter den Bedingungen der irdischen Erfahrung, beim Prozess der geistigen Evolution, nimmt zeitlichen Charakter an und kann sogar als soziale Seele bezeichnet werden, da sie ein Erzeugnis des rein menschlichen Reiches ist. Ihre begriffliche Grundlage gebiert die Motive der Sittlichkeit, welche ihrem Wesen nach indirekter, auf die Interessen der gesamten Menschheit erweiterter Egoismus der Empfindungsseele ist. In der Bewusstseinsseele kann sich der Mensch zu einer Stufe aufschwingen, wo er *die Interessen der Menschheit* als *seine eigenen* erlebt, und dies wird zum Teil seines persönlichen Lebens, geht auch in die charakterologische Grundlage ein. Diese wird in diesem Fall die Motive der Sitt-

lichkeit erwecken, in denen der Drang nach Gerechtigkeit in seinem reinen, idealen Ausdruck herrscht. Die Jungfrau Sophia wird die gereinigte ^{*)} Bewusstseinsseele genannt. Ihr eigen ist der Glaube an absolute ewige Wahrheiten. Die Liebe zur Tat, zum Objekt der Erkenntnis ist in der Bewusstseinsseele am vollkommensten, weil ihr Egozentrismus zum Welten-Zentrismus geworden ist. Die Stimme des Gewissens klingt in ihr rein und beständig, begleitet von sittlichem Verständnis.

In der allgemeinen Konfiguration der Bewusstseinsseele *nimmt die charakterologische Grundlage wiederum, wie beim Kind* (vgl. Abb. 127 a), *im Verhältnis zur begrifflichen Grundlage die äußere Lage ein*, bleibt jedoch höchst individualisiert. Darin besteht der Sinn des Christuswortes: „Wer nicht das Reich Gottes annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen“ (Luk. 18, 17). Gerade auf wahrnehmlicher Grundlage wächst der Mensch in den Makrokosmos hinein, und im frühen Kindesalter wird er von diesem geschaffen. Beim Erwachsenen wächst das System der zwölf Sinne über seine Grenzen hinaus, es entsteht ein Höheres: Ideelle Wahrnehmungen der Gedankenwesen, und vorher der sittlichen Intuitionen. Sie werden als Teil der Persönlichkeit geboren, die ihre makrokosmische Hypostase erworben hat; doch damit sie ins praktische Leben der Menschen eingehen können, braucht es eine begriffliche Grundlage, die eine *moralische Technik* entwickelt.

Die Bewusstseinsseele kann auch der Verirrung anheimfallen, besonders wenn sie sich instinktiv äußert. Beispielsweise kann ihr indirekter Egoismus statt weltweiten dann nationalistischen Charakter annehmen. In diesem Falle beginnt man die Interessen einer einzelnen Nation als allgemein menschliche auszugeben, wie es in der angelsächsischen Welt und seit den letzten hundert Jahren auch beim Zionismus der Fall ist. In einer solchen Seele kann der Glaube an absolute Wahrheiten der Kontrolle des Ich entgleiten. Wenn aber in einem Menschen dergleichen geschieht, bezeichnet man ihn in der Esoterik als „inneren Sadduzäer“ (siehe GA.266/2, S. 397). Menschen dieser Art können sehr willensstark und aktiv sein, doch sind sie von allen äußeren Einflüssen und Einwirkungen abgeschlossen. Sie geben beispielsweise in der Weltpolitik der USA den Ton an; ihre Namen sind jedermann bekannt. Man darf ihnen nicht das zuschreiben, was den in der Verstandesseele Sündigenden eigen ist, die man „innere Pharisäer“ nennt (Ebenda). Diese sind bereit, das von ihnen Erkannte als allgemein Gültiges auszugeben und sündigen um dessentwillen gegen die Wahrheit, wobei sie vergessen, dass diese stets konkret ist. Das Prinzip der Tätigkeit des „inneren Pharisäers“ läuft oft auf den berüchtigten Ausspruch „Der Zweck heiligt die Mittel“ hinaus.

Um sich eine ausreichend klare Vorstellung von der Bewusstseinsseele machen zu können, ist es hilfreich, sich der ganzen dreieinigen Gesamtheit der Seele zuzuwenden. Dies hat Rudolf Steiner getan, und er sagte in einem seiner Vorträge dazu folgendes: Nehmt eine Rose – sie ruft in uns eine Empfindung hervor; hier wirkt die Empfindungsseele. Danach kann man über die Rose nachdenken, weil man über

*) In einzelnen Fällen kann sie noch durch das instinktive Prinzip gefärbt werden.

eine Verstandesseele verfügt. Doch wenn ich einen Strauss aus Rosen mache und jemandem eine Freude bereiten will, trete ich in die Bewusstseinsseele ein und gerate als bewusstes und ethisches Wesen in Berührung mit der äußeren Welt (siehe GA. 119, 7.3.1910), mit dem höheren, rein menschlichen Naturreich. Denn in den sozialen, kulturellen Beziehungen stehen einander menschliche, eigenbewusste ethische Wesen gegenüber. Die Widersprüche zwischen ihnen werden durch das Verständnis des Menschen als freien Geistes aufgehoben. Und dies vollzieht sich in der Bewusstseinsseele.

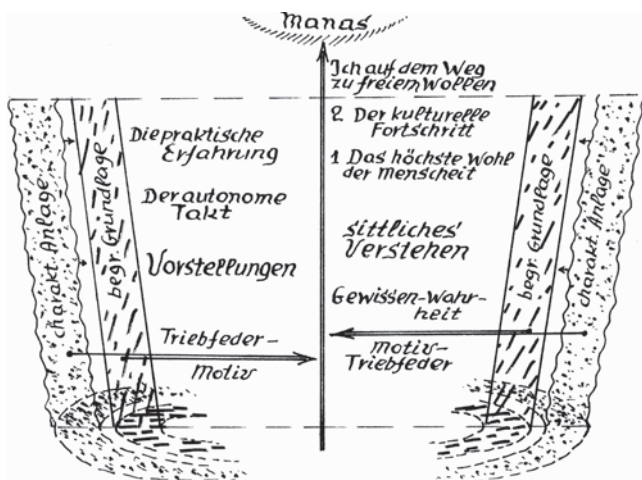


Abbildung 132

Die charakterologische Grundlage der Bewusstseinsseele verwandelt das begriffliche Denken im Gefüge der Vorstellungen, als „praktische Erfahrung“, in die Grundlage des individuellen Lebens. In der praktischen Erfahrung werden die von außen, auf dem Wege der Erziehung, in die Empfindungsseele eingepflanzten Eigenschaften Takt und sittlicher Geschmack zu einem Charakterzug,

der bewusst geworden ist und dank der Lebenserfahrung sowie dem Nachdenken über diese frei gemeistert wird. Diese Eigenschaften schlagen bis zum Ätherleib hin Wurzeln. Motiv und Triebfeder zum Handeln werden zur Einheit (Abb. 132).

4. Seele und Geistselbst

Die in der Bewusstseinsseele erworbene Einheit geht über die Grenzen der rein seelischen Widersprüche hinaus. Dies ist die Einheit von Ich und Welt, die in der Seele zutage tritt. In der Bewusstseinsseele ist der Mensch ontologischer Monist. In ihr vereinigen sich Bewusstsein und Sein wieder. In der Erkenntnis beginnt der Mensch sich als Teil der Welt zu erleben. Dies wird dadurch möglich, dass das Ich in seiner neuen Höhe sinnlich-übersinnlich sein Wesen als die drei Dreieinigkeiten zur Einheit zusammenführendes zu durchschauen beginnt. Vor uns steht nun der zehngliedrige Mensch, von dem das zehnsseitige Buch Saint-Martins kündigt. Im Licht der Anthroposophie hat dieser Mensch das auf Abb. 133 gezeigte Aussehen.

Die auf der Abbildung gezeigte Struktur vermittelt uns zusätzliches Wissen über den dreieinigen Menschen des Leibes, der Seele und des Geistes. Die dreigliedrige Seele in ihm ist seine ureigene Bildung, eine Neubildung im Weltall, die eine Umgestaltung des dreieinigen Leibes – der Frucht der objektiven Evolution – zum individuellen menschlichen Geist vollzieht. Die drei Marien verkörpern im Neuen Testament die dreigliedrige Seele. Diese ist auch mit dem dreieinigen Menschen der Nerven, des Rhythmus und der Gliedmaßen gegenseitig verbunden, d.h. mit dem inneren Planetensystem, und deshalb erfährt die Seele beim Wechsel von Schlaf- und Wachzustand eine durch die Sphäre der Sonne und des Rhythmus bedingte Metamorphose, indem sie von der Verbindung mit den inneren Planeten, die dem Wachzustand entsprechen – Mond, Merkur, Venus (d.h. die Sphäre des Denkens und Atmens, jedoch auch der Wasserorganismus – die Venus findet ihr Gegenstück in den Nieren; der Prozess der Epiphyse) –, zu Verbindungen mit den äusseren Planeten übergeht: Mars, Jupiter, Saturn (die Sphären der inneren Organe – Lymphe, Hypophyse), der Schlafzustand. So nimmt die Seele ihre nachtodliche Wanderung vorweg.



Abbildung 133 (Entspr. GA.104, 26.6.1908 und GA. 100, 20.11.1907)

Die Lehre von der dreieinigen Seele ist in der Anthroposophie außergewöhnlich umfassend. Wir gehen auf sie nur insofern ein, als sie mit dem menschlichen Erwerb der Motive für das freie Handeln in Beziehung steht. Diese entstehen anfangs in der Sphäre, in der die Bewusstseinsseele mit dem Geistselbst in Berührung tritt, wenn das Geistselbst in die Bewusstseinsseele niederzusteigen beginnt.

Wer danach strebt, dieses Phänomen zu begreifen, muss sich unbedingt vor dem Fehler hüten, das höhere Ich des Menschen mit dem Manas zu identifizieren. Das Geistselbst ist im Grunde das Ich des Engels. Die Erscheinung des Engels in der Seele und die Seele selbst ist durchaus nicht ein und dasselbe. Ebenso sind das Erscheinen des Engels und der Engel selbst voneinander verschieden. Das höhere Ich des Menschen entwickelt sich als Frucht der vollkommenen Entwicklung der dreieinigen Seele im gemeinsamen Wirken von Denken, Fühlen und Willensäußerung. Hand in Hand damit geht eine substantielle Umgestaltung der drei Leiber. Man geht nicht fehl in der Annahme, dass *der Leib des Ich der höhere Zustand des Seelenleibes ist, in dem der dreigliedrige Leib durch die vollkommene Tätigkeit der Seele aufgehoben ist*. Deshalb führt das Ich-Bewusstsein, das dank dem Leib keimt, eine von ihm unabhängige weitere Existenz. Auf der folgenden Stufe erwirbt das Ich-Bewusstsein die Beherrschung des anschauenden und dann des imaginativen Den-

kens. In einem solchen Ich beginnt das individuelle menschliche Manas zu wirken. Durch seine Kraft wandelt der Mensch die Bewusstseinsseele zur Imaginationseele um, die Verstandesseele zur Inspirationsseele, die Empfindungsseele zur Intuitionseele. Auf noch höherer Stufe erfolgt die volle Durchdringung des Astralleibs durch das höhere Ich; er wandelt sich substantiell und wird zum *Ich-Manas* des einzelnen Menschen. Noch eine Stufe höher ist es dann möglich, durch die Kraft des Ich-Manas zu wirken und in der Inspirationsseele den Ätherleib in das Ich-Buddhi sowie schließlich in der Intuitionseele den physischen Leib in das Ich-Atma umzuwandeln. *Solcher Art sind die Stufen der Vereinigung der höheren Formen des Bewusstseins mit dem höheren Sein.* Eine Entwicklung dieser Art stellt zukünftige Aufgaben dar, doch so fernliegend diese auch noch sein mögen: der Mensch muss die notwendige Vorbereitung darauf schon heute vollziehen. Diese Vorbereitung jedoch ist die Beherrschung der anschauenden Kraft des Denkens. Besonders wichtig ist dabei, dass das Entwicklungsprinzip, auf das sich der Mensch beim Erwerb des anschauenden Denkens stützt, sich wesensmäßig vom Prinzip der Entwicklung des begrifflichen Denkens *unterscheidet*, dessen Stütze der physische Leib sowie das materielle Weltall ist, und auf den folgenden, noch höheren Stufen der Entwicklung *bewahrt wird.* Durch das anschauende Denken tritt der Mensch wahrlich in seine grenzenlose Zukunft ein.

Die anschauende Urteilskraft wird in einem „Raum“ zwischen der Bewusstseinsseele und dem Geistselbst erworben. Um dorthin emporzusteigen, muss das Ich die höheren, vom Ich-Bewusstsein durchdrungenen Teile aller drei Leiber in sich vereinen. Dann kann ein Teil des astralen Leibes in der Kopfzone im Wachzustand aus dem physischen Leib heraustreten, kann der bewusste Teil des Ätherleibes dort das Ätherhirn bilden, das „ätherische Herz“ (wovon in den ersten Kapiteln die Rede war); die höhere Beteiligung des Physischen an diesen Vorgängen wird in den geheimen Prozessen ausgedrückt, die sich zwischen der Epiphyse und der Hypophyse abspielen, aber auch in der Vergeistigung der Materie des Leibes. Die Bewusstseinsseele muss so vorbereitet werden, dass in ihr jene Qualitäten die Oberhand gewinnen, die der Welt der Gedankenwesen eigen sind: die Fähigkeit zur Selbstverleugnung, die Treue (Ergebenheit gegenüber dem Höheren), die Liebe. Dann beginnt das Geistselbst in das höhere Ich des Menschen *hineinzuleuchten.* Da aber das Geistselbst eine universelle Existenz führt und über den gesamten Makrokosmos verbreitet ist, sind die von ihm gebrachten sittlichen Intuitionen gleichfalls universal. Beim Eintritt ins Ich erwerben sie nun individualisierten Charakter. Und wenn das höhere Ich auf dieser Stufe das Geistselbst wäre, verlöre der Mensch beim Empfangen sittlicher Intuitionen sich ganz einfach im Allgemeinen. Rudolf Steiner schreibt in seiner „Theosophie“: „Den Unterschied zwischen dem ‘Geistselbst’ und der ‘Bewusstseinsseele’ kann man sich in folgender Art klarmachen. Die Bewusstseinsseele *berührt* die von jeder Antipathie und Sympathie unabhängige, durch sich selbst bestehende Wahrheit; das Geistselbst trägt in sich *dieselbe* Wahrheit, aber aufgenommen und umschlossen durch das ‘Ich’; durch das letztere individualisiert

und in die selbständige Wesenheit des Menschen übernommen. Dadurch, dass die ewige Wahrheit so verselbständigt und mit dem 'Ich' zu einer Wesenheit verbunden wird, erlangt das 'Ich' selbst die Ewigkeit.“ (GA.9, S. 51.)

In diesen Worten ist das Geheimnis des freien Geistes enthalten. In der „Philosophie der Freiheit“ enthüllt Rudolf Steiner dieses. Der von ihm gegründete Monismus des Ideal-Realismus stellt nichts anderes dar als die Erscheinung des „Tierkreises“ der Weltanschauungen, der höheren Astralität im Ich, die Erscheinung des Manas in der weltanschaulichen Einheit: in der Einheit des Ich mit der selbstgenügsamen Wahrheit.

In die Region zwischen der Bewusstseinsseele und dem Geistselbst treten wir dank der Tatsache ein, dass wir in unserer charakterologischen Grundlage, wie im neunten Kapitel der „Philosophie der Freiheit“ berichtet wird, zum reinen Denken vorstoßen, zur „praktischen Vernunft“, dem „Praktischen a priori“. In der begrifflichen Grundlage tritt in diesem Fall als höchstes Motiv die begriffliche Intuition auf. Triebfeder und Motiv verschmelzen zu einem und verleihen dem Willen ihren Impuls nicht von außen, durch den Gedanken oder die Wahrnehmung, sondern von innen, wo *sittliche Intuitionen* aufleuchten. Sie selbst sind willensmäßiger Natur. Deswegen *sind die sittliche Intuition und das Wollen eins*. (Analog dazu waren die Wahrnehmung des Denkens und das Denken über diese Wahrnehmung eins.) Die in Aktion gebrachte sittliche Intuition durchdringt danach die *zu einem verschmolzene* begriffliche und charakterologische Grundlage, *subjektiviert sich dadurch und findet Zugang in die äußere Welt*. Die sittliche Intuition verändert dann intensiv die charakterologische sowie die begriffliche Grundlage des Subjekts sowie die äußere Welt.

Gestützt auf das reine Denken, befreit sich der Mensch von der charakterologischen Grundlage. Dazu muss sich in dieser die Herrschaft des Ich festigen. Dann besteht ihre Hauptaufgabe im *Verzicht auf jegliche Wahrnehmung*. Dies bedeutet gleichzeitig den Verzicht auf den Leib, auf das physische Hirn als Instrument des Denkens, denn „*Intuition* ist das im rein Geistigen verlaufende bewusste Erleben eines rein geistigen Inhaltes.“ (GA.4, S. 146.) Die charakterologische Grundlage nimmt dann in der Verschmelzung mit der begrifflichen ideell wahr, schaut die Welt der Ideen an – den „Urquell und das Prinzip alles Seins“. (GA.40, S. 273.)

Zu einem solchen Abschluss führt der Weg, der vom Ich von der halbinstinktiven Grundlage der Empfindungsseele bis hin zu den Höhen des freien Geistes durch eine Reihe von Widersprüchen zur Einheit durchschritten wird. Die Hauptschwierigkeit auf diesem Weg stellte für uns der Gegensatz zwischen dem *Allgemeinen* und dem *Besonderen* dar. Bei seiner Überwindung half uns das Verständnis dessen, dass die Wahrnehmung, die Beobachtung „ihre Essenz nicht in ihrer Besonderheit, sondern in der begrifflichen Allgemeinheit hat. Diese Allgemeinheit muss aber der Erscheinung nach im Subjekt erst aufgefunden werden; denn sie kann zwar vom Subjekt *an dem* Objekt, nicht aber *aus* dem letzteren gewonnen werden. Der Begriff kann seinen Inhalt nicht aus der Erfahrung entlehnen, denn er nimmt gerade das

Charakteristische der Erfahrung, die Besonderheit, nicht in sich auf. Alles, was die letztere konstituiert, ist ihm fremd. Er muss sich also selbst seinen Inhalt geben.“ (GA.1, S. 154.) Wir haben nun jenen absoluten Urquell verstanden, aus dem er seinen Inhalt schöpft. Was das individuelle Leben des Subjekts betrifft, steigt sein Besonderes, das in der charakterologischen Grundlage wurzelt, zur *Selbstexistenz* in der Welt der begrifflichen Intuitionen hoch; das Besondere in der Erfahrung des höheren Ich identifiziert sich mit dem Allgemeinen der grenzenlos erweiterten begrifflichen Grundlage der Seele. Da aber andererseits das Begriffliche in der Seele nicht vom Charakterologischen getrennt ist, ist das Begriffliche fähig, *wahrnehmungsmäßigen* Charakter anzunehmen, d.h. auch von einem *höheren* Sinn empfunden zu werden, sich in seiner sittlichen Essenz zu offenbaren. Insgesamt steigt die Seele zur höheren Einheit in Akten *des denkenden Willens* empor, in ihrem Wesen nach religiösen Akten. „Im Wollen“, schreibt Rudolf Steiner, „wird Freiheit *geübt*; im Fühlen wird sie *erlebt*; im Denken wird sie *erkannt*. Nur darf, um das zu erreichen, im Denken nicht das Leben verloren werden.“ (GA.28, S. 122, Ausg. 1925.)

5. Jakin, Boas, M.

Bei unserer Verfolgung der Bewegung des Ich durch die dreigliedrige Seele auf dem Weg zum freien Geist haben wir die eigenartige Architektonik der Seele erhellte. Sie ist keine Konvention, kein Schema; sie findet ihren Ausdruck selbst in der organischen Struktur des Menschen. Die gegenseitige Beeinflussung der beiden Grundlagen der Seele kann man sich als in einer Lemniskate ablaufend vorstellen, wenn der Inhalt der linken Schlaufe in die rechte und umgekehrt überfließt und dabei eine Metamorphose erfährt. In jeder Schicht der Seele wirkt ihre eigene Lemniskate. Wenn wir diese Lemniskaten summieren, stehen die beiden Grundlagen der Seele in Gestalt einer Art von „Stützen“, „Säulen“ vor uns, die im Gegensatz zueinander stehen, nicht selten sogar in einem einander verneinenden Verhältnis. Sie wurzeln im Seelenleib, aber auch in den drei anderen Leibern. Gewissermaßen als verbindender „Architrav“ „liegt“ das Manas auf den beiden Säulen. Das physiologische Äquivalent der Säulen sind das arterielle und venöse System des Blutkreislaufs, deren Wechselwirkung sich tatsächlich Lemniskatenartig vollzieht.

Im biblischen Esoterismus hat diese gegenseitige Verbindung zwischen dem Körperlichen, dem Seelischen und dem Leiblichen seinen Ausdruck im Bild zweier Bäume gefunden – des Baums des Lebens und des Baums der Erkenntnis –, jedoch auch im Bild zweier Säulen: Jakin und Boas.

Beschäftigen wir uns ein wenig mit der esoterischen Etymologie dieser Begriffe. Erinnern wir an die „Goldene Legende“ des Christian Rosenkreuz, in der folgendes berichtet wird: Als der Sohn Adams Seth, der an die Stelle des erschlagenen Abel getreten war, die erforderliche Reife erlangt hatte, durfte er das Paradies besuchen. Dort sah er, wie der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis sich miteinander verflochten. Er nahm von ihnen drei Samen und trug sie auf die Erde nieder.

Als sein Vater gestorben war, legte er ihm diese Samen in den Mund, und aus Adams Grab spross ein mächtiger Baum. Dieser strahlte feurige Glut und eine Flamme aus, und für jene, die fähig waren, dies zu sehen, nahm die Flamme die Form zweier Buchstaben an: J und B. Es sind dies die Anfangsbuchstaben zweier Wörter, deren Bedeutung man wie folgt übersetzen kann: „Ich bin, der da war; Ich bin, der da ist; Ich bin, der da sein wird.“ Der Baum spaltet sich in drei Stämme, und Seth nahm von ihnen Teile, die, wie Rudolf Steiner erläutert, „in der Weltevolution mannigfaltig verwendet“ wurden. (GA.265, S. 343.)

Einmal wurde aus diesem Baum der Zauberstab Mose, ein anderes Mal die Einrahmung der Toröffnung zum Tempel Salomons. Später warfen die Leviter unvernünftigerweise alle drei Teile dieser Einrahmung in den Teich Bethesda. Als man sie von dort geborgen hatte, legte man sie als kleine Brücke über den Bach Kedron, über den Christus in der letzten Nacht auf den Ölberg schritt. Auch das Kreuz von Golgatha wurde aus ihnen gezimmert.

Soweit die Rosenkreuzerlegende. Ihrem Inhalt nach ist sie tatsächlich unerschöpflich. In bildhafter Form wird in ihr die Essenz des irdischen Äons sowie das esoterische Geheimnis des menschlichen Werdens ausgedrückt. In der Neuzeit gehört ihr Verständnis zu den Hauptaufgaben, die auf dem Weg der Bewegung des menschlichen Ich zur Freiheit hin gelöst werden müssen.

Dank den Mitteilungen Rudolf Steiners ist bekannt geworden, dass die beiden magischen Worte zusammen in sich den Kern dessen bergen, was Gott auf die Erde gebracht hat, als er sagte: „Ich bin der ICH-BIN.“ Das erste Mal waren diese Worte aus der übersinnlichen Welt Mose als Worte des kommenden Messias aus dem brennenden Dornbusch entgegengeklungen. Im lutherischen Text werden sie so übersetzt: „Ich werde sein, der ich sein werde.“ (2. Mose 3,14). Rudolf Steiner liefert folgende deutsche Transkription des hebräischen Textes: „Ehjah – ascher – Ehjah“ („Ich bin das Ich“, ebenda, S. 341). Auf diese Weise zeigen Jakin und Boas dem Menschen bildlich, doch auch durch ihre Namen, sein „Ich bin“^{*)}. Der Buchstabe I, mit dem das Wort „ich“ anfängt, ist dem J nahe. In verschiedenen Sprachen treffen wir im Wort „ich“ diese Verwandtschaft des i und j: „ja“ („ich“ auf Russisch), „aj“ (geschrieben „I“, „ich“ auf Englisch). Im doppelten „i“ des russischen Äquivalents für „Jesus“ („Iisus“) ist auch die Tendenz zum Übergang von „i“ zu „j“ enthalten. Das Wort „bin“ beginnt mit einem B (Boas). Im Russischen gibt es das Wort „bytije“ (das Sein), darum kann man auch in dieser Sprache für „Ich bin“ ein Äquivalent mit den Buchstaben J und B bilden („Ja-Bytije“). So haben die Genien der indoeuropäischen Sprachen den urheiligen Klang des Gottesnamens in den Namens des höchstens Guts des Menschen, des Seins des göttlichen Seienden im Menschen hineingebracht.

^{*)} Durch den Sprachgenius sind im deutschen Worte „ich“ die Anfangsbuchstaben des Namens Jesus Christus enthalten.

Wenn wir die „Säulen“ der menschlichen Seele im nun erarbeiteten Sinne erleben, werden wir auch den Kern des Widerspruchs zwischen ihnen begreifen. Die Entwicklung des individuellen Ich fängt im roten Blut des Menschen an, doch da es ein Wesen hierarchischer Art ist (wir erinnern an Abb. 35), ist es dem Anderssein des sinnlichen Weltalls fremd und verneint dieses. Man kann auch sagen, dass das Anderssein es ebenfalls verneint. Dies ist der Zusammenstoß von Kain und Abel. Kraft der Ablehnung des höheren Ich, seines Seins, entsteht das niedrigere „ich“, dem das Sein abgeht; *sein „bin“ ist lediglich ein Akt der Erkenntnis*.

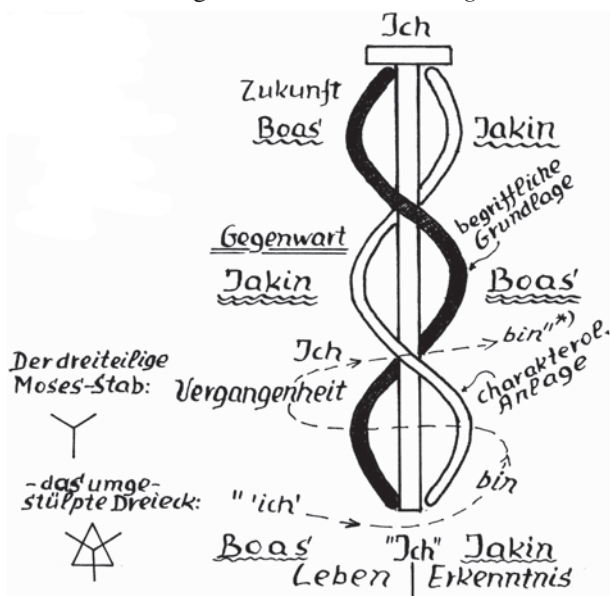


Abbildung 134 *)

Physiologisch gerät das niedrigere „ich“ mit dem höheren über das blaue Blut in Konfrontation, in dem das rote „getötet“ wird. Noch tiefer kommt der Gegensatz zwischen dem niedrigeren und dem höheren Ich in der Konfrontation der Blut- und Nervensysteme zum Ausdruck; im dreieinigen Menschen manifestiert er sich im Gegensatz von Erkenntnis und Sein. Dieser Gegensatz ändert sich im Laufe der Evolution, und deshalb erstreckt sich die Bedeutung der biblischen Säulen aus der Gegenwart

sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft. Diese ihre Essenz hat der Zauberstab Mose ausgedrückt, bei dem es sich um nichts anderes handelte als den Merkurstab (darum wird berichtet, dass durch seine Berührung mit dem Felsen „Wasser“ aus diesem floss – der Merkur-Prozess). Die Achse dieses Stabes drückt gerade die Bewegung des „ich“ zum freien Willen hin aus. Sie durchläuft drei Metamorphosen. Wir haben bereits gesehen, welcher Art sie in der dreieinigen Seele sind. Die Seele ist die Vermittlerin zwischen Leib und Geist. Ihren Metamorphosen gehen evolutionäre Metamorphosen des dreigliedrigen Leibes voraus, und von oben treten die Metamorphosen des dreieinigen Geistes an sie heran.

*) Dieser magischen Formel entspricht das Fichtesche „Wenn das Ich gesetzt ist, so ist das Ich gesetzt“. Hier ist nicht eine statische, sondern eine dynamische Identität „Ich=Ich“ gemeint, die sich (im Diapason) vom göttlichen Ich bis zum menschlichen höheren Ich bewegt

Die biblischen Säulen versinnbildlichen die volle Gesamtheit dieser Prozesse im Aspekt des Ich, das sich im Menschen in Zeit und Raum verkörpert. All dies ist ebenfalls im Zauberstab des Merkur vertreten (Abb. 134).

Wenn wir sämtliche Mitteilungen Rudolf Steiners zu dem nun von uns behandelten Thema lesen, stoßen wir auf etwas, was die mit der anthroposophischen Methodologie Unvertrauten als angebliche Widersprüche Steiners bezeichnen. In Wirklichkeit geht Rudolf Steiner auf verschiedene – vor allem zeitliche – Aspekte bei der Interpretation des Sinns der Säulen ein. In ihrem ursprünglichen Sein (im Paradies, d.h. vor der Mitte der Lemurischen Epoche) drückten sie die höhere Einheit von Sein und Bewusstsein aus, in der der Allmensch Adam vor seinem Eintauchen in die Materie verweilte. Das „Sein“ ist in diesem Falle als Willen des Vaters aufzufassen, und das Bewusstsein als die Offenbarung des Heiligen Geistes, die durch das Wirken der göttlichen Hierarchien, der kosmischen Intelligenzen, vermittelt wurde. Und dies sind noch zwei Hypostasen und nicht etwa zwei Pole. Was sie vereint, ist die Hypostase des Sohns.

Beim Abstieg in das dichte Sein, auf die Erde, verlor der Urmensch – in seinen Söhnen – seine frühere Einheit. Er geriet in Kontakt mit der Feuer-Luft – ihm wurde „eingehaucht der lebendige Odem“; und was war das für ein Leben? Es begann mit der Bildung des roten Blutes. Allmählich durchdrang das System des arteriellen Blutes den Menschen wie ein vielästiger Baum. „Von diesem sagt der christliche Esoteriker: Er ist der Baum der Erkenntnis. Der Mensch... hat genossen von dem roten Blutbaum. Die Errichtung *des roten Blutbaumes*, der *der wahre Baum der Erkenntnis* ist: das ist die Sünde.“ (GA.265, S. 345.) So spricht Rudolf Steiner in einem Vortrag, wobei er die Tatsache im Auge hat, dass das Blut der erste Ausdruck des niedrigeren „ich“ war, als dieses noch über keine Reflexion, sondern lediglich über die Erfahrung der Sinneswahrnehmungen verfügte und unter ihrer Einwirkung auch das Nerven-, Atem- und Ernährungssystem herausbildete. Mit fortschreitender Komplizierung des Austausches mit der Umgebung –infolge ihrer Materialisierung – differenzierte sich das Blutzirkulationssystem, und es bildete sich das System des venösen Blutes. Im biblischen Mythos findet dieser Zustand seine Widerspiegelung in der Erzählung von der Geburt der beiden Söhne Adams, Abel und Kain. Abel ist der Vertreter des an die göttliche Offenbarung als Motiv seiner Tätigkeit appellierenden Menschen; seine Gaben entwickelt er nicht selbst, sondern erhält sie von oben, in erster Linie die Gabe des Hellsehens. Kain hingegen ist der Vertreter des Menschen, der die Beherrschung der sinnlichen Wirklichkeit durch die Entwicklung der Kräfte der Erkenntnis anstrebt. Der Kainit ist ein Praktiker, ein Gelehrter; der Abelit ein geborener Opferpriester, der in sich das Reich Gottes sucht. Als typischen Vertreter der Kainiten bezeichnete Rudolf Steiner Ingenieur Kili, den Erfinder eines Motors, der nach dem Prinzip der zusammenklingenden Schwingungen funktioniert, welche durch die menschliche Rede sowie durch Vibrationen seelischer Art ausgelöst werden; ein typischer Abelit war Leo Tolstoi.

Abel und Kain stehen an den Toren der Geburt der irdischen Menschheit. Ihre Polarität wurzelt nicht nur im roten und blauen Blut, sondern noch tiefer – im Gegensatz zwischen Blut und Nerv, der Weltensympathie und der Weltenantipathie. In bestimmtem, anstelle emotionaler Aufregung ein tiefes Maß an Verständnis erfordern dem Sinne ist Kain der „Stiefsohn“ der Götter. In ihm, in seiner irdischen Denktätigkeit stirbt der kosmische Geist. Die Mineralisierung der Erde und des menschlichen Leibes erfolgen „durch die Schuld“ Kains – der Rauch seines Opfers zieht sich über die Erde hin, wie in der Bibel gesagt wird. Die sieben Schalen, von denen in der Apokalypse die Rede ist, sind der zukünftige Ausdruck der „Antipathie“ des Geistes gegenüber der Materie. Der Ausdruck der höchsten Sympathie im Menschen ist der Strom sich ätherisierenden Blutes, der vom Herzen zum Kopf läuft.

Wir können nun die Aufgabe des Zorns bei der Erziehung der begrifflichen Grundlage der Seele besser begreifen. Rudolf Steiner sagt: „Das Gegenteil der göttlichen Liebe nennt man den göttlichen Zorn. Das ist der ‘technische’ Ausdruck. Wie diese Liebe im Laufe der vierten Kulturstufe der Menschheit eingepreßt worden ist, wie sie immer wärmer und wärmer wird (in der sechsten sowie der siebten Kulturepoche; d.Verf.)... so wächst an auf der anderen Seite dasjenige, was die Materie um sich verhärtet: der göttliche Zorn.“ (GA.104, 25.6.1908.) Solcher Art ist ein weiterer Ausdruck des Weltendualismus. Die Materie, die nicht fähig ist, endgültig in Geist überzugehen, wird aus dem normalen Gang der Evolution ausgestoßen werden, und im Äon des Jupiter bildet sich eine Art kosmischen Überbleibsel – der mineralisierte Begleiter des künftigen Jupiter. Deshalb gehört zur Aufgabe des irdischen Menschen auch das Einbringen des Lebens ins Denken, damit dieses aufhört, das „niederzutreten“, was gefallen und um seiner Entstehung willen zurückgeblieben ist.

Doch vorläufig muss um der Existenz des menschlichen Selbst willen das blaue Blut das rote „töten“, und das Denken – den Nerv. Würde sich kein venöses Blut bilden, so verlöre der Mensch seine individuellen Züge und vergäße seine göttliche Herkunft. Im roten Blut wurzelt wohl Leben, doch es ist illusorisch, weil es physiologischen Charakter trägt. Jakin ist „ein Leben symbolisierend, das aus dem göttlichen Vater-Geist fließt...“ (GA.112, 7.7.1909.) Dies ist das Leben der Natur, welches vergänglich ist, und wenn es über das Leben der Nerven die Oberhand gewänne, würden diese ihre Fähigkeit einbüßen, die Bewusstwerdung der Wahrnehmungen zu vermitteln; jedes Denken würde somit unmöglich. Darum steht der Tendenz des roten Blutes jene des blauen entgegen; doch nicht genug damit: Letzteres besiegt letzten Endes das irdische Leben. Der Tod erweist sich als stärker; er vernichtet das, was sich sonst in sich selbst verlöre. Doch die Vernichtung dessen, was sonst sich selbst verlöre, bedeutet den Aufruf zur Auferstehung! (Ebenda.)

Unser Leben im Leib verliert sich aus dem Grund, dass es die Frucht der Evolution ist, wo alles entsteht und vergeht: entweder stirbt, oder sich metamorphosiert. Im Gang der Weltenevolution selbst gibt es keine Kräfte zum Aufstieg, doch dieser

muss ab der Mitte des irdischen Äons allgemeinen Charakter annehmen. In der Evolution wirken mit wachsender Macht luziferisch-ahrimanische Geister, die lediglich den „göttlichen Zorn“ verdichten, den Menschen durch den Naturprozess von den Göttern wegführen. Deswegen mahnt die Säule Jakin den Menschen daran, dass er dank ihr ins Leben und ins Bewusstsein Abels eintritt, d.h. in den Grenzen des *Gruppenbewusstseins* verbleibt. Durch die Säule Boas ist der Mensch mit dem Tod in verwandtschaftliche Beziehung getreten, doch zugleich hat er die *Kraft* erworben, das „Stirb und werde“ zu durchschreiten, sich als niedrigeres „ich“ aufzuheben und im höheren „Ich bin“ zu auferstehen. Insgesamt aber gilt, was Rudolf Steiner sagt: „Weder ist Jakin das Leben, denn es ist der Übergang von dem Geistigen zum Leibe, noch ist Boas das Leben, denn es ist der Übergang vom Leibe zu dem Geist. Das Gleichgewicht ist dasjenige, worauf es ankommt.“ (GA.265, S. 353.) Die gleichmäßige Wechselbeziehung der beiden Säulen in der Seele aber ist es, was der Mensch verloren hat, und deswegen wurde er zum Dualisten. In der Suche nach dem Monismus drückt sich jedoch die Sehnsucht nach dem verlorenen Gleichgewicht aus, das die Wiedervereinigung mit Gott gewährleistet.

Vor der Vertreibung aus dem Paradies, im Schoß der Gottheit vermochte die Gottheit selbst das, was dort das Leben sowie die Erkenntnis des Menschen bedeutete, „ineinander zu verschlingen“ und „in der Zukunft liegt der Zeitpunkt, wo der Mensch durch sein erweitertes Bewusstsein in sich selbst fähig sein wird, das blaue Blut umzuwandeln in das rote; dann wird in ihm selbst der Quell sein dafür, dass der blaue Blutbaum ein Baum des Lebens ist. ... – So lebt in diesem Bilde ein Rückblick und ein Vorausblick!“ (Ebenda, S. 345.)

Im Merkurstab (vgl. Abb. 134) konnten wir diesen Blick konkretisieren, indem wir alle drei Aspekte der dort stattfindenden Umwandlungen aufzeigten. Wenn wir uns das Leben als durch die linke Seite dieses Stabes ausgedrückt vorstellen und die Erkenntnis als durch die rechte Seite versinnbildlicht, wird es uns klar, dass die Prinzipien der beiden Säulen im Äon der Erde *dreimal* ihre Bedeutung ändern. Gerade darum geht es bei Rudolf Steiner, und nur ein Dilettant wird hier einen Widerspruch sehen. Die charakterologische sowie die begriffliche Grundlage der Seele führen, wenn in ihnen ein auf die Freiheit hinschreitendes Ich am Werk ist, alles, was beide Säulen ausdrücken, zur Einheit, und üben folglich auch eine umgestaltende Wirkung auf die Körperlichkeit aus – auf die organischen Prozesse und auf die Materie. Dieser Art sind die Erscheinungen, welche die Freiheit begleiten.

* * *

In der geistigen Welt, auf astraler Ebene, vor dem Eintritt in die vierte, physisch-ätherische Globe, die aus den sieben Wurzelrassen besteht, war der Mensch eine Einheit des Väterlichen, ätherisch-physischen Evolutionsstroms, der aus der Vergangenheit in die Zukunft führt, und des astralen Stroms des Heiligen Geistes, welcher aus der Zukunft in die Vergangenheit geht. Das weltenumspannende „ICH-

BIN“ des Christus beleuchtete ihn lediglich von oben. Der Baum der Erkenntnis war damals der paradiesische Jakin und der Baum des Lebens der paradiesische Boas (vgl. Abb. 134). Und sie waren eins, aus der Ewigkeit hinaustretend; der Prozess der Evolution trennte sie.

Damit die Vergangenheit der Welt in die Zukunft eingehen und die Zukunft die allgemeine Vergangenheit mit Selbstbewusstsein durchdringen konnte, mussten Jakin und Boas im Menschen ihren Platz tauschen. Der Baum des Lebens, Boas, wurde zum Baum des Todes in der niedrigeren, abstrakten Erkenntnis, und der Baum der göttlichen Weisheit, Jakin, zum zeitlichen, natürlichen und seelischen Leben; das Bewusstsein wurde im Menschen vom Weltenbewusstsein abgetrennt, ja diesem entgegengestellt. Um nicht zum ewigen „Opponenten“ des Geistes zu werden, begann der Mensch auf der Erde in regelmäßigen Abständen geboren zu werden und zu sterben. In ihm entwickelte sich jener komplizierte Prozess, den wir ausführlich erforscht haben: das Leben der Wahrnehmungen, des Denkens, der Triebfedern und Motive der Tätigkeit, das Wirken der bedingten sowie der freien Sittlichkeit etc.

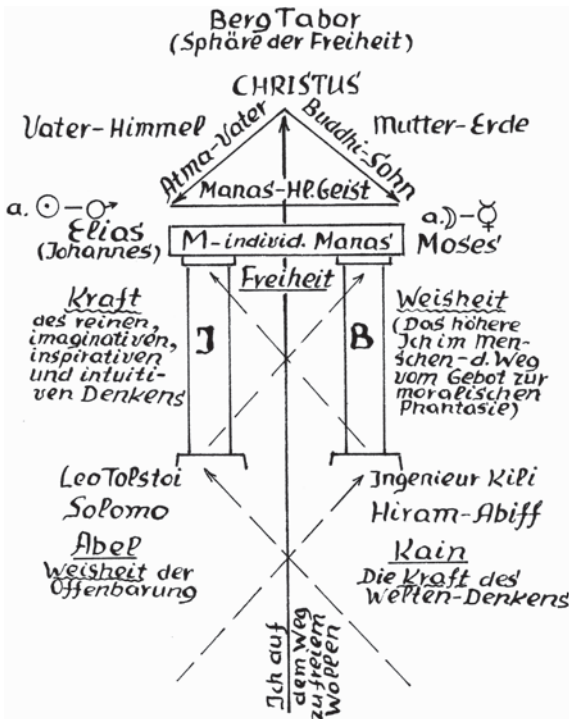


Abbildung 135

Indem der Mensch seine evolutionäre Aufgabe erfüllt, strebt er nun danach, das Leben auf die Säule Boas hinüberzutragen. Diese hat Christus denn auch wiederbelebt, nachdem er auf Golgatha durch den Tod gegangen war. Seither obliegt es dem Menschen, im nach den Gesetzen des Anschauens denkenden Ich das Leben zu erlangen. Dann wird er in die Welt des Heiligen Geistes aufsteigen, zum individuellen Manas, wird des Lebens bewusst. Mit seinem Denken wird er sich dann nicht auf den physischen, sondern auf den Ätherleib stützen: er wird die Früchte des Lebens- und des chemischen (Klang-)Äthers schmecken. Der Logos wird in ihm als Leben seines Ich er-

klingen. Dies ist die künftige Konstellation von Jakin und Boas. In ihr wird ihre frü-

here, paradisische Einheit wiederhergestellt werden, doch *auf individueller Grundlage*.

In der altlemurischen Wurzelrasse wurde die vorläufige Einheit Abels und Kains im Abeliten Seth verwirklicht – dem Sinnbild der Frömmigkeit. Das ganze Alte Testament trägt den Charakter dieser Einheit. Im Neuen Testament verleiht Christus Kain die Kraft, Abel nicht weiter „zu töten“, indem er beide Grundlagen der Seele in die Welt der sittlichen Intuitionen emporführt. Auf dem Berge Tabor wurde der Menschheit ihre neutestamentarische Konstellation offenbart. Elias, das Prinzip der Stärke, steht auf der Seite Jakins, und Moses, das Prinzip der Weisheit, auf der Seite Boas. Die Kraft bezeichnet im gegebenen Fall die Kraft der Wahrnehmung, die zu den idealen Wahrnehmungen hochsteigt, bis zur Entwicklung des dreizehnten (synthetischen, allesumfassenden) Sinns. Und dann tritt Boas an die Stelle Jakins (vgl. Abb. 134, oberer Teil). Die Weisheit des Mose, die sich mit der Liebe vereint, erhöht die begriffliche Grundlage zur Fähigkeit, von der moralischen Phantasie ausgehend zu schaffen (das Thema des zwölften Kapitels der „Philosophie der Freiheit“). So tritt das geistige Leben in Jakin an die Stelle des Lebens in Boas. Was sich zu einem vereinigt, ist die Liebe Gottes im Menschen, Christus, der an die Stelle Seths tritt: *Die Liebe als „Frucht der im Ich wiedergeborenen Weisheit“* (Abb. 135).

Elias, sagt Rudolf Steiner, brachte den Menschen die Kunde von der Säule Jakin als der Säule der Kraft (siehe GA.104, 26.6.1908). Dies ist die Kraft des individuellen Lebens in der charakterologischen Grundlage der dreigliedrigen Seele. In ihr dominieren die Kräfte des Ätherleibes; aus ihnen gilt es das „Ätherherz“ im Bereich des Kopfes zu schaffen. Der Ätherleib wurde dem Menschen im Äon der Sonne verliehen, das im Äon der Erde von Mars vertreten ist. Im dritten Formzustand (Globe), d.h. auf astraler Ebene, gingen die Kräfte des Mars durch die Erde und durchtränkten sie mit sich, brachten in sie die Substanz des Eisens ein – die Grundlage des roten Blutes. Dieser Durchgang des Mars, sagt Rudolf Steiner, dauerte noch in der vierten Globe an; „... und während er sich vollzog, entnahmen die leitenden Wesen dem Mars die zur Verstandesseele notwendige Kamamaterie (Materie der Wünsche, der Begierde; d.Verf.) ... da diese ihr physisches Vehikel im warmen Blut hat (im Aresblut des Kampfesmenschen)...“ (GA.89, 25.11.1905.)

Durch den heutigen Merkur wird im irdischen Äon der Äon des alten Mondes vertreten, wo in der Schöpfung die kosmische Weisheit triumphierte. Als menschliche Verkörperung der Weisheit auf der Erde erweist sich Moses mit dem Merkurstab in den Händen. Den Planeten Merkur, sagt Rudolf Steiner, wird der Mensch niemals besiedeln, doch seit der Mitte der atlantischen Epoche steht er in enger Beziehung mit Kama-Manas-Materie im Menschen, mit der Materie der hohen, reinen Wünsche. Mit ihren Kräften statten die führenden Wesen die Bewusstseinsseele aus. Das Element Wasser, der Merkur-Prozess – sie sind die Träger dieser Einwirkungen, welche die Erde auf ihren Durchgang durch die Äthersphäre des Merkur in der fünften Globe vorbereiten, in der sie auf den Astralplan emporsteigen wird.

Dieser Art sind die beiden Säulen, auf denen Jesus Christus auf dem Berge Tabor steht und das Mysterium der Verklärung vollzieht. In ihm erscheint der Prozess, mit dem die Erdenentwicklung vollendet wird, erscheint „die Sonne, die geistige Sonne der Liebe, die Offenbarung der Erdmission der Liebe, gestützt durch Sonne-Mars und Mond-Merkur, durch Elias und Moses.“ (GA.104, 26.6.1908.)

Eine Verklärung erlebte auch Johannes, der Seher von Patmos, als ihm in der Offenbarung der „Engel“ mit einem Antlitz wie die Sonne erschien, mit einem Regenbogen über dem Haupt, der „auf dem Meer und auf der Erde stand“ (vgl. Foto 4) und ihm ein Buch entgegenstreckte, mit dem sich der Mensch identifizieren muss, das er als geistige Nahrung in sich aufnehmen muss, nachdem er „nicht ich, sondern Christus in mir“ geworden ist. Die „Philosophie der Freiheit“ ist die praktische Anleitung, die uns lehrt, wie wir diese Einweihungstat zu vollziehen haben. Sie ist im Geiste der Weisheit des Mose-Merkur geschrieben, die den Weg des Kain, des Hiram-Abif beschritten hat; doch in ihr ist auch die verwandelnde Kraft des Elias-Johannes enthalten, die fähig ist, Materie in Geist unzuwandeln.

In den Mysterien Hyberniens (Irlands) erschien, wie Rudolf Steiner beschreibt, die Säule Jakin den Lehrlingen in Gestalt des Urbilds der Wissenschaft, mit männlichem Charakter, von den Planeten umgeben. Boas aber erschien als Urbild der Kunst, der Phantasie und wies einen weiblichen Charakter auf. Die erste von ihnen sagte: „Ich bin die Erkenntnis. Aber was ich bin, ist kein Sein.“ Die zweite sagte: „Ich bin Phantasie. Aber was ich bin, hat keine Wahrheit.“ (GA.232, 7.12.1923.)

In diesen Erlebnissen ist das Geheimnis des Übergangs vom Gegenwärtigen zum Zukünftigen enthalten, das im neunten Kapitel der „Philosophie der Freiheit“ enthüllt ist. Indem er an der Reinigung und Individualisierung der charakterologischen Grundlage arbeitet, gelangt der Mensch in sich zum Sieg des roten Blutes über das blaue: durch die Ätherisierung des Bluts und die Entwicklung des „Ätherherzens“ (-hirns). (Dies entspricht dem Übergang aus dem mittleren in den oberen Teil des Merkurstabes; siehe Abb. 134). Dann *geht das Leben in Erkenntnis ein*. Hier ist die meditative Formel dieser Umwandlung:

Jakin:

„Im reinen Gedanken findest du
Das Selbst, das sich halten kann.
Wandelst zum Bilde du den Gedanken,
Erlebst du die schaffende Weisheit.“

(Solcherart wird die Wissenschaft der Zukunft; d.Verf.) (GA.265, S. 347.)

Indem er an der begrifflichen Grundlage arbeitet, gelangt der Mensch von einem gewissen „Schein“ der Wahrheit, wie sie im künstlerischen Schaffen auftritt, zur moralischen Phantasie und schöpft die Motive seiner Tätigkeit aus der Welt der sittlichen Intuitionen, *tritt mit der Erkenntnis ins Leben ein*; als umgewandelter Kain –

um es bildlich auszudrücken – individualisiert er die gruppenhafte, priesterliche Weisheit Abels. Die meditative Formel dieser Umwandlung lautet so:

Boas:

„Verdichstest du das Gefühl zum Licht,
Offenbarst du die formende Kraft.
Verdringlichst du den Willen zum Wesen,
So schaffest du im Weltensein.“ (Ebenda.)

Rudolf Steiner sagt, indem er die von ihm angeführten meditativen Formeln erhellte, die formbildende Kraft offenbare sich im Sinne des *ersten* Ausspruchs, und im Sinne des zweiten werde sie magisch. Der Stab des Merkur-Moses ist fähig, das „Wasser“ des Lebens aus dem „Fels“ des sich mineralisierenden Leibes des Menschen zu schlagen, ihn zu vergeistigen. Dazu muss man die beiden „Säulen“ der Seele aus der „Statik“ des Verfalls herausführen lernen, sie zu wahren Proteuse machen.

Das tiefste Mysterium dieser Umwandlungen wird uns im Geheimnis der Geburt der beiden Jesusknaben offenbart – der salomonischen (weisen) und der nathanischen (priesterlichen) Linie. Doch dies ist ein großes selbständiges Thema in der Anthroposophie, obwohl wir in der „Philosophie der Freiheit“ die Vorstufen auch zu seiner Erkenntnis finden.

6. Das „Nichts“ und das „Alles“

Rudolf Steiner sagt von Descartes' Cogito, wahr daran sei lediglich der erste Teil: Ich denke. Und wahr wäre es dann zu sagen: Folglich existiere ich nicht. In Wirklichkeit muss, damit in uns ein Gedanke eindringen kann, etwas in uns sterben, Leere eintreten, ein Teilchen des Ätherischen, welches die physische Zelle des Nervs durchdrang, sich befreien, und dann entsteht das Widerspiegelungsphänomen: das Gedankenwesen kehrt in der Lemniskate zu sich zurück. Der Geist wird vom Nichts „widergespiegelt“, doch nicht nach den Gesetzen der physischen Aktion und Reaktion; er kehrt einfach zu sich zurück, und zwar ganz einfach kraft der Tatsache, dass die Ganzheit der geistigen Welt nur dort real vorhanden ist, wo in dieser oder jener Form das Ich anwesend ist. Das Ich-Prinzip des mineralisch-physischen Reichs ist das höchste und vollkommenste; es ist das Atma, der Vater der Welt. Nachdem es das Lebenspotential in der Evolution der Arten ausgeschöpft hat, kehrt es, vom Manas des Menschen getragen, zu sich zurück. Die Idee „springt“ keineswegs von der Materie in uns „ab“. Sie vollzieht eine Metamorphose, die in ihrem Verlauf von dieser oder jener Phänomenologie (beispielsweise in Gestalt der sieben Elemente des Denkzyklus), auch der Phänomenologie des „Nichts“, „umwachsen“ wird. Die Besonderheit letzterer besteht darin, dass in ihr der ganze Weg

substanziell widerspiegelt wird, den das Gedankenwesen durch die Sphären des Seins und die Evolution der Welt vollzieht.

Der Weltgeist kommt ins menschlichen Bewusstsein aus seiner Absolutheit und kehrt in sie zurück. Deswegen wird im „Nichts“ des Denkens das künftige Absolute des individuellen Seins gegründet. Ja, dies gehört zu jener Kategorie des „Nichts“, von dem Faust zu Mephistopheles sagt:

*In deinem Nichts
Hoff ich das All zu finden.*

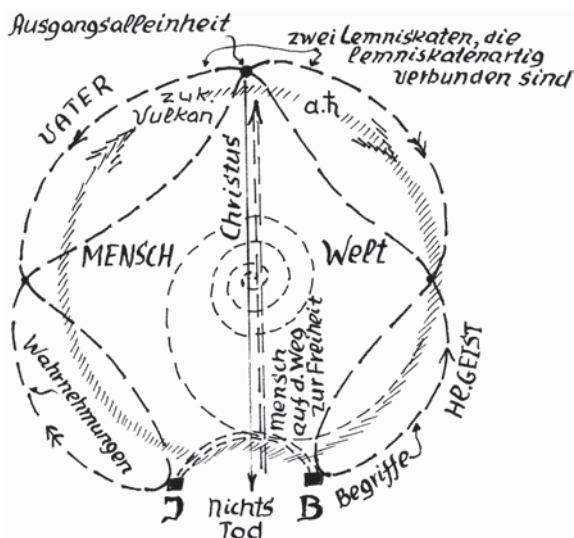


Abbildung 136

Bis zu jenem Augenblick, wo der Mensch durch den Tod zu gehen begann, fand in der Welt ein Kreislauf der Entwicklung statt, der lediglich aus Umwandlungen (Abb. 136, schraffierter Kreis) bestand. Mit dem Entstehen des Nichts nimmt (wir greifen hier zur geometrischen Bildlichkeit, um auszudrücken, was sich nicht zu einer abstrakten Beschreibung eignet) die Bewegung des Weltengeistes Lemniskatenartigen Charakter an. Dies bedeutet, dass der Prozess der Materialisierung die früheren Welten-Umwandlungen komplizierter macht.

Nachdem der Mensch angefangen hatte, zu denken, zerriss er in sich die Einheit der Welt. Er begann Wahrnehmungen und Begriffe getrennt zu erleben. Zwischen ihnen aber, in der „Leere“, bildete sich auch die Bewegung seines „ich“ zum freien Geist. Auf beiden Seiten des „Nichts“ stehen unsere „Säulen“, die Grundlagen der Seele. Indem wir Vorstellungen ausarbeiten, schaffen wir die erste bewusste Wechselbeziehung zwischen ihnen. Wenn sie zur Einheit verschmelzen, überwindet der Mensch die Erbsünde und stellt die durch seine Schuld zerrissene Einheit der Welt wieder her. Die lemniskatenartige, d.h. evolutive Bewegung der Welt muss sich zu einem Kreis zusammenschließen (er hat ein Zentrum, die Lemniskate – drei), und dann, sich vergeistigend, wird die Welt in einer Spirale in den Punkt des intuitiven Seins des höheren Devachan aufsteigen.

Es lohnt sich, noch einen Blick darauf zu werfen, wie die Einheit der Welt sich im Menschen auf der Stufe der Lebenskräfte, der Ätherarten vollzieht. Im gewöhnlichen seelisch-geistigen Prozess stehen die charakterologische und die begriffliche Grundlage einander als Wärme- und Lichtäther gegenüber (Abb. 137), wodurch der Tod hervorgerufen wird. Doch

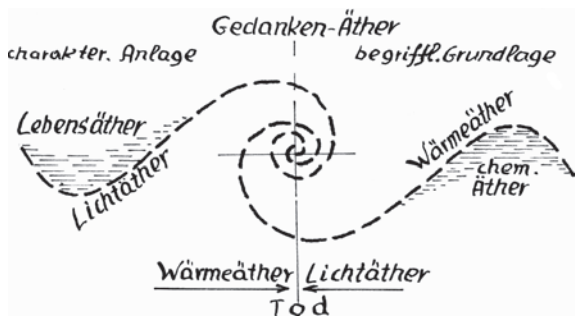


Abbildung 137

mit fortschreitender Metamorphisierung des Denkens gelangen beide Grundlagen zu einer Wechselbeziehung, an der alle vier Ätherarten so beteiligt sind, dass der Lebensäther die innere Substanz des ersten von ihnen ist und der chemische Äther jene des zweiten. Dann wird der Lichtäther zur äußeren Substanz der charakterologischen Grundlage und der Wärmeäther – der begrifflichen.

Auf diese Weise vollzieht sich ein substantieller Wechsel in der Position von Jakin und Boas, der dazu führt, dass in der menschlichen Seele der Baum des Lebens mit dem Baum der Erkenntnis verschmilzt. Den letzten Akt dieses Verschmelzens vollzieht der Gedanken-Äther – die Quintessenz der Alchemisten. Rudolf Steiner verbindet diesen Äther mit der Substanz der Akascha, die in der höchsten geistigen Sphäre im Äon der Erde geboren wird (vgl. GA.266/1, S. 167, 185). *Die Säule Jakin wird im Menschen das „bin“, Boas das Ich.* Beide Spiralen der von uns beschriebenen Entwicklung laufen spiralnebelartig im dreigliedrigen Wesen des Menschen von Leib, Seele und Geist zur Einheit zusammen. Im Punkt ihrer größten Annäherung flammt funkengleich in der Substanz des Denkens ihre dynamische Wiedervereinigung auf: Ich bin.

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 10. (3). Freiheitsphilosophie und Monismus

Den allgemeinen Grundsätzen der Metamorphose des Denkens entsprechend, stellt Kapitel 10 das Element der Synthese dar, da es das dritte in der Struktur des zweiten Teiles ist. Gleichzeitig unterscheidet es sich qualitativ von Kapitel 3, dem Element der Synthese im ersten Teil. Der Grund dafür ist derselbe, über den wir bereits gesprochen haben: Im zweiten Teil erwirbt das Prinzip der Dialektik ontologischen Charakter. Zwischen den Siebengliedrigkeiten des ersten und des zweiten Teiles besteht ein tiefgreifender Unterschied. Sie drücken zwei qualitativ verschiedene Zustände des denkenden Geistes aus. Die gemeinsame Grundlage ist bei ihnen ein und dieselbe, nämlich die begriffliche, doch der Charakter des Denkens ist unterschiedlich. Wir müssen hier an Abb. 48 erinnern, um das Wesen dessen zu begreifen, womit wir es hier zu tun haben.

Das achte Kapitel hebt die Siebengliedrigkeit des ersten Teils zur Oktave empor und erweist sich in diesem bestimmten Sinne als seine *Synthese*. Darauf wird in ihm bereits im allerersten Absatz direkt hingewiesen: „Rekapitulieren wir das in den vorangehenden Kapiteln Gewonnene.“ Dass dies keine mechanische Wiederholung ist, geht aus dem Inhalt des Kapitels hervor, der dialektisch im erkenntnistheoretischen Sinne ist, doch auf einer komplizierteren (nicht bloß begrifflichen) Konstitution der Seele gründet.

In der Antithese des Kapitels 8 kommt diese Konstitution stark zur Geltung. Der Kampf um die Aufhebung des niedrigeren „ich“, um den Übergang zum Anschauen, nimmt hier sehr energischen und offenen Charakter an. Was wir vorher auf irgendeine Weise in uns selbst hervorzurufen versuchten, ohne uns voll bewusst zu sein, was dabei mit uns geschehen muss, steht nun, in der Sprache der Esoterik gesagt, „ohne Schleier“ vor uns. Seinem Wesen nach gehört diese Erfahrung zur Sphäre der esoterischen Praxis. Er ist das – in Übereinstimmung mit den Bedingungen der neuen Zeit metamorphosierte – alte Streben der Lehrlinge der Mysterien, Isis-Sophia ohne die „Schleier“ des äußeren Wahrnehmens und Denkens, das allgemeinmenschliche Manas auf dem Wege seines Abstiegs in die einzelnen menschlichen Seelen zu erschauen.

Unter den neuen Bedingungen ist dem Menschen die Aufgabe gestellt, ursprünglich nicht in der Imagination, sondern in der idealen Wahrnehmung, im Anschauen, die Schwelle der übersinnlichen Welt zu überschreiten. Ein solches „Abenteuer des Bewusstseins“ ist lediglich in einer in gewissem Grad entwickelten Bewusstseinsseele möglich, und folglich, bei vollkommener Einsicht darin, wie sich dieser Übergang in unserer Seele vollzieht.

Im ersten Teil der „Philosophie der Freiheit“ haben wir den Versuch unternommen, das Anschauen zu beherrschen, indem wir uns der Methode der „Induktion“

(ähnlich dem entsprechenden physikalischen Phänomen) bedienten. Wir haben begrifflich gedacht, doch nach den Gesetzen des lebendigen Denkens. In Kapitel 9 stand die *Prozedur* des Anschauens in ihrer Struktur offen vor uns – als stufenhafter Prozess, der sich in der dreigliedrigen Seele vollzieht. Indem wir ihn verwirklichen (in der Evolution der Seele, die durch das Ich aktiv vollzogen wird), machen wir die Wirklichkeit der Freiheit für uns *offenkundig*, und dann können wir dem „Typhon“ des Abstrakten nicht länger gestatten, uns (wie den alten Osiris) in zusammenhanglose Elemente des niedrigeren „ich“ zu zerreißen. Die Göttliche Weisheit, der Manas und die kosmische Intelligenz, gebären mit fortschreitender Entwicklung unserer eigenen Bewusstseinsseele „die Jungfrau Sophia“ in uns – die Mutter des individuellen höheren Ich. Rudolf Steiner sagt in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium: „Da die Bewusstseinsseele dasjenige Prinzip ist, in welchem sich das Geistselbst entwickelt hat, nennt man dasselbe die ‘Mutter Christi’ oder in den Geheimschulen die ‘Jungfrau Sophia’. Durch die Befruchtung der Jungfrau Sophia konnte der Christus in Jesus von Nazareth geboren werden.“ (GA.100, 20.11.1907.)

Auf diese Weise macht die aus dem Wollen des individuellen höheren Ich vollzogene Entwicklung der Bewusstseinsseele diese zu einer „sophianischen“, mit der Göttlichen Weisheit, dem Heiligen Geist in Beziehung stehenden. Indem sie uns im personifizierten Anschauen erscheint, fügt die neue Isis – unsere eigene „Jungfrau Sophia“ – die Zerrissenheit unseres gegenständlichen Bewusstseins ins System des höheren Ich ein und macht uns dadurch zu irdischen Vertretern der kosmischen Intelligenz *) und zu Christophoren.

Das zehnte Kapitel ist, wenn man sich das über den Charakter der beiden vorhergehenden Kapitel Gesagte vor Augen hält, deren Synthese, die als ideelle Wahrnehmung entsteht, d.h. mit dem Charakter des *fünften* Elements. Nichtsdestoweniger bleibt die Triade der Kapitel dialektisch, doch in höherem, goethenistisch-ontologischem Sinne. Weiter wächst das ontologische Prinzip im Zyklus der Kapitel des zweiten Teils lediglich an, indem es sich nach den Gesetzen der siebengliedrigen Metamorphose entwickelt: in Kapitel 11 (4) schauen wir das in Kapitel 10 Erhaltene an; Kapitel 12 offenbart uns die ideelle Wahrnehmung, etc. Das ontologische Prinzip äußert sich, wie wir im folgenden sehen werden, in einer Art, die dem abstrakt-begrifflichen Verständnis fortwährend entgleitet, und deshalb haben die Gnoseologen für die Ontologie auch herzlich wenig übrig.

Das zehnte Kapitel besteht aus einem Zyklus. So muss es auch sein: Der Organismus des Kapitels 8 (das ebenfalls nur aus einem Zyklus besteht) tritt hier in neuer Form auf, auf höherer Entwicklungsstufe. Dieser Organismus war aber eine Synthese des ersten Teils, wo sich Dualismus und Monismus entgegenstanden. Und nun, in Kapitel 10, sind endlich alle Bedingungen für die Verwandlung der Zweiheit zu einer Einheit herangereift. Somit ist das dritte Kapitel des zweiten Teils (d.h.

*) Solcher Art ist, nebenbei bemerkt, das Wesen des Marienkultes. In der Gefühlsmystik vollziehen wir lediglich seine Verdunkelung.

das zehnte) abermals eine Synthese des ersten Teils, jedoch eine höhere als seine Oktave (Kapitel 8).

Bei der Untersuchung dieser Art von Beziehungen erhellen wir die Gesetzmäßigkeiten, nach denen die siebengliedrige Einheit in eine zwölf- und eine vierzehngliedrige hinüberwächst, d.h. in eine Einheit zweier siebengliedriger Metamorphosen. Und wenn dazu eine dritte kommt, erhalten wir in diesem Fall keine mechanische Aneinanderreihung der Siebengliedrigkeiten, sondern ein Komplizierterwerden des organismenartigen Prinzip des Geistes.

Wenn wir gesagt haben, Kapitel 10 bringe die ganze vorhergehende Darlegung zur Synthese, kann auch diese allein sein Inhalt sein und nicht etwas vollkommen Neues. Das Höhere neigt sich abermals zum Niedrigeren: zum unvoreingenommenen (d.h. ehrlichen) naiven Realisten, um ihm, nach *dem organischen Metamorphosieren* seiner Vorstellungen-Erlebnisse das wahre Gesicht des Monismus zu zeigen. Man kann auch den Aristokraten des Geistes und den materialistischen Metaphysiker nicht einfach übergehen, also jene, mit denen wir es in den vorhergehenden Kapiteln zu tun hatten.

Als eine Art Vertreter der charakterologischen Anlage tritt nun der naive Realist mit seinem Appell an die Wahrnehmung auf – eine außergewöhnlich wichtige Tatsache, welche Licht auf den Zusammenhang des individuellen Lebens mit dieser ursprünglichen Weltanschauung wirft.

Element 1

Der naive Mensch, der nur als wirklich gelten lässt, was er mit Augen sehen und mit Händen greifen kann, fordert auch für sein sittliches Leben Beweggründe, die mit den Sinnen wahrnehmbar sind. Er fordert ein Wesen, das ihm diese Beweggründe auf eine seinen Sinnen verständliche Weise mitteilt. Er wird von einem Menschen, den er für weiser und mächtiger hält als sich selbst, oder den er aus einem andern Grunde als eine über ihm stehende Macht anerkennt, diese Beweggründe als Gebote sich diktieren lassen. Es ergeben sich auf diese Weise als sittliche Prinzipien die schon früher genannten der Familien-, staatlichen, gesellschaftlichen, kirchlichen und göttlichen Autorität. Der befangenste Mensch glaubt noch einem einzelnen andern Menschen; der etwas fortgeschrittenere lässt sich sein sittliches Verhalten von einer Mehrheit (Staat, Gesellschaft) diktieren. Immer sind es wahrnehmbare Mächte, auf die er baut. Wem endlich die Überzeugung aufdämmert, dass dies doch im Grunde ebenso schwache Menschen sind wie er, der sucht bei einer höheren Macht Auskunft, bei einem göttlichen Wesen, das er sich aber mit sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften ausstattet. Er lässt sich von diesem Wesen den begrifflichen Inhalt seines sittlichen Lebens wieder auf wahrnehmbare Weise vermitteln, sei es, dass der Gott im brennenden Dornbusch erscheint, sei es, dass er in leibhaftig-menschlicher Gestalt unter den Menschen wandelt und ihren Ohren vernehmbar sagt, was sie tun und nicht tun sollen.

Die höchste Entwicklungsstufe des naiven Realismus auf dem Gebiete der Sittlichkeit ist die, wo das Sittengebot (sittliche Idee) von jeder fremden We-

senheit abtrennt und hypothetisch als absolute Kraft im eigenen Innern gedacht wird. Was der Mensch zuerst als äußere Stimme Gottes vernahm, das vernimmt er jetzt als selbständige Macht in seinem Innern und spricht von dieser innern Stimme so, dass er sie dem Gewissen gleichsetzt.

Wie wir sehen, hat der naive Realist seine Beziehung zu allen drei Seelen. Wenn er einen gewissen Höhepunkt erreicht hat, entartet der naive Realismus zu einem metaphysischen – so drückt sich in ihm das unbewusste Atmen des Geistselbst aus. Rudolf Steiner unterscheidet im metaphysischen Realismus lediglich zwei Stufen, doch muss man sie im Aspekt der begrifflichen Grundlage der Seele durchdenken (Tabelle 12).

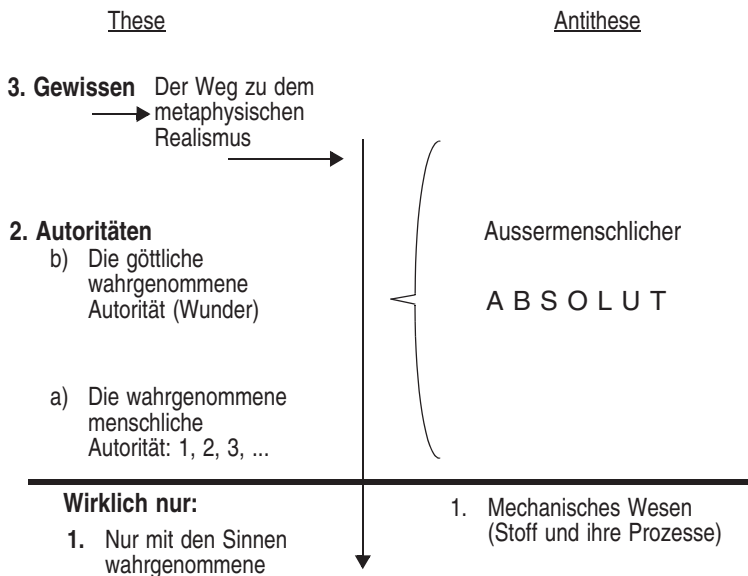


Tabelle 12

Element 2

Damit ist aber die Stufe des naiven Bewusstseins bereits verlassen, und wir sind eingetreten in die Region, wo die Sittengesetze als Normen verselbständigt werden. Sie haben dann keinen Träger mehr, sondern werden zu metaphysischen Wesenheiten, die durch sich selbst existieren. Sie sind analog den unsichtbar-sichtbaren Kräften des metaphysischen Realismus, der die Wirklichkeit nicht durch den Anteil sucht, den die menschliche Wesenheit im Denken an dieser Wirklichkeit hat, sondern der sie hypothetisch zu dem Erlebten hinzudenkt. Die außermenschlichen Sittennormen treten auch immer als Begleiterscheinung dieses metaphysischen Realismus auf. Dieser metaphysische Realismus muss auch den Ursprung der Sittlichkeit im Felde des außer-

menschlichen Wirklichen suchen. Es gibt da verschiedene Möglichkeiten. Ist das vorausgesetzte Wesen als ein an sich gedankenloses, nach rein mechanischen Gesetzen wirkendes gedacht, wie es das des Materialismus sein soll, dann wird es auch das menschliche Individuum durch rein mechanische Notwendigkeit aus sich hervorbringen samt allem, was an diesem ist. Das Bewusstsein der Freiheit kann dann nur eine Illusion sein. Denn während ich mich für den Schöpfer meiner Handlung halte, wirkt in mir die mich zusammensetzende Materie und ihre Bewegungsvorgänge. Ich glaube mich frei; alle meine Handlungen sind aber tatsächlich nur Ergebnisse der meinem leiblichen und geistigen Organismus zugrunde liegenden materiellen Vorgänge. Nur weil wir die uns zwingenden Motive nicht kennen, haben wir das Gefühl der Freiheit, meint diese Ansicht. «Wir müssen hier wieder hervorheben, dass dieses Gefühl der Freiheit auf der Abwesenheit äußerer zwingender Motive... beruht., «Unser Handeln ist necessitiert wie unser Denken.» (Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie Seite 207f. *)

Eine andere Möglichkeit ist die, dass jemand in einem geistigen Wesen das hinter den Erscheinungen steckende außermenschliche Absolute sieht. Dann wird er auch den Antrieb zum Handeln in einer solchen geistigen Kraft suchen. Er wird die in seiner Vernunft auffindbaren Sittenprinzipien für einen Ausfluss dieses Wesens an sich ansehen, das mit dem Menschen seine besonderen Absichten hat. Die Sittengesetze erscheinen dem Dualisten dieser Richtung als von dem Absoluten diktiert, und der Mensch hat durch seine Vernunft einfach diese Ratschlüsse des absoluten Wesens zu erforschen und auszuführen. Die sittliche Weltordnung erscheint dem Dualisten als wahrnehmbarer Abglanz einer hinter derselben stehenden höheren Ordnung. Die irdische Sittlichkeit ist die Erscheinung der außermenschlichen Weltordnung. Nicht der Mensch ist es, auf den es in dieser sittlichen Ordnung ankommt, sondern auf das Wesen an sich, auf das außermenschliche Wesen. Der Mensch *soll* das, was dieses Wesen *will*. *Eduard von Hartmann*, der das Wesen an sich als Gottheit vorstellt, für die das eigene Dasein Leiden ist, glaubt, dieses göttliche Wesen habe die Welt erschaffen, damit es durch dieselbe von seinem unendlich großen Leiden erlöst werde. Dieser Philosoph sieht daher die sittliche Entwicklung der Menschheit als einen Prozess an, der dazu da ist, die Gottheit zu erlösen. «Nur durch den Aufbau einer sittlichen Weltordnung von seiten vernünftiger selbstbewusster Individuen kann der Weltprozess seinem Ziel entgegengeführt... werden., «Das reale Dasein ist die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozess die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes, und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten; *die Sittlichkeit aber ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges.*» (Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins S. 871). Hier handelt der Mensch nicht, weil er will, sondern er *soll* handeln, weil Gott erlöst sein will.

*) Über die Art, wie hier von «Materialismus» gesprochen wird, und die Berechtigung, von ihm so zu sprechen, vgl. «Zusatz» zu diesem Kapitel am Schluss desselben.

Dürfen wir die beiden ersten Elemente These und Antithese nennen? In streng gnoseologischem Sinne nicht. Doch vom Standpunkt des Seienden und auch des realen Seins der Seele aus ist der hier vorliegende Gegensatz tiefer als der abstrakt-dialektische. Es sind dies zwei zwar einseitige, doch ihrer Art nach universale Sichten der Welt; bei der ersten versucht man das Motiv der Sittlichkeit im Wahrnehmbaren, bei der zweiten in der idealen Wirklichkeit zu finden, welche eigentlich unerkennbar ist, doch in der menschlichen Seele indirekt ihre Existenz durchblicken lässt. Wozu gelangen wir, wenn wir mit unserem wollenden „ich“ die Freiheit zwischen diesen einseitigen Ausdrucksweisen der charakterologischen und der begrifflichen Grundlage der Seele suchen? Zur Unfreiheit. Dieser Art ist die Synthese.

Element 3

Wie der materialistische Dualist den Menschen zum Automaten macht, dessen Handeln nur das Ergebnis rein mechanischer Gesetzmäßigkeit ist, so macht ihn der spiritualistische Dualist (das ist derjenige, der das Absolute, das Wesen an sich, in einem Geistigen sieht, an dem der Mensch mit seinem bewussten Erleben keinen Anteil hat) zum Sklaven des Willens jenes Absoluten. Freiheit ist innerhalb des Materialismus sowie des einseitigen Spiritualismus, überhaupt innerhalb des auf Außermenschliches als wahre Wirklichkeit schließenden, diese nicht erlebenden metaphysischen Realismus, ausgeschlossen.

Der naive wie dieser metaphysische Realismus müssen konsequenterweise aus einem und demselben Grunde die Freiheit leugnen, weil sie in dem Menschen nur den Vollstrecker oder Vollzieher von notwendig ihm aufgedrängten Prinzipien sehen. Der naive Realismus tötet die Freiheit durch Unterwerfung unter die Autorität eines wahrnehmbaren oder nach Analogie der Wahrnehmungen gedachten Wesens oder endlich unter die abstrakte innere Stimme, die er als «Gewissen» *deutet*; der bloß das Außermenschliche erschließende Metaphysiker kann die Freiheit nicht anerkennen, weil er den Menschen von einem «Wesen an sich» mechanisch oder moralisch bestimmt sein lässt.

Zwischen dem dritten und den vierten Element besteht ein ontologischer Gegensatz. Er drückt sich darin aus, dass das in Element 3 *Durchdachte* in Element 4 *angeschaut* wird. Dieser Gegensatz kann auch inhaltlich vertieft werden, wenn nicht das in Element 3 Erhaltene angeschaut wird, sondern etwas Anderes, *das in Konfrontation mit ihm steht*. Auf Beispiele dieser Art sind wir bereits mehrfach gestoßen. Solcher Art ist auch die Beziehung der Elemente 3 und 4 in Kapitel 10. Da der allergrößte Teil des Inhalts der zweiten Siebenheit der Kapitel aus psychologischen Erfahrungen besteht, die als Instrument der Erkenntnis dienen, stellt auch das Anschauen, an das wir jetzt herantreten sind, als eine dieser Erfahrungen einen Versuch dar, den naiven Realisten dazu einzuladen, zusammen mit uns die *Lebensanschauung* des Monismus in der Sphäre der Motive der menschlichen Tätigkeit anzuschauen. Warum ausgerechnet den naiven Realisten? Weil, wie bereits dargelegt,

auf den naiven Realismus sämtliche Argumente der Gegner der Freiheit hinauslaufen, welche die Erfahrung der Wahrnehmungen nicht zu interpretieren vermögen. Der naive Realist steht jener Wahrheit besonders nahe, dass uns die Objekte in der Wahrnehmung „im Original“ gegeben sind.

In Element 3 sind wir nochmals in die Sackgasse der dualistischen Anschauungen geraten. Um uns aus ihr zu befreien, versenken wir sie in den fruchtbaren Boden des Monismus, in dem die Einseitigkeiten des naiven und des metaphysischen Realismus als nicht lebensfähig einfach absterben, ihr rationaler Kern aber den ersten – zwar noch einfachen, jedoch echten – Schössling des Monismus der Philosophie der Freiheit ergibt (Element 5). Er ist die Synthese der in Element 3 erhaltenen Schlussfolgerung sowie des Anschauens des Elements 4. Er ist wahrhaftig einer Pflanze gleich „gezogen“ worden – in Gestalt unserer ideellen Wahrnehmung.

Element 4

Der *Monismus* wird die teilweise Berechtigung des naiven Realismus anerkennen müssen, weil er die Berechtigung der Wahrnehmungswelt anerkennt. Wer unfähig ist, die sittlichen Ideen durch Intuition hervorzubringen, der muss sie von andern empfangen. Insofern der Mensch seine sittlichen Prinzipien von außen empfängt, ist er tatsächlich unfrei. Aber der Monismus schreibt der Idee neben der Wahrnehmung eine gleiche Bedeutung zu. Die Idee kann aber im menschlichen Individuum zur Erscheinung kommen. Insofern der Mensch den Antrieben von dieser Seite folgt, empfindet er sich als frei. Der Monismus spricht aber der bloß schlussfolgernden Metaphysik alle Berechtigung ab, folglich auch den von sogenannten «Wesen an sich» herrührenden Antrieben des Handelns. Der Mensch kann nach monistischer Auffassung unfrei handeln, wenn er einem wahrnehmbaren äußeren Zwange folgt; er kann frei handeln, wenn er nur sich selbst gehorcht. Einen unbewussten, hinter Wahrnehmung und Begriff steckenden Zwang kann der Monismus nicht anerkennen. Wenn jemand von einer Handlung seines Mitmenschen behauptet: sie sei *unfrei* vollbracht, so muss er innerhalb der wahrnehmbaren Welt das Ding, oder den Menschen, oder die Einrichtung nachweisen, die jemand zu seiner Handlung veranlasst haben; wenn der Behauptende sich auf Ursachen des Handelns außerhalb der sinnlich und geistig wirklichen Welt beruft, dann kann sich der Monismus auf eine solche Behauptung nicht einlassen.

Element 5

Nach monistischer Auffassung handelt der Mensch teils, unfrei, teils frei. Er findet sich als unfrei in der Welt der Wahrnehmungen vor und verwirklicht in sich den *freien* Geist.

Der eine oder andere mag sich hier die Frage stellen: Warum folgt nun, nach einem derart erbitterten Kampf, und weitreichenden, bereits früher gezogenen Schlussfolgerungen, diese im Grunde genommen elementare Folgerung, auf welche

das Ganze in Element 5 (erinnern wir zum Beispiel an Element 3 in Zyklus III des neunten Kapitels) hinauslief? Wie bereits hervorgehoben, zielt die Anthroposophie nicht auf den Kampf ab, sondern auf die Schöpfung auf dem Wege der Verwandlung. Sie lehnt Gegensätze nicht ab, sondern betrachtet sie als Triebkräfte. Darin besteht ihre echte Evolutivität. Der sprießende Schössling kämpft mit aller Energie mit dem Steinchen, das auf ihm lastet, doch das Ziel seines Kampfes bleibt stets lediglich sein weiteres Wachstum, und dazu muss die Struktur des Bodens auch das Mineralreich einschließen.

In den vorhergehenden Kapiteln galt es, im Kampf der Gegensätze die Idee der Freiheit als ihrem Wesen nach echt monistisch zu erzeugen und zu verteidigen. Nun muss diese Idee in die menschlichen Seelen eingehen, und zwar ebenfalls frei: aus dem Verständnis und Erleben ihrer natürlichen Wahrhaftigkeit. Zu was für weitreichenden Eingeständnissen man den Gegner doch zwingen kann, nachdem man ihn gewissermaßen „aufs Kreuz gelegt“ hat! Nach einiger Zeit wird er sich aber erheben und, da er sich erniedrigt fühlt, noch beharrlicher an seinen alten Argumenten festklammern. Die wirkliche, christianisierte Dialektik besteht im Streben nach dem „Aufziehen“ der Wahrheit. Sie verfolgt in diesem Falle stets ein sittliches Ziel. So ist auch die Wahrheit des freien Geistes dem Menschen zur Verwirklichung einer höheren sittlichen Tätigkeit auf der Welt notwendig. Dazu sind wir in Element 6 gelangt. Das gemeinsame Schaffen mit dem Opponenten nimmt individualisierten Charakter an.

Element 6.

Die sittlichen Gebote, die der bloß schlussfolgernde Metaphysiker als Ausflüsse einer höheren Macht ansehen muss, sind dem Bekenner des Monismus *Gedanken der Menschen*; die sittliche Weltordnung ist ihm weder der Abklatsch einer rein mechanischen Naturordnung, noch einer außermenschlichen Weltordnung, sondern durchaus freies Menschenwerk. Der Mensch hat nicht den Willen eines außer ihm liegenden Wesens in der Welt, sondern seinen eigenen durchzusetzen; er verwirklicht nicht die Ratschlüsse und Intentionen eines andern Wesens, sondern seine eigenen. Hinter den handelnden Menschen sieht der Monismus nicht die Zwecke einer ihm fremden Weltenlenkung, die die Menschen nach ihrem Willen bestimmt, sondern die Menschen verfolgen, insofern sie intuitive Ideen verwirklichen, nur ihre eigenen, *menschlichen* Zwecke. Und zwar verfolgt jedes Individuum seine besonderen Zwecke. Denn die Ideenwelt lebt sich nicht in einer Gemeinschaft von Menschen, sondern nur in menschlichen Individuen aus. Was als gemeinsames Ziel einer menschlichen Gesamtheit sich ergibt, das ist nur die Folge der einzelnen Willenstaten der Individuen, und zwar meist einiger weniger Auserlesener, denen die anderen, als ihren Autoritäten, folgen. Jeder von uns ist berufen *zum freien Geiste*, wie jeder Rosenkeim berufen ist, Rose zu werden.

In Element 6 wird die Individualisierung der Ideen dadurch erreicht, dass wir uns statt des Monismus als Weltanschauung der Betrachtung des

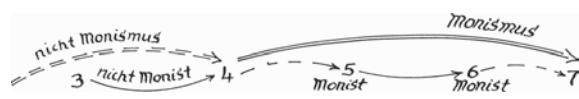


Abbildung 138

Monisten widmen. Zum Monismus als Theorie zu gelangen ist lediglich die Hälfte der Aufgabe. Man kann seiner Überzeugung nach Monist werden und so leben, als besitze man überhaupt keine Weltanschauung. Monist im Sinne der „Philosophie der Freiheit“ kann nur jener werden, in dem der Wunsch vorhanden ist, in sich die sittlich freie Persönlichkeit zu verwirklichen, indem er vom Verständnis der Weltaufgaben der Entwicklung ausgeht. Deshalb sind der Monismus und der Monist im Inhalt des Kapitels 10 derart eng miteinander verflochten (Abb. 138).

Element 7 in Kapitel 10 ist strukturiert; es ist selbst ein Denkzyklus. In seiner dialektischen Triade lebt das fünfte Element des Kapitels wieder auf. Die Elemente (4) und (5) stehen mit dem großen Element 4 in Übereinklang. In Element (6) klingen wiederum die Elemente 1-3 mit. Mit einem Wort, das Element führt den ganzen Zyklus tatsächlich zur All-Einheit, indem es ihn in seinem letzten Satz durch die einfache und allumfassende Formel des Monismus krönt, nach der sich der Monist richtet. Dies ist das Ergebnis, eine weitere Synthese, bereits auf der dritten Stufe. Es erstreckt sich *auf den gesamten* vorherigen Inhalt. Aus der Masse dialektischer Synthesen haben wir eine Synthese der Siebengliedrigkeit des ersten Teils in der Oktave des Kapitels 8 erhalten. Nun, in der Struktur der ersten drei Kapitel des zweiten Teiles, hat jene Synthese dialektisch-ontologischen Charakter angenommen; in ihr wurde das Bewusstsein zur Form des Seins.

Element 7

Der Monismus ist also im Gebiete des wahrhaft sittlichen Handelns *Frei-* (1.)
heitsphilosophie. ‡ Weil er Wirklichkeitsphilosophie ist, so weist er ebenso gut (2.)
 die metaphysischen, unwirklichen Einschränkungen des freien Geistes zurück,
 wie er die physischen und historischen (naiv-wirklichen) des naiven Menschen
 anerkennt. Weil er den Menschen nicht als abgeschlossenes Produkt, das in
 jedem Augenblicke seines Lebens sein volles Wesen entfaltet, betrachtet, so
 scheint ihm der Streit, ob der Mensch als solcher *frei ist oder nicht*, nichtig. ‡ (3.)
 Er sieht in dem Menschen ein sich entwickelndes Wesen und fragt, ob auf
 dieser Entwicklungsbahn auch die Stufe des freien Geistes erreicht werden
 kann.

Der Monismus weiß, dass die Natur den Menschen nicht als freien Geist *fix* (4.)
 und fertig aus ihren Armen entlässt, sondern dass sie ihn bis zu einer gewissen
 Stufe führt, von der aus er noch immer als unfreies Wesen sich weiter entwi-
 ckelt, bis er an den Punkt kommt, wo er sich selbst findet.

Der Monismus ist sich klar darüber, dass ein Wesen, das unter einem physi-
 schen oder moralischen Zwange handelt, nicht wahrhaftig sittlich sein kann.

Er betrachtet den Durchgang durch das automatische Handeln (nach natürlichen Trieben und Instinkten) und denjenigen durch das gehorsame Handeln (nach sittlichen Normen) als notwendige Vorstufen der Sittlichkeit, aber er sieht die Möglichkeit ein, beide Durchgangsstadien durch den freien Geist zu überwinden.

Der Monismus befreit die wahrhaft sittliche Weltanschauung im allgemeinen (5.) von den innerweltlichen Fesseln der naiven Sittlichkeitsmaximen und von den außerweltlichen Sittlichkeitsmaximen der spekulierenden Metaphysiker. Jene kann er nicht aus der Welt schaffen, wie er die Wahrnehmung nicht aus der Welt schaffen kann, diese lehnt er ab, weil er alle Erklärungsprinzipien zur Aufhellung der Welterscheinungen innerhalb der Welt sucht und keine außerhalb derselben. Ebenso wie der Monismus es ablehnt, an andere Erkenntnisprinzipien als solche für Menschen auch nur zu denken (vergleiche S. 573 f.), so weist er auch den Gedanken an andere Sittlichkeitsmaximen als solche für Menschen entschieden zurück. ‡ Die menschliche Sittlichkeit ist wie die (6.) menschliche Erkenntnis bedingt durch die menschliche Natur. Und so wie andere Wesen unter Erkenntnis etwas ganz anderes verstehen werden als wir, so werden andere Wesen auch eine andere Sittlichkeit haben. ‡ Sittlichkeit ist (7.) dem Anhänger des Monismus eine spezifisch menschliche Eigenschaft, und *Freiheit* die menschliche Form, sittlich zu sein.

Zum zehnten Kapitel werden zwei kleine Zusätze hinzugefügt. Ihre Notwendigkeit ist durch die Schwierigkeit bedingt, das zum Übergang vom Denken zum Anschauen, von der Wahrnehmung zur Intuition Erforderliche nicht nur zu verwirklichen, sondern auch zu begreifen. Ein im Intellektuellen verharrender Leser weiß im Grunde ganz einfach nicht, was er mit dem zweiten Teil der „Philosophie der Freiheit“ anfangen soll. Wie könnte er auch den Intellektualismus überwinden, wenn er im ersten Teil nicht auf die Idee gekommen ist, in siebengliedrigen Zyklen zu denken? Der Pendel, von dem im ersten Zusatz die Rede ist, schwankt zwischen der linken und der rechten Schlaufe der Denk-Lemniskate. Und um dies zu verstehen, muss man es *erleben*.

Der zweite Zusatz trägt den Charakter einer Warnung, deren Bedeutung nur noch zunimmt, nachdem die „Philosophie der Freiheit“ geschrieben worden ist. In der Welt existieren faktisch lediglich zwei Arten des Monismus: Der ideal-realistische Gedanken-Monismus sowie der materialistische. Der Gegensatz zwischen ihnen wird auch weiter wachsen und immer mehr aus der Sphäre der Theorie in die Sphäre der Existenz übergehen. In historischer Perspektive ist kein Ende dieses Gegensatzes abzusehen. Und die Menschen haben höchst gewichtige Gründe, dieser Frage die allergrößte Aufmerksamkeit zu schenken.

Beide Zusätze bilden siebengliedrige Zyklen, d.h. sie sind ganzheitlich. Sie führen die sieben Elemente des Kapitels zur Oktave empor und errichten für dieses auch die Brücke zum Kapitel 11.

1. Zusatz zur Ausgabe von 1918

- 1.-2. Eine Schwierigkeit in der Beurteilung des in beiden vorangehenden Abschnitten Dargestellten kann dadurch entstehen, dass man sich einem Widerspruch gegenübergestellt glaubt. Auf der einen Seite wird von dem Erleben des Denkens gesprochen, das von allgemeiner, für jedes menschliche Bewusstsein gleich geltender Bedeutung empfunden wird; auf der andern Seite wird hier darauf hingewiesen, dass die Ideen, welche im sittlichen Leben verwirklicht werden und die mit den im Denken erarbeiteten Ideen von gleicher Art sind, auf individuelle Art sich in jedem menschlichen Bewusstsein ausleben.
3. Wer sich gedrängt fühlt, bei dieser Gegenüberstellung als bei einem «Widerspruch» stehen zu bleiben, und wer nicht erkennt, dass eben in der *lebendigen Anschauung* dieses *tatsächlich vorhandenen* Gegensatzes ein Stück vom Wesen des Menschen sich enthüllt, dem wird weder die Idee der Erkenntnis, noch die der Freiheit im rechten Lichte erscheinen können.
4. Für diejenige Ansicht, welche ihre Begriffe bloß als von der Sinneswelt abgezogen (abstrahiert) denkt und welche die Intuition nicht zu ihrem Rechte kommen lässt, bleibt der hier für eine Wirklichkeit in Anspruch genommene Gedanke als ein «bloßer Widerspruch» bestehen. Für eine Einsicht, die durchschaut, wie Ideen intuitiv *erlebt* werden als ein auf sich selbst beruhendes Wesenhaftes, wird klar, dass der Mensch im Umkreis der Ideenwelt *beim Erkennen* sich in ein für alle Menschen Einheitliches hineinlebt, dass er aber, wenn er aus dieser Ideenwelt die Intuitionen für seine Willensakte entlehnt, ein Glied dieser Ideenwelt *durch dieselbe Tätigkeit* individualisiert, die er im geistig-ideellen Vorgang beim Erkennen als eine allgemein-menschliche entfaltet.
5. Was als logischer Widerspruch erscheint, die allgemeine Artung der Erkenntnis-Ideen und die individuelle der Sitten-Ideen: das wird, indem es *in seiner Wirklichkeit* angeschaut wird, gerade zum lebendigen Begriff. Darin liegt ein Kennzeichen der menschlichen Wesenheit, dass das intuitiv zu Erfassende *im Menschen* wie im lebendigen Pendelschlag sich hin- und herbewegt zwischen der allgemein geltenden Erkenntnis und dem individuellen Erleben dieses Allgemeinen.
6. Wer den einen Pendelausschlag in seiner Wirklichkeit nicht schauen kann, für den bleibt das Denken nur eine subjektive menschliche Betätigung; wer den andern nicht erfassen kann, für den scheint mit der Betätigung des Menschen im Denken alles individuelle Leben verloren.
7. Für einen Denker der erstern Art ist das Erkennen, für den andern das sittliche Leben eine undurchschaubare Tatsache. Beide werden für die Erklärung des einen oder des andern allerlei Vorstellungen beibringen, die alle unzutreffend sind, weil von beiden eigentlich die Erlebbarkeit des Denkens entweder gar nicht erfasst oder als bloß abstrahierende Betätigung verkannt wird.

2. Zusatz zur Ausgabe von 1918

- 1.-2. Auf S. 742 f. wird von Materialismus gesprochen. Es ist mir wohl bewusst, dass es Denker gibt – wie der eben angeführte Th. Ziehen –, die sich selbst durchaus nicht als Materialisten bezeichnen, die aber doch von dem in diesem Buche geltend gemachten Gesichtspunkte mit diesem Begriffe bezeichnet werden müssen.
3. Es kommt nicht darauf an, ob jemand sagt, für ihn sei die Welt nicht im bloß materiellen Sein beschlossen; er sei deshalb kein Materialist.
4. Sondern es kommt darauf an, ob er Begriffe entwickelt, die *nur* auf ein materielles Sein anwendbar sind.
5. Wer ausspricht: «Unser Handeln ist necessitiert wie unser Denken», der hat einen Begriff hingestellt, der bloß auf materielle Vorgänge, aber weder auf das Handeln, noch auf das Sein anwendbar ist; und er müsste, wenn er seinen Begriff zu Ende dächte, eben materialistisch denken. Dass er es nicht tut, ergibt sich nur aus derjenigen Inkonsequenz, die so oft die Folge des nicht zu Ende geführten Denkens ist.
6. Man hört jetzt oft, der Materialismus des 19. Jahrhunderts sei wissenschaftlich abgetan. In Wahrheit ist er es aber durchaus nicht. Man bemerkt in der Gegenwart oft nur nicht, dass man keine anderen Ideen als solche hat, mit denen man nur an Materielles heran kann. Dadurch verhüllt sich jetzt der Materialismus, während er in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich offen zur Schau gestellt hat.
7. Gegen eine geistig die Welt erfassende Anschauung ist der verhüllte Materialismus der Gegenwart nicht weniger intolerant als der eingestandene des vorigen Jahrhunderts. Er täuscht nur viele, die da glauben, eine auf Geistiges gehende Weltauffassung ablehnen zu dürfen, weil ja die naturwissenschaftliche den «Materialismus längst verlassen hat» -

XIII „Système de la nature“

1. Ein nicht-organischer und ein organischer Blick auf das System

Bei seinem Versuch einer ganzheitlichen Beschreibung der Natur nahm Holbach eine Position zwischen den naturwissenschaftlichen Anschauungen Francis Bacons und jenen Goethes ein, was sein Suchen zwar einseitig, jedoch als Symptom für die Entwicklung des wissenschaftlichen Bildes der Welt außerordentlich interessant machte. Holbach war von den Idealen der Aufklärungsepoche begeistert, deren Vorläufer zweifellos Bacon war, der als erster ihre von den „Götzen“ der Metaphysik und des Konservativismus freie wissenschaftliche Erkenntnismethode formulierte. Mit fester Entschlossenheit fällt Holbach ein Urteil über den Naturforscher der alten Schule, dem er vorwirft, dass er „Metaphysiker sein wollte, ehe er Physiker wurde“¹⁵¹⁾. Sagt Goethe denn nicht dasselbe in seinem Brief an Friedrich Jacobi (vom 5. Mai 1786): „Gott hat dich mit der Metaphysik gestraft... mich mit der Physik gesegnet“?

Vom gleichen Geiste des deutschen Idealismus und Romantismus sind sowohl Goethes Hymne an die Natur – „Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen... Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst“¹⁵²⁾ als auch der Schlussakkord von Holbachs „Système de la Nature“ durchdrungen: „O Natur! O Herrscherin aller Wesen, und ihr, ihre lieben Töchter – Tugend, Vernunft, Wahrheit!“¹⁵³⁾

Doch nicht nur der Idealismus und nicht nur der wissenschaftlich-revolutionäre Geist, mit dem der Auftritt der Persönlichkeit in der Epoche der Bewusstseinsseele gekennzeichnet wurde, vereinen zusammen in gewissem Grad Bacon, Holbach, Goethe, Giordano Bruno, J.G. Fichte, die französischen Enzyklopädisten und Botaniker und viele andere. Eine gemeinsame Hoffnung beseelte alle diese Geister: Die Hoffnung, einen einheitlichen monistischen Blick auf die Welt und den Menschen zu erarbeiten. Dazu hat Ernst Haeckel sehr zutreffend bemerkt: „Die gemeinsamen großen Grundlagen des Monismus sind bei Goethe, bei Darwin und bei Lamarck dieselben...“; sie laufen auf die gemeinsame Schlussfolgerung hinaus, dass der Mensch einem einheitlichen Entwicklungsgesetz unterworfen ist. „Wenn wir dieses Gesetz anerkennen, erhalten wir jene allumfassenden kosmischen Perspektiven, die unseren Geist über die Grenzen der Zeit und des Raums erheben.“¹⁵⁴⁾

Doch in der Einheit des anfänglichen Drangs der neuen Epoche war auch sein Grundwiderspruch enthalten, der jene, welche die Grundlagen des Monismus wissenschaftlich zu erhellen suchten, in zwei Lager spaltete. Es ist keine Übertreibung zu sagen, dass Goethe und seinen wenig zahlreichen, oft kaum bekannten Anhängern und Nachfolgern alle übrigen wissenschaftlichen Richtungen entgegenstanden, die sich im Lauf des 18. bis 20. Jahrhunderts direkt oder indirekt zu einem einheitlichen Strom des Materialismus mit seinen drei Spielarten verschmolzen hatten: Der naiven, der dialektischen und der metaphysischen. Diese Trennung darf man sich

nicht als streng und formal organisiert vorstellen. Die drei Spielarten lassen sich hauptsächlich in den Ergebnissen der Wissenschaft erkennen, wenn man sie logisch zu Ende denkt. Zum Vorteil des Goetheanismus begann sich die Lage in der Wissenschaft erst ganz am Ende des 19. Jahrhunderts zu wenden.

Wenn wir nochmals zu Holbach zurückkehren, können wir sehen, dass seine Schlussfolgerungen von der Art „Die Menschen werden sich stets irren, wenn sie um mittels der Einbildungskraft erzeugter Systeme willen die Erfahrung zu vernachlässigen beginnen. Der Mensch existiert in der Natur...“ in Übereinstimmung mit dem Goetheanismus zu stehen scheinen, doch wenn er weiter behauptet, der Mensch könne „nicht einmal im Gedanken aus der Natur heraustreten“¹⁵⁵⁾, tritt er gewissermaßen auf einen methodologischen „Kreuzweg“, wo alles vom Verhältnis des Forschers zum Denken abhängt. Und hier schlägt Holbach eine falsche Richtung ein, die ihn von Goethe wegführt. In „Dichtung und Wahrheit“ schreibt Goethe, Holbach, der überall nur sich bewegende Materie sehe, wisse wenig über die Natur, denn „indem er einige allgemeine Begriffe hingepfählt, verlässt er sie sogleich, um dasjenige, was höher als die Natur, oder als höhere Natur in der Natur erscheint, zur materiellen, schweren, zwar bewegten, aber doch richtungs- und gestaltlosen Natur zu verwandeln, und glaubt dadurch recht viel gewonnen zu haben.“¹⁵⁶⁾

Die Fehlerhaftigkeit der von Holbach gewählten Methodologie und der ganzen wissenschaftlichen Richtung, welcher er angehört, drückt sich in der Unfähigkeit aus, ganzheitlich zu denken, die Objekte der Erkenntnis als Systeme herauszukristallisieren, zu definieren und zu beschreiben. Gerade in diesem Punkt erfolgt wirklich eine radikale Trennung der Wissenschaften. Es stehen sich zwei einander diametral entgegengesetzte Auffassungen von der Welt entgegen, die „organische“ und die „unorganische“, wie sie Nikolaj Losskij nennt. Die Anhänger der zweiten betrachten jede beliebige Gesamtheit als aus Teilen bestehend, aus Elementen, welche unabhängig voneinander oder unabhängig vom Ganzen existieren können. „Die Elemente“ schreibt Losskij, „sind [in diesem Fall] absolut, *ursprünglich* und existieren *unabhängig von irgendetwas*. Hingegen ist das Ganze eine Ableitung, ist *relativ*; es hängt voll und ganz von seinen Elementen ab.“¹⁵⁷⁾ Hier ist die Vielfalt primär, die Einheit sekundär. Nach Vorstellungen dieser Art wird, wenn sich beispielsweise irgendeine Gesamtheit von Atomen aufspaltet, das einzelne Atom, das keinen Impulsen von außen mehr ausgesetzt ist, sich endlos geradlinig im leeren Raume bewegen. Dass es sich nicht einmal auf der Stufe der unorganischen Natur so verhält, beweist z.B. der fortschreitende Prozess der Radioaktivität der Elemente, des Zerfalls des Atoms, der zweifellos durch irgendein *Ganzes* bedingt ist, welches der atomistische Materialismus nicht zu erkennen vermag.

Die organische Weltanschauung betrachtet die Elemente als etwas Sekundäres, das ausschließlich im System eines Ganzen zu entstehen und existieren vermag. Daraus ergeben sich kardinale Schlussfolgerungen: „Keine einzige philosophische Richtung“, schreibt Losskij weiter, „kann ohne die Idee eines solchen *Ganzen* aus-

kommen, *das ursprünglicher als seine Elemente ist...*; diese Idee tritt auf den Höhen oder in den Tiefen einer jeden Weltanschauung klar zutage. Dies ist freilich nur der Ausgangspunkt; nun müssen wir festhalten, dass die Idee eines solchen Ganzen stillschweigend *ein jedes* unserer Urteile *über jeden beliebigen Gegenstand* leitet. Sie ist die Bedingung der Erkennbarkeit der Welt, so dass man eines von zweien anerkennen muss: entweder hat die Welt in all ihren Erscheinungen eine Seite, die den Prinzipien der organischen Weltanschauung entspricht, und dann ist sie erkennbar, oder aber sie besitzt keine solche Seite, und dann ist das Wissen über sie unmöglich.“¹⁵⁸⁾

Der kategorische Charakter dieses Urteils ergibt sich zwangsläufig aus der Betrachtung der Verbindungen zwischen den Elementen innerhalb eines Systems. Laut Kant bildet diese das Denken (es ordnet die Erfahrung), woraus zu folgern ist, dass das System der Natur das Ergebnis der Ordnung des Chaos der Sinneswahrnehmungen durch das Subjekt darstellt. Von hier ist der Weg zur These vom „überbauartigen“ Charakter des Geistes nicht mehr weit.

Die goetheanistische Weltanschauung, ihrem Wesen nach organisch, betrachtet die Beziehungen zwischen den Elementen innerhalb eines Systems als gleichzeitig ideell und reell. Aus diesem Grund beginnt Rudolf Steiner die Begründung der Wirklichkeit der Freiheit mit der Erkenntnistheorie, mit der richtigen Stellung der Frage nach ihrem *Anfang*.

Wir haben bereits in der Einleitung betont, dass man nicht meinen darf, Rudolf Steiner habe mit seiner erkenntnistheoretischen Erforschung der Methode Goethes, und auch der Möglichkeit der Schaffung einer einheitlichen Methodologie der Wissenschaft, allein auf weiter Flur gestanden. Die Immanenz des Systemobjekts, die in dem qualitativen, stufenmäßigen Unterschied seiner Ganzheit zu den Verbindungen und Elementen wurzelt, die es bilden, versuchte Theodor Lipps (1857-1914) zu begünden, der seine philosophischen Anschauungen, seine Logik auf der Basis der unmittelbaren psychologischen Erfahrung aufbaute. Noch weiter als Lipps ging sein Schüler Alfred Brunswig (1877-1927). In seiner Studie „Das Vergleichen und die Relationserkenntnis“ verteidigt er sogar die Notwendigkeit der *übersinnlichen Erfahrung* zur Wahrnehmung der Beziehung zwischen den Objekten im System. Er schreibt: „Bei Anerkennung eines objektiven Bestehens von Relationen wird es nun aber dem sensualistisch verdorbenen Denken unheimlich zu Mute. Was sollen denn das für Realitäten sein, die nicht sinnlich zu schauen und zu ergreifen sind? Objektiv vorhandene Relationen machen ihm einen gespenstartigen Eindruck.“¹⁵⁹⁾

Dies geschieht darum, weil der moderne Forscher von einem neuen Ansturm der „Götzen“ bedrängt wird, die seinerzeit von Bacon so energisch verjagt worden sind. Auch Lipps ist nicht frei von ihnen, und dasselbe gilt für eine ganze Reihe von Philosophen, die die Vernunft und folglich auch die Beziehungen der Elemente im System – sei es jenem der Natur oder jenem der Erkenntnis – subjektivieren. Deshalb erhebt Nikolaj Losskij gegen sie zu Recht folgenden Einwand: „Wenn die Relatio-

nen ein Produkt des Geistes sind, weist ihr Vorhandensein in den Gegenständen darauf hin, dass die Geistigkeit auf der ganzen Welt verbreitet ist, sogar in der materiellen Natur, und so rätselhaft sie auch anmuten mag, es zur Lösung des Problems notwendig ist, in die grenzenlose Welt vorzustoßen, statt sich im kleinen Winkel seines „ich“ zu verschanzen, indem man die Beziehungen entgegen aller Offenkundigkeit subjektiviert.“¹⁶⁰⁾ Dann wird es möglich sein, mit organischem Denken und organischer Weltanschauung die organische Einheit der Natur zu umfassen und zu begreifen.

2. Wissenschaft und Religion

Bei seiner Charakterisierung der Forschungsmethode Goethes schrieb ihm Schiller (Brief vom 23. August 1793): „Sie suchen das Notwendige in der Natur... Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen; in der Allheit ihrer Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf. Von der einfachen Organisation steigen Sie Schritt vor Schritt zu der mehr verwickelten hinauf, um endlich die verwickeltste von allen, den Menschen, genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen.“ Goethe war ein geborener Systemmensch und ging bei allen Untersuchungen der Naturerscheinungen von ihrer organischen Ganzheit aus. Dabei waren sie alle für ihn lediglich vorübergehende Momente auf dem Weg zum allumfassenden Verständnis des Seienden. Als Naturforscher war Goethe Empiriker und Ontologe. In „Sprüche in Prosa“ schreibt er: „Das Wahre ist gottähnlich; es erscheint nicht unmittelbar, wir müssen es aus seinen Manifestationen erraten.“¹⁶¹⁾

Manifestationen des Göttlichen sind für Goethe die Elemente des Systems der Natur, der Mensch aber ist ihr Schlüsselement, dem allein sich alle ihre Beziehungen eröffnen können – von den einfachsten (den Naturgesetzen) bis hin zur Göttlichen Wesenheit. Seiner Meinung nach ist es lediglich notwendig, von dieser Wesenheit ihre Phänomenologie wie Hüllen abzustreifen. Er versuchte dies zu bewerkstelligen, indem er die ideelle Wahrnehmung entwickelte – die anschauende Urteilskraft. Doch dabei hat er das Wichtigste außer Betracht gelassen: *Die Erscheinung der Idee selbst in ihren Metamorphosen*. Rudolf Steiner schreibt hierzu: „In welchem Zusammenhange die Ideen untereinander stehen; wie innerhalb des Ideellen das eine aus dem anderen hervorgeht; das sind Aufgaben, die auf der empirischen Höhe erst beginnen, auf der Goethe stehen bleibt.“ (GA.6, S. 205.)

Aus diesem Grunde blieb Goethes organische Sicht der Natur unvollendet, fragmentarisch. Genau die Hälfte der Arbeit hinterließ er faktisch der Philosophie, doch vermochte diese eine solche Aufgabe mit ihren traditionellen Mitteln nicht zu bewältigen. Das Geschick der Epoche wollte es, dass sich Goethe in der Mitte zwischen zwei anderen genialen Denkern wiederfand: Schiller und Hegel. Doch kam es so heraus, dass Schiller die neue Qualität des denkenden Geistes Goethes – die Fähigkeit, die Ideen anzuschauen – nicht zu erfassen vermochte, während Goethe

nicht verstehen konnte, dass Hegel die Elemente seiner dialektischen Triaden *anschaute*. Die damals heranreifende, wirklich große Synthese der Erkenntnis vermochte Rudolf Steiner zu verwirklichen, der eine einheitliche Methodologie der Wissenschaft schuf. Den Grundstein dazu legte er durch seine Erkenntnistheorie, die er für „die Wissenschaft von der Bestimmung aller andern Wissenschaften“ hielt. Er schrieb: „Sie hat uns aufgeklärt darüber, dass das in den einzelnen Wissenschaften Gewonnene der objektive Grund des Weltendaseins ist. ... Sie will nicht bloß einen formalen Zusammenhang zwischen Denken und Sein (wie bei Kant; d.Verf.) feststellen... sie will zu einem positiven Resultat kommen.“ (GA.1, S. 165 f.) Dieses Ergebnis besteht in der Entdeckung, dass wir, „indem wir uns der Idee bemächtigen, in den Kern der Welt (gelangen). ... Was wir hier erfassen, ist dasjenige, aus dem alles hervorgeht. Wir werden mit diesem Prinzipie eine Einheit; deshalb erscheint uns die Idee, die das Objektivste ist, zugleich als das Subjektivste. Die sinnenfällige Wirklichkeit ist uns ja gerade deshalb so rätselhaft, weil wir ihr Zentrum nicht in ihr selbst finden. Sie hört es auf zu sein, wenn wir erkennen, dass sie mit der Gedankenwelt, die *in uns* zur Erscheinung kommt, *dasselbe* Zentrum hat. Dieses Zentrum kann nur ein *einheitliches* sein“. (Ebenda, S. 163 f.)

Ein solcher Blick auf die Natur ist einzigartig, und gerade er führt die voneinander isolierten Versuche der reinen Philosophie, der Naturphilosophie, der Philosophie der Wissenschaft zu einer Synthese. Ihm zufolge ist der Mensch nicht nur ein organisches Element im System der Natur, sondern stellt auch seelisch-geistig ein Element von ihr dar. In dieser seiner höchsten Rolle erweitert er in Erkenntnis den Begriff der Natur zu den Dimensionen des sinnlich-übersinnlichen Universums. Durch das Verständnis dieser Tatsache wird nicht bloß den Wissenschaften, sondern auch der Religion, der Ethik, der Ästhetik ein neuer Sinn verliehen: Der Sinn, der den einzelnen Teilen des gefundenen Ganzen, der Einheit eigen ist.

Zum Schluss seines Buches „Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens...“ resümiert Rudolf Steiner seine Betrachtungen, wobei er im Grunde zu derselben Schlussfolgerung gelangt wie in seiner Erkenntnistheorie; auf dieselben Gedanken stoßen wir auch in seinem weltanschaulichen Kredo. Dies zu begreifen ist für uns von großer Wichtigkeit, da wir es hier mit der zweiten, unerlässlichen Bedingung für einen richtigen Ansatz beim Studium der „Philosophie der Freiheit“ zu tun haben (die erste bestand in der Beherrschung der voraussetzungslosen Erkenntnistheorie). Rudolf Steiner schreibt: „Ich empfinde ein Höheres, Herrlicheres, wenn ich die *Offenbarungen* der ‘natürlichen Schöpfungsgeschichte’ auf mich wirken lasse, als wenn die übernatürlichen Wundergeschichten der Glaubensbekenntnisse auf mich eindringen. Ich kenne in keinem ‘heiligen’ Buche etwas, das so Erhabenes mir enthüllt, wie die ‘nüchterne’ Tatsache, dass jeder Menschenkeim im Mutterleibe aufeinanderfolgend in Kürze diejenigen Tierformen wiederholt, die seine tierischen Vorfahren durchgemacht haben. ...Erleben wir den Geist in uns, dann brauchen wir keinen solchen draußen in der Natur. Ich habe in meiner ‘Philosophie der Freiheit’ meine Weltanschauung beschrieben, die den Geist nicht zu vertreiben

glaubt, weil sie die Natur so ansieht, wie sie Darwin und Haeckel ansehen. Eine Pflanze, ein Tier gewinnen für mich nichts, wenn ich sie mit Seelen bevölkere, von denen mir meine Sinne keine Kunde geben. ... Ich kann Ernst Haeckel nur zustimmen, wenn er einer Unsterblichkeit, wie sie manche Religion lehrt,... die 'ewige Ruhe des Grabes' vorzieht. Denn ich finde eine Herabwürdigung des Geistes, eine widerwärtige Sünde *wider den Geist* in der Vorstellung einer nach Art eines sinnlichen Wesens fortdauernden Seele.“ (GA.7, S. 143 ff.)

Nachdem Rudolf Steiner vor einem zu engen Verständnis dessen gewarnt hat, wie er sich die Vollständigkeit der Wirklichkeit vorstellt, die auf dem Weg der Vereinigung der Begriffe mit den Wahrnehmungen entsteht, fügt er hinzu, er bestreite die Möglichkeit zur Erweiterung der Sphäre der Wahrnehmungen, die Existenz übersinnlicher Welten keineswegs. Nur spricht er im gegebenen Fall nicht über den Inhalt der Welt, sondern über die *Methode*, mittels welcher der Mensch *in jedem einzelnen Fall* zur ganzheitlichen Realität gelangt, die von ihm selbst in zwei Teile zerrissen worden ist. Im menschlichen Bewusstsein fällt in der Einheit folgendes zusammen: Das Zentrum (das Wesen) der sinnlichen Welt, die wir allgemein als Natur bezeichnen, das Zentrum des Weltendenkens sowie das Zentrum des menschlichen Denkens. *Durch dieses dreieinige Zentrum ist das System der Natur bedingt.* Die Welt ihrer Elemente ist grenzenlos und hierarchisch, und dasselbe gilt für die Beziehungen zwischen den Elementen. Die Metamorphose der Elemente und ihrer Zusammenhänge, als Ergebnis deren sich ihre wechselseitigen Beziehungen ändern, bildet die natürliche Reihe der Evolution der Arten und die Hierarchie der Naturreiche sowie im weiten Sinne des Wortes jene der Welten. Die Welt entwickelt sich kraft immanenter Gesetze, und die Naturkräfte sind Formen desselben Geistes, der auch in uns wirkt. Der Naturforscher und Philosoph Lorenz Oken (1779-1851) schreibt, die Naturreiche seien „nur [das] zerstückelte höchste Tier: der Mensch“¹⁶²). Wer von wem abstammt, ist eine andere Frage. Das Wichtige ist, dass sie *die natürliche Evolution der Arten* vereint.

Religion und Wissenschaft wurden hauptsächlich aufgrund der Verengung der Grenzen der Erkenntnis zu Antagonistinnen, und infolgedessen begann man die Geschichte der Schöpfung in einem Fall als rein überzeitliches Faktum zu verstehen, im anderen Fall als lediglich sinnlich-zeitliches. Dieser Fehler hat, dem Schatten gleich, den gesamten Prozess der Christianisierung der Welt verdunkelt, ihn widersprüchlich, konfliktgeladen gemacht und letzten Endes in eine Sackgasse geführt. In seinen kirchlichen Formen wurde das Christentum im Grunde zum Bewahrer phantastischer Ansichten über die Natur. Ohne Verständnis der Natur der kosmischen Intelligenz vermag man diese Auffassungen nicht zu überwinden.

Wissenschaft und Religion bereichern sich gegenseitig und gehen eine Allianz ein, wenn begriffen wird, dass die Welt nur in ferner Vergangenheit von der Göttlichen Wesenheit gelenkt wurde. Während jener Etappe trugen die Gesetze tatsächlich transzendentalen Charakter; die Wissenschaft, die von ihnen sprach, konnte nur Religion sein. Doch nach und nach (im Verlauf der Materialisierung) erfolgte eine

Trennung der kosmischen Vernunft, die sich in der Schöpfung offenbarte, von ihrem Urquell. Deshalb wirkt heute in den Sternenwelten lediglich *in der Vergangenheit* in sie eingeprägte Ideenordnung.

Rudolf Steiner unterscheidet vier Stadien der Bekundung des Göttlich-Geistigen im Kosmos: „1. durch seine ureigene *Wesenheit*; 2. durch die *Offenbarung* dieser *Wesenheit*; 3. durch die *Wirksamkeit*, wenn die *Wesenheit* aus der *Offenbarung* sich zurückzieht; 4. durch das *Werk*, wenn in dem erscheinenden Weltall das Göttliche nicht mehr ist, sondern nur dessen Formen.“ (GA.26, S. 99.) Im ersten Stadium offenbart sich das höchste „Vorbewusstsein“ der Gottheit, das alles bedingt, die Einheit ohne Vielheit. Des weiteren haben wir es mit den Weltstufen des Bewusstseins, des Lebens und der Form zu tun. Wenn es diese durchschreitet, befindet sich das menschliche Bewusstsein gewissermaßen auf „dieser“ Seite von ihnen (im Anderssein), in Formen, in denen es kein selbständiges Göttliches gibt: weder das Sein noch das Bewusstsein. Das Göttliche kann jedoch auf diese Seite hinübertreten, wenn die individuelle Intelligenz im Menschen in Verbindung mit der kosmischen Intelligenz gebracht wird, d.h. wenn sie zu sittlichen Intuitionen gelangt. Alle Formen der Welt sind ihrem Ursprung nach göttlich. In diesem Sinne ist die ganze Natur eine Offenbarung des Geistes. Doch in ihr gibt es kein göttliches Leben. Sie beginnt in der anschauenden Urteilskraft zu keimen und kann durch sie die ganze Natur durchdringen.

Wenn der Mensch die phänomenologische Betrachtung der Natur anwendet, kann er von der Erscheinung, der Form zur Offenbarung der Göttlichen *Wesenheit* emporsteigen. Dazu muss er im eigenen Bewusstsein einen Schöpfungsakt beginnen: sich von den toten Formen der Logik dialektisch zum lebendigen *Anschauen* der Ideen aufschwingen, das die *Dynamik des schaffenden Denkens* ist. Die Verbindung des Abstrakten mit dem Lebendigen ist durch die Vermenschlichung Christi gesichert, denn Christus – wiederholen wir dies nochmals – ging in den Ich-Menschen, in die Welt der Geschöpfe mit einer Intelligenz ein, „die ganz so ist, wie sie einst in dem Göttlich-Geistigen gelebt hat, da dies noch in seiner *Wesenheit* den Kosmos bildete“. (Ebenda, S. 97.)

Bei der Betrachtung der Natur ist die naturwissenschaftliche Methode allein schon darum nicht ausreichend, weil der Verstand vom Urquell der Intelligenz abgeschnitten und schattenhafter, ahrimanisierter Natur ist. Noch betrüblicher fallen die Ergebnisse des Geisteslebens aus, wenn sie losgelöst von der unmittelbaren Beobachtung der Natur zustande kommen.

Als fruchtbar erweist sich der Weg, auf dem der individuelle Geist die Natur goetheanistisch und anthroposophisch betrachtet. Dann reift – um in der Sprache der Mysterien zu sprechen – die Möglichkeit heran, an das „Tor der Naturformen“ heranzutreten, hinter die Naturgesetze vorzudringen, zu den *naturbildenden* Prinzipien. Bei seinen Bestrebungen, über die Grenzen der Naturgesetze hinauszutreten, suchte Goethe in seiner spirituellen Morphologie nicht nach den äußeren Formen,

sondern nach dem, was sich verbirgt, sich in den Formen bildet und den Sinnesorganen nicht eröffnet.

Nachdem wir durch das „Tor der Formen“ geschritten sind, treten wir an das „Tor des Lebens“ heran, wo wir es nicht mit Formen zu tun haben, sondern mit den Stufen des Lebens, den Elementen, den Ätherarten. Schließlich, beim Durchschreiten des dritten „Tores“, stehen die sieben Stufen des Bewusstseins vor uns (vgl. GA.187, 27.12.1918). Also vertiefen wir uns auf dem Wege der anthroposophischen Methodologie, indem wir die goetheanistische Morphologie des Anschauens bis hin zu seinen rein ideellen und sogar übersinnlichen Quellen erweitern, in die Evolution der Welt, so wie sie Rudolf Steiner beschrieben hat (Darwin enthüllte lediglich ein kleines Fragment davon).

So stellt das System der Natur eine *unzerreißbare Einheit* zweier Seiten der Realität dar: der sinnlichen und der übersinnlichen. Die erste ist in der Wahrnehmung als seine Elemente gegeben, die zweite im Denken als Verbindung der Elemente. Beim Prozess der Evolution tauschen die Elemente und Verbindungen stufenweise ihre Positionen, wie auf Abb. 2 dargestellt wurde: die Verbindungen einer Stufe des Bewusstseins-Seins werden zu den Elementen der folgenden etc. Beispielsweise erweisen sich die alchimistischen Prozesse als Verbindungen der alchimistischen Elemente; andererseits können die Elemente als Verbindungen der Ätherarten mit der sinnlichen Realität, mit dem Menschen betrachtet werden. So erhält das System der Natur eine Dimension, nämlich die vertikale („die Vertikale des Geistes“). Ihre zweite Dimension ist die räumlich-zeitliche. Beide Dimensionen treffen im vielgliedrigen Wesen des Menschen aufeinander. Wie dies vor sich geht, lässt sich leicht ersehen, wenn man beispielsweise den inneren Inhalt des dreieinigen Menschen von Leib, Seele und Geist durchdenkt, wie ihn Rudolf Steiner in der unten angeführten Tabelle darlegt (Tabelle 13):

	Vergangenheit	Gegenwart	Zukunft ^{*)}
Physischer Leib	Kopfmensch	Rhythmischer Mensch	Gliedmaßenmensch
Seele	Vorstellungsleben	Gefühlsleben	Willensleben
Geist	Wachleben	Traumleben	Schlafleben
	<i>Schönheit</i>	<i>Weisheit</i>	<i>Stärke</i>

*) Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ihrem Verhältnis zum Verlauf des irdischen menschlichen Lebens.

Tabelle 13 (GA.202, 27. 11.1920)

Solcher Art ist der Mensch als Systemobjekt der Natur, der an ihrem dritten „Tor“ steht (das auch das Tor der neuen Einweihung ist).

Die von uns betrachtete Auffassung vom System der Natur verfolgt nicht das Ziel, die allgemein akzeptierte naturwissenschaftliche Ansicht umzustürzen, son-

dem ihre rein weltanschauliche Begrenztheit aufzuzeigen und die Rechte des objektiven Anthropomorphismus in seinem materiell-spirituellen Wesen zu verteidigen.

3. Sittlichkeit und Naturgesetze

In der Wissenschaft existieren zwei Begriffe der Natur. Gemäß dem ersten davon ist alles Natur, was vor den menschlichen Sinnesorganen steht; laut dem anderen ist der ganze Kosmos mit all seinen Stoffen, Prozessen, Gesetzen Natur. Beide Begriffe entspringen der noch im Mittelalter gemachten materialistischen Uminterpretierung des griechischen Begriffs *physis*. Bei den alten Griechen war die *physis* das Wesen der Dinge, und die Natur war göttlich. Sie war weder der Kosmos noch einfach die Welt der Wahrnehmungen, sondern Wesenheit und Substanz. Und worin die *physis* der göttlichen Natur bei den Alten bestand, davon hat die moderne Naturkunde keine Ahnung.

Der alte Grieche lebte mit seiner Seele in enger Einheit mit den Prozessen und übersinnlichen Wesen der Natur. Er erlebte ihren Jahreszyklus in seinen religiösen Feiern lebhaft mit. In Übereinklang mit ihm änderten sich die Zustände seines Bewusstseins. Lemniskatenartig atmete er sein Selbst ein und aus, zusammen mit dem Jahresatem der Natur. Das Wesen dieses vom Griechen erlebten halbhellseherischen Prozesses war Persephone.

Ganz zu Beginn der griechischen Kulturepoche (und erst recht in der altägyptischen) spielt sich das ganze körperliche Leben des Menschen in einer solchen Einheit mit dem geistigen ab, dass er fühlt, wie zusammen mit dem materiellen in ihn auch das geistige Leben Einzug hält, sich in seinen Körper versenkt, „sich läutert, zum Geist wird als die Urmutter (später nannte man sie Demeter; d.Verf.), aus welcher elementar herausgeboren wird Persephone...“ (GA.129, 18.8.1911.) Die Demeter erlebte der Grieche als „die Regentin... der größten Naturwunder, eine Urgestalt des menschlichen Fühlens, Denkens und Wollens...“, und Persephone war ihre Tochter, welche jenes Stadium der menschlichen Entwicklung repräsentierte, als die Tätigkeit des Hirns noch nicht so spezifiziert wie in der Epoche des Intellektualismus und nicht von der allgemeinen Körperlichkeit des Lebens isoliert war; als die körperliche Verarbeitung der Stoffe noch eng mit der geistigen Verarbeitung der Gedanken verbunden war.

Die Demeter kann man – so Rudolf Steiner – auch als große Vertreterin jener Urgewalt erleben, „die wir heute nur mit dem abstrakten Namen der menschlichen Keuschheit bezeichnen...“ In Demeter besaß diese die „fruchtbare Wirklichkeit“, war nicht asketisch und schloss in sich „die Urliche der Menschheit“, die „unschuldige Liebe“ (Eros) zugleich ein. (Ebenda.) So erlebten die Griechen die Natur.

In Demeter als der Fruchtbarkeit wirkt die Urliche, welche göttlichen Ursprungs ist. Auf der Seite des Menschen, in der individuellen menschlichen Liebe wirkt der Eros. Zwischen der einen und der anderen Liebe steht Persephone – die Kraft der höheren Natur in der Natur, der Natur der dreieinigen Seele des Menschen. In un-

serer heutigen Zeit erwirbt diese Seele die Fähigkeit, zu sittlichen Intuitionen emporzusteigen (anstelle der alten sittlichen Gesetze, die der Menschen über Demeter unmittelbar aus dem natürlichen Leben schöpfte). Auf dem Weg zu ihnen starb die alte Persephone (die alten hellseherischen Fähigkeiten des Menschen), vergrub sich in die unterbewussten Tiefen der Seele, wo sie an der Konsolidierung des menschlichen Ich arbeitete; der Mensch aber gelangte dabei anfangs lediglich zu sinnlichen Wahrnehmungen der Natur, dem abstrakten Erleben der Naturgesetze und der Ethik. Doch kommt die Zeit, wo er zur geistigen Natur der Welt zurückkehren muss, nachdem er zum autonom sittlichen Ich-Wesen geworden ist, das sich nun nicht der Kraft des Eros, sondern derjenigen Christi hingibt. Und Persephone wird dabei in der Seele des Menschen als *Göttin der Freiheit* wiedergeboren.

Es ist erstaunlich, wie weit Nikolaj Losskij in seinem Verständnis dieser Fakten der Entwicklung vorgestoßen ist, schrieb er doch, „die ganze Evolution der Natur“ sei „die Evolution der Liebe“.¹⁶³) Dabei ist er weit von einer naiven Idealisierung der Natur entfernt, da er begreift, dass die Liebe auch eine niedrigere Komponente aufweist: ihr entspringen sowohl die Wollust als auch die Eifersucht.

In der Mythologie des Grals ist Kundry, so Rudolf Steiner, „die wiedererstandene Herodias. Sie symbolisiert diejenige Kraft, die die Hervorbringungskraft der Natur ist, die beides, keusch und unkeusch sein kann, aber ungeleitet. ... Kundry musste eine schwarze Zauberin bleiben, bis Parzifal sie erlöste.“ (GA.97, 29.7.1906.) Diese Aufgabe Parzivals löst denn auch ein Mensch, der sich bei der Naturerkenntnis mit der anthroposophischen Methodologie wappnet. Seine Opponenten (ja Antipoden) sind materialistische Naturwissenschaftler und Parapsychologen. Vereinen sie sich zu einer einzigen Gestalt, so bilden sie den „Klingsor“ der Neuzeit, der die Natur unterwirft, schändet und tötet.

Die Natur hat ein Doppelgesicht. Sie ist geistig und materiell, sie birgt Leben und Tod in sich. Sie ist so geworden, weil der Mensch, der auf die Selbstbedingtheit im Ich zusteuert, sie als das bedingende Element etappenweise abgelöst hat. Nachdem er die Selbstbedingtheit im Ich erlangt hat, wird er zum Schöpfer kommender Zustände der Natur, indem er sie im „Äon“ seines Ich reinigt und beseelt. Dann werden die Polaritäten sich wieder vereinigen. Sie sind um des Menschen willen entstanden, und ihm obliegt auch ihre Überwindung. Wie lange? „So lange“, antwortet uns Rudolf Steiner, „bis der Mensch tatsächlich erreicht hat, dass sich in seinem Bewusstsein wiederholt hat das göttliche Bewusstsein“. (GA.155, 24.5.1912.)

* * *

Betrachtet man die Natur in ihrem zeitlichen Aspekt, so umschließt sie zwei Entwicklungsstapen. Die erste davon dauerte vom Beginn des irdischen Äons bis zum Moment, als der Mensch das denkende Ich-Bewusstsein erwarb; in der zweiten Etappe wird die Natur zusammen mit der individuellen Evolution des freien menschlichen Ich eine Evolution durchmachen. Die in beiden Etappen wirkenden

Gesetze sind nicht dieselben; die hauptsächlichlichen davon sind einander sogar diametral entgegengesetzt, was sich bereits im Menschen der Gegenwart bemerkbar macht. Die Quellen dieser Polarität wurzeln, wie Rudolf Steiner sagt, darin, dass in der Natur (so ist ihr Wesen) „Gesetz und Tätigkeit auseinanderfallen, diese von jenem beherrscht erscheint; das hingegen ist das Wesen der *Freiheit*, dass beide zusammenfallen, dass sich das Wirkende in der Wirkung unmittelbar darlebt und dass das Bewirkte sich selbst regelt“. (GA.2, S. 117.) Dergleichen wäre in einer von Gott durchdrungenen und durch Gott bedingten Natur unmöglich. Deswegen kam der Tod in die Natur und machte einen Platz frei, wo der Mensch seine Gedanken heranzubilden konnte. Dieser Ort wurde zum Leichnam der Natur, doch der Mensch erhielt die Möglichkeit, in ihm freie Gedanken zu bilden und mit ihnen dem, was lebendig bleibt, aber nicht ins Bewusstsein eingeht – dem Willen –, Impulse zu verleihen und weiter auf das Leben der Natur einzuwirken.

Der Weltenwille, der Quell jedes Seins, steht dem Menschen in zweifacher Gestalt gegenüber: Als Phänomenologie der Naturreiche (einschließlich des Menschenreiches) sowie in Gestalt der Naturkräfte. Letztere bilden auch den Wesenskern der Welt. Mit gesetzmäßiger Harmonie herrschen sie über die Welt, in all ihren Reichen, doch können sie dem Menschen nicht in der Sinneswahrnehmung gegeben werden. Sie sind die Verbindungen der Elemente des Systems der Natur und können sich lediglich dem menschlichen Bewusstsein erschließen. „Es gehört somit zum Beruf des Menschen, die Grundgesetze der Welt, die sonst zwar alles Dasein beherrschen, aber nie selbst zum Dasein kommen würden, in das Gebiet der *erscheinenden* Wirklichkeit zu versetzen.“ (GA.30, S. 207.) Wir verleihen im vollen Sinne des Wortes den Kräften der Natur, die in ihr als ihre Gesetze walten, ein Dasein, wenn wir sie erkennen, und gleichzeitig leben wir uns beim Prozess ihrer Erkenntnis in die Weltgrundlage ein. In diesem Sinne kann man der Behauptung Schellings zustimmen, dass wir, indem wir die Natur erkennen, sie schaffen.

Die erkannten Verbindungen (Gesetze) der Elemente (Phänomene) sind im Vergleich mit den nicht erkannten, sondern nur indirekt beobachteten etwas Verschiedenes. Dies zuzugeben fällt dem Materialisten schwer, doch für eine organische Weltanschauung versteht es sich von selbst. Die Resultate der Erkenntnis verändern anfangs die Natur im Menschen, doch ihre übrigen Reiche (es geht hier um deren Verwandlung) erreichen sie erst, wenn das Bewusstsein schöpferisch wird – lebendig und sittlich.

Der Weltenwille wirkt in Leib und Seele des Menschen, und es ist ihm gegeben, in der Erkenntnis den in ihm wirkenden Willen wieder mit dem Kern der Welt zu vereinigen. Beim Vollzug der Vereinigung der gewordenen Welt mit ihrem Wesen gelangen wir in der Reihe der erkannten Gesetze der Welt allmählich zur Erkenntnis des Wesens unserer eigenen Wesenheit. Dieser stufenweise Prozess ist eine Ganzheit. Die Naturreiche sind Teile des menschlichen Wesens. Das Ich des Menschen ist der Gipfel der Entwicklung der Natur. Deswegen gilt: „Ich-Erkentnis gibt wahre Natur-Erkentnis. Wahre Natur-Erkentnis gipfelt in Ich-Erkentnis.“

(GA.36, S. 76.) Naturerkenntnis und Geisteserkenntnis sind zwei Teile eines einzigen Ganzen. Und wenn wir sie vereinen, entsteht ihre ehemalige, göttliche Einheit, jedoch auf der individuellen Grundlage des menschlichen Ich – die Idee der Freiheit, welche die Gesetze des Seins der sich selbst genügenden, ihren Sinn in sich selbst findenden Persönlichkeit enthüllt.

Dem Menschen ist es gegeben, in freien Gedanken seinem Willen Impulse zu verleihen, der vorderhand unbewusst und darum auch nicht frei bleibt. Die Gedanken aber entstehen im Mineralreich, das zu einem von den Göttern abgefallenen Leichnam geworden ist. So wird im menschlichen Geist der Weltenkreislauf der Natur geschlossen. Der Mensch steigt aus der Welt der Hierarchien zu seiner Freiheit nieder. Doch anfangs entwickelt er sich als Teil des Naturganzen und bildet das Mineralreich in sich. Es enthält Gott nicht in sich, deshalb ist auch das abstrakte Denken durch nichts bedingt. Indem es die Motive der Tätigkeit schafft, nimmt es in sich das Element des Willens auf, besonders wenn es rein wird. Dann beginnt der Weltgeist durch den Menschen zum Vater der Welt zu kommen.

Der Mensch schafft die Naturkunde, wenn er bei der Beobachtung des Flickteppichs der sinnlichen Welt seine Gedanken über die Gesetze ihrer Existenz in sie einbringt. Die Naturgesetze holen wir als Gedanken aus unserem Inneren heraus, doch dank der Tatsache, dass wir die sinnliche Welt beobachten. Zwischen dem einen und dem anderen besteht in uns eine nicht wahrnehmbare Verbindung. Etwas dringt von außen in uns ein; wir berechnen es. Die Gesetze des Rechnens sind unserem Verstand gegeben, und sie entsprechen dem, was von außen an uns herantritt. Ihre Verbindungen verwirklichen wir in Seele und Geist, wobei wir dort zu den rein idealen Objekten der Wahrnehmung gelangen können – zu der höheren Natur in der Natur.

Für den auf diese Weise in uns ablaufenden Prozess liefert Rudolf Steiner folgende Erklärung: „Wenn man den Blick auf die leblose Natur wendet, so findet man eine Welt, die sich in gesetzmäßigen Zusammenhängen offenbart. Man sucht nach diesen Zusammenhängen und findet sie als den Inhalt der Naturgesetze. Man findet aber auch, dass durch diese Gesetze die leblose Natur sich mit der Erde zu einem Ganzen zusammenschließt. Man kann dann von diesem Erdenzusammenhang, der in allem Leblosen waltet, zu der Anschauung der lebendigen Pflanzenwelt übergehen. Man sieht, wie die außerirdische Welt aus den Weiten des Raumes die Kräfte hereinsendet, welche das Lebendige aus dem Schoße des Lebenslosen hervorholen. Man wird in dem Lebendigen das Wesenhafte gewahr, dass sich dem bloß irdischen Zusammenhänge entreißt und sich zum Offenbarer dessen macht, was aus den Weiten des Weltenraumes auf die Erde herunterwirkt. In der unscheinbarsten Pflanze wird man die Wesenheit des außerirdischen Lichtes gewahr, wie im Auge den leuchtenden Gegenstand, der vor diesem steht. In diesem Aufstieg der Betrachtung kann man den Unterscheid des Irdisch-Physischen schauen, das im Leblosen waltet, und des Außerirdisch-Ätherischen, das im Lebendigen kraftet.“ (GA.26, S. 16 f.)

Da die Naturgesetze dem denkenden Bewusstsein gegeben sind, sind ihre Substanz und jene des denkenden Bewusstseins verwandt. Wir reflektieren die Gedanken; etwas Ähnliches geschieht auch mit den Gesetzen. Die Reflexion entsteht, wie wir jetzt wissen, dank dem Umstand, dass die wesenhaften Weltengedanken, wenn sie in uns die Herde des Nichtseins erreichen, zu sich selbst zurückkehren, und wir diese ihre Rückkehr mit unserem Astralleib auffangen. Im Wirken der Naturgesetze findet ebenfalls eine gewisse „Reflexion“ statt, doch eine von Welten-Charakter. Das Wirken der Naturgesetze, sagt Rudolf Steiner, lässt sich mit der Lichtstärke im Verhältnis zur Lichtquelle vergleichen: Es nimmt mit dem Quadrat der Entfernung von der Erde an Gültigkeit ab. So wie das Licht im Weltall sich bis zu einer gewissen Grenze (Sphäre) ausbreitet und dann als Geist zurückkehrt, so erreichen auch die Naturgesetze, wenn sie vom Menschen erkannt sind, eine Art „Nichts“ und kehren wieder zum Menschen zurück, als „sinnschöpferische Gedanken“. Das ist der „Weltenäther.“ Er wird nicht von der Erde ausgestrahlt, sondern *kommt von allen Seiten an sie heran*. „Eine Gedankenbildekräftewelt ist zugleich der Weltenäther. ... Der Inhalt, die Formulierung unserer Naturgesetze nimmt mit dem Quadrat der Entfernung [von der Erde] an Gültigkeit ab, bis zu einer gewissen Kugelschale hin. Dann haben die Naturgesetze überhaupt aufgehört zu sein. Da verwachsen sie sich alle ineinander, da verschwimmen sie ineinander, und da kommen sie wiederum zurück, aber jetzt als Bilder; in Formungen, in Gestaltungen kommen sie zurück“ wie Imaginationen, denn die Gedanken in dem Ätherischen – sind Imaginationen. (GA.84, 20.4.1923.)

Wenn wir mit dem reinen Denken die Prinzipien des Wirkens der Freiheit erfassen, so schaffen wir sie in ihrem *Seienden*, doch nicht sofort, sondern wenn sie von einer geistigen Sphäre widergespiegelt werden und als *sittliche Intuitionen* zu uns zurückkehren. Diesen Prozess drückt die rechte Lemniskate auf Abb. 136 aus. Die Sphäre, von welcher der Gedankeninhalt der „Philosophie der Freiheit“ widergespiegelt wird, wobei uns die Idee und Wirklichkeit der Freiheit gezeigt wird, ist das Wesen der Welt, die Göttliche Wesenheit Selbst. Deshalb erlebt der Mensch in der Welt der Imaginationen dieses „Rückwirken“ der „Philosophie der Freiheit“ als intuitives.

Aufgrund der eben zitierten Mitteilungen Rudolf Steiners kann man eine Vermutung aufstellen. Jenes absolute Nichts, das der Mensch beim Denken in sich bildet, muss das gesamte Sonnensystem in einer gewissen Entfernung von seinen Grenzen umkreisen. Diese Sphäre muss materialisierend auf die Impulse wirken, die aus der Sphäre der Fixsterne kommen, ihr Übersinnliches überschatten. Ihre Wirkungen, die rein geistiger Natur sind, materialisieren sich vielleicht lediglich in den Grenzen des Sonnensystems, und nirgends außerhalb dieses letzteren gibt es im Weltall noch Materie; doch ihr Existenz ist auch durch die Sternenwelt bedingt. Die kolossalen Abstände zwischen den Sternen sind nichts anderes als der Effekt der Widerspiegelung der übersinnlichen Realität an der materiellen Sphäre des Planetensystems, das in seiner materiellen Form einem gigantischen Hirn vergleichbar ist. Deshalb muss

jeder Akt des Anschauens, der den Menschen aus seinem physischen Leib herausführt, in den Maßstäben des ganzen Sonnensystems eine Resonanz hervorrufen.

4. Die Evolution der Arten im System der Natur

In seinem Werk „Die Rechtfertigung des Guten“ unterscheidet Wladimir Solowjew fünf Stufen, fünf Reiche des Seins: Das Unorganische, das Pflanzenreich, das Tierreich, das Menschenreich und das Reich Gottes. Sie alle „stellen eine Reihe besonders fest bestimmter und charakteristischer *Erhöhungen* des Seins vom Standpunkt des sittlichen Sinnes aus dar, der im göttlich-materiellen Prozess verwirklicht wird“. ¹⁶⁴⁾ Wladimir Solowjew gehört zu jenen wenigen russischen Denkern, die man als Vorläufer der Anthroposophie bezeichnen kann. Seine positive Metaphysik fügt sich in jene Richtung der Ideengeschichte ein, die von Goethe zu Rudolf Steiner führt. Er schreibt weiter: „Daraus, dass die höheren Formen oder Typen des Seins nach den niedrigeren erscheinen oder sich offenbaren, folgt durchaus nicht, dass erstere Erzeugnisse oder Geschöpfe dieser niedrigeren sind. *Die Reihenfolge des Seienden ist nicht dasselbe wie die Reihenfolge der Erscheinung* (Hervorhebung von uns; d.Verf.) Die höheren, positiveren und volleren Bilder und Zustände des Seins existieren (metaphysisch) vor den niedrigeren, auch wenn sie nach ihnen erscheinen oder sich offenbaren. Diese Erkenntnis bedeutet keine Ablehnung der Evolution; diese darf man nicht ablehnen, weil sie eine Tatsache ist. Doch zu behaupten, dass die Evolution die höheren Formen ganz aus den niedrigeren schafft, d.h. letzten Endes aus nichts, bedeutet, einen logischen Unsinn als Tatsache auszugeben. Die Evolution der niedrigeren Typen des Seins kann nicht von selbst die höheren schaffen, doch sie erzeugt die materiellen Grundlagen oder bietet die entsprechende Umwelt für die Offenbarung oder das Auftreten des höheren Typs... Die Bedingungen für das Erscheinen stammen von der natürlichen Evolution der Natur; dasjenige, was erscheint – von Gott.“ ¹⁶⁵⁾

Obschon der Mensch in der Ontogenese der embryonalen Entwicklung die vorhergehenden Stufen der Evolution der Tierarten wiederholt, wird er doch als Mensch geboren. In ferner Urzeit besaß er drei Leiber, genau wie die Tiere, doch das, was in diesen drei Leibern von Gott war, unterschied sich grundlegend vom Entsprechenden in den drei Leibern der Tierarten. Die Verhältnisse der Evolution übten in gewissem Sinne auf alle dieselbe Wirkung aus, auf die Tiere wie auf den Menschen, doch selbst die intraartige Ähnlichkeit der menschlichen Einzelwesen, die ihnen allen eigene Stufe Homo sapiens erwies sich in der geistigen Ontogenese der Persönlichkeit als sekundär. So wie man, wenn man in der Evolution der Tierarten von den bestehenden Formen ausgeht, nicht voraussagen kann, wie die nächste Form aussehen wird, kann man auch von einem individuellen Subjekt nicht im voraus sagen, wie es sein wird, wenn es in seinem Denken und seiner Tätigkeit frei geworden ist. Andererseits gilt: So verschieden freie Individualitäten auch sein mö-

gen, eines werden sie gemeinsam haben: Ihre Freiheit stammt von Gott und nicht von der Natur.

Detailliert untersucht die Anthroposophie das Heranreifen des göttlichen Kern des Menschen im Verlauf der Evolution, wenn er die Zustände des Bewusstseins, des Lebens, der Form durchläuft. Der Gang des Menschen durch die Formzustände (Globen) führte letztendlich zu dem, was man als die natürliche Evolution bezeichnet. Ihr Urquell oder Urgrund besteht darin, dass die frühere Einheit von *Seiendem* und *Erscheinung* des Menschenwesens zerfiel und dabei eine Reihe von Abstufungen herausbildete, welche zu den Naturreichen wurden. Sie zerfiel „auf der Vertikale“ der Entwicklung, indem sie sich von der physischen Ebene ins obere Devachan erstreckte und in der Zeit von der ersten bis zur fünften, der heutigen, Wurzelrasse. So bildete sich das Kreuz der Entwicklung, dessen hauptsächliches Objekt der Mensch ist. Er verwirklichte es im Vergleich zu den anderen Naturreichen am vollständigsten, denn indem er auf die letzte Stufe der Erscheinung niederstieg, *vereinigte* er sich auf ihr mit seinem Wesen – mit seinem Ich (Tabelle 14).

	Mensch	Tier	Pflanze	Mineral
Ob. Devachan	-	-	-	Ich
Unt. Devachan	-	-	Ich	Astralleib
Astrale Welt	-	Ich	Astralleib	Ätherleib
Physische Welt	Ich	-	-	-
	Astralleib	Astralleib	-	-
	Ätherleib	Ätherleib	Ätherleib	-
	Physischer Leib	Physischer Leib	Physischer Leib	Physischer Leib

Tabelle 14 (GA.95, 26.8.1906)

Die hier angeführte Tabelle veranschaulicht sehr klar, wie sich die Beziehungen zwischen Schöpfer und Schöpfung bis zur heutigen Zeit gestaltet haben. An den einander entgegengesetzten Polen dieser Beziehungen stehen der Mensch und das Mineralreich. Beide haben sich am meisten vom Göttlichen entfernt, doch so, dass der Mensch sein systembildendes Prinzip – das Ich – ebenfalls auf die Seite des Nicht-Seins hinüberbrachte (hier müssen wir abermals auf Abb. 35 hinweisen) und als einzelner Mensch, in sich zum Mikro-Weltall wurde. Das Mineralreich besitzt als systembildendes Prinzip den Weltalls-Gott: deshalb ist es lediglich in den Maßstäben des Weltalls ein System. Eine Zwischenposition nehmen das Pflanzenreich sowie das Tierreich ein. Da der Mensch mit seinem Ich auf die physisch-ätherische Ebene niedergestiegen ist, werden die Naturreiche, je tiefer sie vom Geist nieder-

steigen und sich vom Welten-Ich entfernen, ihr systembildendes Prinzip mehr und mehr im Menschen finden.

Auf besonders eindringliche Weise hat Rudolf Steiner das Weltenganze der Natur, zu dem wir nun gelangt sind, noch in seinen Kommentaren zu den naturwissenschaftlichen Schriften Goethes geschildert. Wir führen nun ein längeres Zitat aus diesen Kommentaren an, von dem wir einzelne Teile bereits früher benutzt haben. In diesem Zitat wird im Grunde die geisteswissenschaftliche Sicht auf die gesamte Naturkunde, das gesamte System der Natur formuliert. Rudolf Steiner schreibt dort: „Die Art nun, *wie* der Begriff (die Idee) in der Sinnenwelt sich auslebt, macht den Unterschied der Naturreiche. Gelangt das sinnenfällig wirkliche Wesen nur zu einem solchen Dasein, dass es völlig außerhalb des Begriffes steht, nur von ihm als einem *Gesetz* in seinen Veränderungen beherrscht wird, dann nennen wir dieses Wesen *unorganisch*. Alles, was mit einem solchen vorgeht, ist auf die Einflüsse eines anderen Wesens zurückzuführen; und wie die beiden aufeinander wirken, das lässt sich durch ein außer ihnen stehendes Gesetz erklären. In dieser Sphäre haben wir es mit Phänomenen und Gesetzen zu tun, die, wenn sie ursprünglich sind, *Urphänomene* heißen können. In diesem Fall steht also das wahrgenommene Begriffliche außerhalb einer wahrgenommenen Mannigfaltigkeit.

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

Aber auch hier erscheint der Begriff noch nicht in seiner ihm eigenen Form als Begriff, sondern erst als *Typus*. Wo nun derselbe... in seiner Begriffsform selbst auftritt, da erscheint er als *Bewusstsein*, da kommt endlich das zur Erscheinung, was auf den unteren Stufen nur dem Wesen nach vorhanden ist. Der Begriff wird hier selbst zur Wahrnehmung. Wir haben es mit dem selbstbewussten Menschen zu tun.

Naturgesetz, Typus, Begriff sind die drei Formen, in denen sich das Ideelle auslebt. Das Naturgesetz ist abstrakt, über der sinnenfälligen Mannigfaltigkeit stehend, es beherrscht die unorganische Naturwissenschaft. Hier fallen Idee und Wirklichkeit ganz auseinander. Der Typus vereinigt schon beide in einem Wesen. Das Geistige wird wirkendes Wesen, aber es wirkt noch nicht als solches, es ist nicht als solches da, sondern muss, wenn es seinem Dasein nach betrachtet werden will, als sinnenfälliges *angeschaut* werden. So ist es im Reiche der organischen Natur. Der Begriff ist auf wahrnehmbare Weise vorhanden. Im menschlichen Bewusstsein ist der Begriff selbst das Wahrnehmbare. Anschauung und Idee decken sich. Es ist eben das Ideelle, welches angeschaut wird. Deshalb können auf dieser Stufe auch die ideellen Daseinskerne der unteren Naturstufen zur Erscheinung kommen. Mit dem

menschlichen Bewusstsein ist die Möglichkeit gegeben, dass das, was auf den unteren Stufen des Daseins bloß *ist*, aber nicht erscheint, nun auch erscheinende Wirklichkeit wird.“ (GA.1, S. 282 ff.)

So vereinigt der Mensch in seinem Wesenskern das Wesen der Welt und der Natur. *Im Menschen wird das Seiende zur Erscheinung* – darum kann er frei werden.

In ihrer Gesamtheit weist die Welt 33 Stufen des Seins auf. Ernst Hagemann hat diese systematisiert, wobei er als Leitfaden die Mitteilungen Rudolf Steiners verwendete ¹⁶⁶). Wer tiefer in dieses Thema einzudringen wünscht, kann zu Hagemanns Buch greifen. Wir widmen uns hier einer anderen Aufgabe, beschränken uns auf jene Siebenheit der Stufen des Seins (sie ist grundsätzlich), die in Tabelle 14 dargestellt ist, und versuchen, sie im Geist der Lehre von der Evolution der Arten, so wie sie Darwin und Haeckel vertreten haben, zu entfalten, doch im Umfang der ganzen Weltenevolution, die sich über sieben Äonen erstreckt (Abb. 139).

Die Evolution umfasst in diesem Fall den ganzen Prozess des Niederstiegs des Seienden zur Erscheinung, seine Geburt im Menschen sowie der Aufstieg des seienden Menschen zu Gott. Die dabei entstehende Vielfalt der Erscheinungen, Prozesse, Beziehungen ist wahrlich unüberschaubar, doch kann man sie alle in der Struktur der Grundphänomene und Kategorien systematisieren, was wir in Abb. 139 auch gezeigt haben. Erhellend sind hier nun lediglich einige ihrer Teile. Im ersten Äon des Zyklus wurde der physische Leib des Menschen geschaffen. Dies war „ein feiner, dünner, ätherischer Wärmekörper... die erste Anlage des gegenwärtigen physisch-mineralischen Menschenleibes.“ (GA.13, S. 159.) Er wurde von physikalischen Gesetzen gelenkt, die sich lediglich in den Auswirkungen der Wärme zeigen. Im Äon der Erde stieg er auf die vierte Stufe seiner Vollkommenheit empor, betrat jedoch zugleich die niedrigste Stufe der sinnlichen Existenz: er wurde dichtmateriell und unterwarf sich den Gesetzen auch der unorganischen Welt. Doch sein Höheres – sein Phantom – bleibt ein rein geistiger Kraftleib.

Im Äon der alten Sonne wurde der physische Leib vom Ätherleib durchdrungen, der im Äon der Erde auf der dritten Stufe seiner Vollkommenheit steht. Der Astralleib besitzt im Erdäon den zweiten Grad der Vollkommenheit. Auf der Erde erhält der Mensch sein individuelles Ich; es ist das geistigste, aber auch das unvollkommenste seiner Glieder; in ihm ist der Mensch den Versuchungen des Bösen ausgesetzt.

Der Aufstieg des Menschen auf der Leiter der Evolution geht Hand in Hand mit einem Zurückbleiben der Wesenheiten und Substanzen: „... nachdem die Saturnentwicklung abgelaufen war... musste die ganze Menschheit etwas ausscheiden und sich die feineren Teile zurückbehalten. Was ausgeschieden worden war, das wurden dann die Tiere. Durch das Ausscheiden konnten sich die anderen verfeinern und um einen Schritt höher kommen“ (GA.120, 17.5.1910.), sich im Äon der Sonne mit der Äthersubstanz verbinden. Der zurückgebliebene Teil hätte dies lediglich im Äon des Mondes tun können; im Äon der Erde erhielt er einen Astralleib und wurde zum heutigen Tierreich. In diesem Sinne *stammten die Tiere vom Menschen ab*, etc.

Nach dem Äon der Erde wird das Zurückgebliebene das Versäumte aufzuholen beginnen. Im Äon des Jupiter wird das Tierreich ein Ich erhalten, das Pflanzenreich wird einen Astralleib bekommen und auf die Stufe des Tierreichs emporsteigen; das Mineral wird zur Pflanze werden, und ein Mineralreich als solches wird es nicht mehr geben. Der Mensch wird dann über ein individuelles Ich-Manas verfügen und sich auf die Stufe des Engels emporschwingen (Tabelle 15).

a. Saturn	a. Sonne	a. Mond	Erde	zuk. Jupiter
Mensch	Mensch	Mensch	Mensch	Mensch-Engel Mensch
	Tier	Tier	Tier	Tier
		Pflanze	Pflanze	Pflanze
			Mineral	

Tabelle 15

Dieses Bild sieht anders aus, wenn wir es vom Standpunkt des alles dominierenden Werdens des Menschen betrachten. Dann wird man sagen müssen, dass im Äon des alten Saturn der Mensch auf der Stufe der anorganischen Natur stand. Was an ihm in jenem Äon zurückblieb, wurde schließlich von ihm ausgesondert; es blieb im Lauf der folgenden Äonen immer mehr zurück und wurde auf der Erde zum Mineralreich. Im Äon der Sonne war der Mensch der Pflanze gleich; was er damals aus sich ausschied, wurde zum Anfang des heutigen Pflanzenreichs. Im Äon des Mondes stand der Mensch auf der Stufe des Tieres; ein Teil des im Äon der Sonne zurückgebliebenen Pflanzenreichs konnte sich am Ende des Mondäons mit dem vereinigen, was der Mensch damals als zurückgeblieben, als Keime des heutigen Tierreichs von sich abstieß; und das, was vom zurückgebliebenen Pflanzenreich des Sonnenäons sich nicht auf diese Stufe zu erheben vermochte, blieb auch im Mondäon Pflanzenreich, doch in materialisierterer Form: das Mineral-Pflanzenreich etc. (Tabelle 16)*)

*) Wir verfolgen lediglich die allgemeinen und hauptsächlichen Prinzipien der Entwicklung und lassen zahlreiche Details und Besonderheiten aus. So gab es beispielsweise im Mondäon genauer gesagt folgende Reiche: Das menschlich-tierische, das tierisch-pflanzliche und das mineralisch-pflanzliche, d.h. es gab keine reinen Reiche im heutigen Sinne des Wortes.

a. Saturn	a. Sonne	a. Mond	Erde
			1. Ich-Mensch
		Tier-Mensch. Anf. des Tierreichs	2. Tierreich
	Mensch-Pflanze. Anf. des Pflanzenreichs	Pflanze	3. Pflanzenreich
Mensch-Mineral. Anfang des Mineralreichs	Mineral	Mineral	4. Mineralreich

Tabelle 16

Beide Tabellen (15 und 16) muss man unbedingt zusammen durchdenken, um den wahren Kern des biogenetischen Gesetzes zu begreifen, dessen Wirken sich über den ganzen Evolutionszyklus erstreckt. Ehe die Erde in die vierte Globe des vierten Lebenszustands (Runde) eintrat, mit der ihre eigentliche Entwicklung beginnt, wiederholte sie in ihrer, sagen wir, planetarischen Ontogenese alle vorhergehenden Stadien der Evolution. In der vierten Globe wurde der Menschen in seiner *diessseitigen* Entwicklung mit einem Ich ausgestattet und geriet deshalb in Widerspruch zu dieser Entwicklung. Dies fand seinen Ausdruck schon auf der Stufe seines Niederstiegs ins materielle Sein. In den ersten Wurzelrassen der vierten Globe geschah zum letzten Mal eine Wiederholung der vorausgegangenen Äonen. Ihr entsprechend begannen nacheinander der Wärmeäther, der Lichtäther und der chemische Äther zu wirken. Der Mensch jedoch begann seinen Niederstieg auf die Erde im Lebensäther, in die bereits bis zu den ersten Anfängen der Mineralisierung verkörperten und offenbarten Naturreiche (wovon im Grunde auch die Bibel berichtet) und erwarb nach und nach den chemischen, den Licht- und den Wärmeäther.

Diese Frage haben wir bereits früher angeschnitten. Wir werden aber nochmals auf sie eingehen. In einem seiner Artikel aus dem Jahre 1900 schreibt Rudolf Steiner: „Eine Weltanschauung, die sich bei ihren Erklärungen nur an das ‘Vorher’ hält und aus diesem das ‘Nachher’ ableitet, ist ‘Monismus’.“ (GA.30, S. 403.) Betrachtet man Abb. 139, so mag man sich fragen: Wie lässt sich diese Definition des Monismus mit der Vorausbestimmtheit der kommenden Weltzustände vereinbaren? – Sie sind auf sehr hohem geistigem Niveau vorausbestimmt, das höher als die räumlich-zeitlichen Verhältnisse liegt. Wäre dies nicht der Fall, müsste man die Zeit als unerlässliche Konstante aller Welten betrachten. Andererseits fügen sich selbst die höchsten Offenbarungen in die zeitliche Entwicklung ein. Dann wird das Allgemeine zum individuell-einzelnen, und wenn letzteres ins Allgemeine zurückkehrt, erwirbt das Universum eine neue Qualität. (Dies ist das Prinzip der Triade von Element 5-7.)

Durch die Offenbarung des dreieinigen Gottes ist unser siebengliedriger Evolutionszyklus gesetzt. In diesem Sinne entstand dieser im Äon des Saturn *vollständig*

und auf einmal, doch im oberen Devachan. Beim Prozess seiner zeitlichen Entwicklung bilden sich menschliche Monaden. Wieviele von ihnen entstehen sollten, und wieviele das Äon des Vulkan erreichen werden, wurde bei der Uroffenbarung nicht vorausbestimmt. Erst in der Atlantischen Epoche wurde klar, wieviele solcher Monaden sich gebildet hatten. Doch ob sie alle das Äon des Vulkan erreichen werden, hängt von ihrer Fähigkeit ab, einen freien Geist zu erwerben.

In sehr hohem geistigem Sinne ist vorausbestimmt, dass die Menschen frei werden sollen. Doch aus diesem Grund geraten sie, wenn sie sich auf der Erde verkörpern, in totalen Widerspruch zu allem bereits Gewordenem. Wer nicht in einen solchen Widerspruch verwickelt wird, läuft Gefahr zurückzubleiben. *) Deshalb ist der Monismus der Naturkunde, von dem Rudolf Steiner im angeführten Zitat spricht, nicht der Monismus der „Philosophie der Freiheit“.

Um die Freiheit zu begreifen, muss man die Veränderung der *Qualität* der Entwicklung begreifen, die sich im Menschen vollzieht, wenn er aus dem Zustand des Geschöpfes in den Zustand des Schöpfers übergeht und tatsächlich das Kreuz der künftigen Evolution auf sich nimmt. Nicht umsonst entstehen seine sittlichen Intuitionen, seine moralische Phantasie aus den höchsten Sphären des Geistes. In diesem Sinne sind sie bei ihrer Entstehung bereits verwirklicht; ihr geistiger Impuls erstreckte sich sofort bis zum letzten Augenblick seiner Wirkung, und er wird von oben seine räumlich-zeitliche Verwirklichung beleuchten, die natürlich bloß zum Teil ihm entsprechen wird. Gleichzeitig jedoch werden beide Aspekte, der zeitliche und der überzeitliche, eine vollkommene Einheit darstellen. Niemand außer Rudolf Steiner vermochte diese Grundfrage der Entwicklung zu stellen und zu lösen. In einem Brief an Eduard von Hartmann schreibt er: „Alle dem Transzendenten beigelegten Qualitäten sind nur Entlehnungen aus der Sphäre des immanenten Weltinhaltes. Ich finde das Tor nicht, das uns aus dem Immanenten in das Transzendente führt. Deshalb suche ich die Elemente der Welterklärung bloß im Gebiete des Immanenten. Und mit dieser erkenntnistheoretischen Ansicht verträgt sich nur der *ethische* Standpunkt, der auch die sittlichen Ideale im Gebiete des Immanenten, das heißt *innerhalb* des menschlichen Bewusstseins entspringen lässt. Diese Anschauung führt aber notwendig zum ethischen Individualismus. Denn *innerhalb* des Immanenten kann von sittlichen Ideen nur als von Gedanken des individuellen Bewusstseins gesprochen werden. Deshalb muss ich an die Stelle der *sittlichen Einsicht* die *moralische Phantasie* setzen.“ (GA.39, S. 226) Diese fundamentalen Ideen der Philosophie der Freiheit muss man unbedingt gründlich durchdenken, um bei der Lektüre von Kapitel 12, wo die moralische Phantasie auf der „Koppelung“ von Darwinismus und freier Sittlichkeit gegeben wird, nicht in „konservative Angst“ zu verfallen. Er könne, bemerkt Rudolf Steiner an einer Stelle, in dem Sinne als progressiver Philosoph bezeichnet werden, in dem man Eduard von Hartmann einen Konservativen nenne.

*) Diese Gefahr droht auch bei Unfähigkeit, diesen Widerspruch zur Synthese zu bringen.

5. Die „Vertikale“ des Systems der Natur

Das auf Abb. 35 betrachtete vierteilige Phänomen des menschlichen Ich ist für uns von entscheidender Bedeutung. In der Form des Kreuzes der Persönlichkeit wiederholt sich das Kreuz der Weltenevolution, und so erfolgt der Erwerb des höheren Ich – der Grundlage der Geistesfreiheit sowie des sittlichen Wollens. Das Kreuz der Persönlichkeit, dem das Kreuz der Evolution immanent ist, weist zwei Komponenten auf. Sie beide organisieren die Lemniskate des Denkens, und in ihrem *vollen* Ausdruck wird eine von ihnen, die horizontale, auch auf Abb. 139 dargestellt. Nun wollen wir versuchen, auch die vertikale Komponente nicht minder vollständig zu betrachten. Nimmt man sie dann beide als Einheit, so erhält man *das System der Natur* im weitesten Sinne des Wortes. Seine volle Projektion tragen wir in unserem denkenden Geist, wenn wir die anschauende Kraft des Urteils erwerben. Unsere siebengliedrige Metamorphosen des Denkens, welche die Gestalt einer gno-seologischen Lemniskate aufweisen, werden wiederum durch das Weltenkreuz organisiert. Auf der horizontalen Achse, im Punkt des Anschauens (Element 4), durchläuft der Mensch die Entwicklung von der Empfindungsseele zur Bewusstseinsseele; die drei Seelen sind die Quintessenz der ganzen vorhergehenden Evolution des Menschen. Auf der vertikalen Achse schreiten wir auf den Stufen des tätigen „ich“: Elemente 2, 4, 6.

Auf welche Art und Weise das System der Natur auf den Stufen des Niedertiefs und Aufstiegs des Geistes organisiert ist, haben wir bereits fast vollständig in den vorhergehenden Betrachtungen erhellt. *) Es bleibt uns hier noch die Aufgabe, diese Betrachtungen zu systematisieren, denn dies ist die Voraussetzung für die Entdeckung ihrer Einheit.

Die sogenannte „Horizontale“ und „Vertikale“ der Natur sind so einheitlich, dass sie beide im Grunde genommen *ein und dasselbe* von verschiedenen Seiten aus betrachtet sind, doch da in der reellen Welt alles reell ist, offenbart die Veränderung des Gesichtswinkels zugleich auch eine andere Realität. Selbst ein und dieselben Gesetzmäßigkeiten, die ihnen beiden eigen sind, zeitigen in ihnen nicht dieselbe Auswirkungen. Nehmen wir beispielsweise das Gesetz der Symmetrie. In der Horizontale des Systems ist die Symmetrieachse mit der Zeit verbunden, in der Vertikale aber ist sie *außerdem* die Achse der gesamten Hierarchie der Ich-Phänomene, wird als solche auf die räumlich-zeitlichen Verhältnisse projiziert und wird zu Momenten der horizontalen Achse des Weltenkreuzes. Die horizontale Achse ist phänomenologischer Art, die vertikale urphänomenologisch; die erste der beiden offenbart etwas, die zweite erklärt die Offenbarung. Nach dem Mysterium von Golgatha steht im Zentrum des Weltenkreuzes das Ich Gottes Selbst, das Ich Christi.

Die vertikale Achse des Kreuzes ist auch *die Achse der komplizierteren Symmetrie*. Sie ist in diesem Fall der Stab des Merkur-Mose selbst. Urphänomenal drückt

*) Recht ausführlich wird diese Frage in unserem Buch „Der dreieinige Mensch von Leib, Seele und Geist“ betrachtet.

dieser Stab die Position des zweiten Logos zwischen dem ersten und dem dritten Logos aus. Dies ist die mittlere Hypostase der Göttlichen Dreieinigkeit. In der gno-seologischen Lemniskate wird kraft ihres Wirkens (in der Antithese) die Symmetrie von These und Synthese gegeben, was sich nicht in einer Ähnlichkeit der Elemente, sondern *in der Einheit ihrer Steigerung* ausdrückt. *) Die konstruktive Antithese verneint die eine Seite der Erscheinung (das Gewordene), um sie in etwas Höheres zu metamorphosieren. Ähnliches findet auch im zweiten Dreieck der Elemente statt, obgleich sie in der Lemniskate gewissermaßen auf einer Linie liegen (doch dies ist eine krumme Linie; drei ihrer Punkte kann man auch mit einem Dreieck verbinden): 3-4-5. Das Anschauen verneint auf der einen Seite jegliche Erscheinung des Gedankens im „ich“, damit dieser auf der anderen Seite (wenn auch nur in einem ursprünglichen Keim) als das Seiende erscheint. Im dritten Dreieck (Elemente 5-6-7) hebt das individualisierte Gedankenwesen als Teil unseres höheren Ich die reelle Erscheinung der Idee als der Wahrnehmung eines gewissen *Allgemeinen* auf, um sie, nachdem es sie personifiziert hat, *im Allgemeinen Gottes* zu bewahren: ähnlich wie im Äon des Vulkan alle menschliche Iche zu einer universalen Einheit verschmelzen werden, doch nichtsdestoweniger jedes von ihnen sich selbst bewahren wird. *Das Allgemeine im Individuellen metamorphosiert sich zum Individuellen im Allgemeinen.*

Die horizontale Achse des Weltenkreuzes entsteht anfangs in geistigen Höhen und steigt dann allmählich in die Entwicklung nieder. Gerade *durch ihren Abstieg auf den Stufen der vertikalen Achse* wird die von uns bereits betrachtete „Schale“ der Evolution gebildet. Dadurch, dass sich die Göttliche Dreieinigkeit der Welt der Hierarchien offenbart, bildet sich zum ersten Mal die horizontale Achse. (Der Erstimpuls der vertikalen Achse entsteht als Ergebnis der Erstoffenbarung innerhalb der Trinität, als der Sohn die Beziehungsgrundlage zwischen dem Vater und dem Geist wurde.)

Vor dem Beginn des Evolutionszyklus, aber auch zwischen den Äonen, geht die Entwicklung ins Große Pralaya über. Dann stellte die Göttliche Dreieinigkeit eine nach innen gekehrte Einheit dar. Ihre „Verinnerlichung“ muss man sich in diesem Fall als die totale *Vergöttlichung* des Weltalls vorstellen, wo nichts „Äußeres“, keine Erscheinung mehr zurückbleibt. Mit dem Beginn der Offenbarung der Dreieinigkeit gegenüber den Hierarchien setzt die vermittelnde Tätigkeit der Seraphim und Cherubim ein. Dank ihr (hier muss man zur Verdeutlichung ein Beispiel aus der Geometrie heranziehen) nimmt das „Punktuelle“ (in der Welt der Intuition) Allsein, die All-Einheit, das Allbewusstsein die Form eines Kreises an, doch nicht als eines Weltenobjekts, sondern als Prinzip. In ihm bezeichnen die Cherubime die Achse des Bewusstseins (im Menschen ist dies die Achse des Denkens). Sie erstreckt sich sofort zum Äon des Saturn zu jenem des Vulkan (vgl. im folgenden Abb. 141, Linie

*) Wir haben es hier mit den Prinzipien der „zwei Schlangen“ zu tun, die den Stab des Merkur umwinden (vgl. Abb. 134).

AB). Durch die Cherubime wird auch die Achse des Welten-Ich – die Achse des Sohns (im Menschen ist dies die Achse des Gefühls) aus der Gottes-Offenbarung herausgeführt. Am Schnittpunkt der Achsen tritt das Welten-Ich als Zentrum des Wirkens jener Kräfte auf, welche von allen Seiten der von ihm „gleich weit entfernten“ Unendlichkeit kommen, was wir in Form einer Kreislinie mit dem Mittelpunkt symbolisieren. Sie aber ist der Tierkreis sowie der Kreis des Willens.

Weiter in der Evolution entsteht ein gewisser „Konus“. Sie beginnt sich „nach unten“ zu bewegen, vom Seienden zur Erscheinung, vom Geist zur Materie, spiralförmig, durch Reihen von Metamorphosen, erreicht die Grenze zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt (Punkt C, Abb. 141) und dann jene Grenze der Welt, welche die Reflexion bezeichnet. Genauer gesagt, es bilden sich zwei Konen der Entwicklung: der eine in der Welt der Hierarchien, der andere, als seine Widerspiegelung – in der Welt des Andersseins. So steigt die „horizontale“ Achse der Entwicklung (AB) zur Grenze des Nicht-Seins (A'B') nieder; von ihr aus beginnt die Entwicklung (nachdem sie sich widergespiegelt hat) von neuen emporzusteigen, bildet eine Spirale der Gegenbewegung, welche anfangs alle Formen des Seins umfasst und sie im Punkt des Ich zusammenführt, durch dessen Kraft das offenbarte Sein die Schwelle überschreitet, sich vergeistigt und im weiteren allmählich in der Welt des Großen Pralaya verschwindet (siehe Abb. 78).

So organisiert die vertikale Achse die Entwicklung, die auf der horizontalen Achse des Kreuzes verläuft. Letzten Endes ist die vertikale Achse der Weg Christi nach Golgatha und seine anschließende Himmelfahrt. Zuerst *folgte Gott der Entwicklung der Welt bis hin zu ihrem materiellen „Boden“; heute folgt die Welt Gott*. Solcher Art ist auch der Weg des Menschen. Doch die Welt ist durch göttliche Fügung durch drei *Substanzen* bestimmt: Die physische, die ätherische und die astrale. Sie alle und ihre Gesamtheit gehören der vertikalen Achse an, und diese Achse ist in der Entwicklung ein „Konus“.

Da die übersinnliche Welt sich dem Menschen zuerst in der Imagination erschließt, d.h. zweidimensional, kann man beide auf Abb. 141 gezeigten Konen in Gestalt zweier spitzwinkliger Dreiecke ACB und A'CB' darstellen. Ihre Gipfel gehören zur „Vertikale“ der Entwicklung, existieren jedoch lediglich im Gefüge der Dreiecke. So kann man sich geometrisch eine Vorstellung von der Wirkungsweise der Göttlichen Dreieinigkeit, gemeinsam mit den Seraphim, Cherubim und dem Menschen machen, der eigentlich die Grundlage des niedrigeren Dreiecks (A'B') bildet. Zwischen beiden Grundlagen entfaltet sich die Tätigkeit der Hierarchien in der Welt der oberen Offenbarung und in der Welt der Naturreiche.

Die Göttliche Dreieinigkeit, in Sich grenzenlos, begrenzt Sich in der Offenbarung. Darin besteht ihr großes Opfer. Ihre Selbstbegrenzung weist das Aussehen dreier schöpferischer Strahlen auf, die universale Weltenregenten der physischen, ätherischen und astralischen Substanzen sind, welche die höchsten Hierarchien, ebenfalls als Opfer, auf dem Altar der Schöpfung darbringen.

Die Welt der oberen Offenbarung ist kraft ihrer vollkommenen Selbstgenügnung der Welt des unteren Werdens transzendent; und zugleich ist sie ihr immanent – kraft ihrer *Beziehung* zur Schöpfung, die in all ihren Erscheinungen die Welteneinheit bildet, von dem *bereits Vollbrachten* als vom Weltenkarma vereinigt; das Verhältnis von Ursache und Wirkung vereinigt sie und zwar so, dass beim Prozess der Entwicklung Ursachen und Folgen ihre Plätze abtauschen: nach dem Prinzip der polaren Inversion.

* * *

In der Evolution wird eine jede Wirkung lediglich bei Vorhandensein einer ihr an Stärke gleichen Gegenwirkung möglich – *kraft des Gesetzes des Immanentismus*. Deshalb spiegelt sich die Welt des Seienden, wenn sie des Daseins teilhaftig wird, auf dessen „untersten Boden“ selbst wider. Die Höhere Dreieinigkeit findet ihr Gegenbild in der Dreieinigkeit einer Art von Antiwelt, personifiziert durch die drei Arten von Geisteswesen, die sich als Ergebnis des Zurückbleibens der Wesenheiten der Dritten Hierarchie gebildet haben. Dies sind luziferische, ahrimanische und asurische Wesenheiten. Vom Standpunkt des ethischen Individualismus, der sittlichen Intuitionen sowie der moralischen Phantasie aus bilden sie die Welt des Bösen. Doch in der objektiven Weltenevolution finden sich bei ihnen, insbesondere in ihrer ersten Hälfte, auch positive und unabdingbare Funktionen. Die Wesen der Dritten Hierarchie erwarben das Ich im Verlauf unseres Evolutionszyklus, wo die Entwicklung der einen Wesen auf Kosten des Zurückbleibens der anderen erfolgt. So lautet das Gesetz. Ihm entsprechend bedingte die Entwicklung des Menschen das Zurückbleiben, das sich in Gestalt dreier Naturreiche ausdrückt. Doch weil die Welt einheitlich ist, bilden in ihr auch Gut und Böse in gewissem Sinne eine objektive Einheit. Deren Elemente und Verbindungen sehen wie folgt aus (Abb. 140).

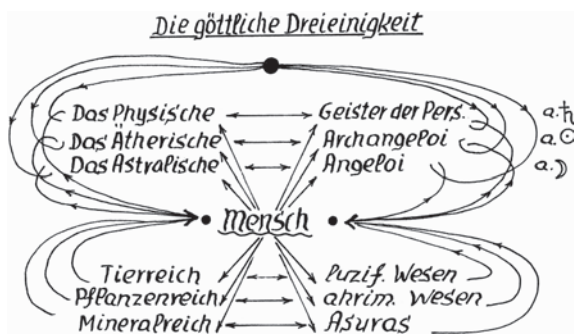


Abbildung 140

Das auf Abb. 140 Dargestellte führt uns vor Augen, dass der Mensch auch im Gegensatz von Gut und Böse den Knotenpunkt darstellt. Durch ihn hat sich das Weltenböse im Rahmen des Evolutionszyklus in der ethischen Sphäre „kondensiert“, und durch ihn kann es ins Gute umgewandelt werden. Einfach Verzicht zu üben, die Welt des Bösen zu verlassen, ist dem Menschen nicht gegeben.

Sowohl im Menschen als auch in der objektiven Weltenevolution stehen die drei Arten zurückgebliebener Wesenheiten Gott dem Geist bzw. Gott dem Sohn und

Gott dem Vater gegenüber. Dabei gilt es besonders darauf hinzuweisen, dass es auch innerhalb der Zweiten und der Ersten Hierarchie zurückgebliebene Wesen gibt, doch haben diese ihr Zurückbleiben durch einen Opferakt freiwillig auf sich genommen, um sich auf diese Weise dem Werden des Menschen *anzunähern* und unmittelbarer dazu beizutragen. So gibt es beispielsweise Geister der Bewegung, die zurückgeblieben sind, um bei der Bildung der Menschenrassen während der vergangenen Entwicklungsetappen mitzuwirken.

Die Überlieferung berichtet, Christus sei am Ostersonntag in die Antiwelt der Widersacher niedergestiegen und habe ihre unmäßige Einwirkung auf die menschlichen Seelen zurückgewiesen. Sein Abstieg wird in unseren Tagen besonders aktuell, in denen mit der Entwicklung der Bewusstseinsseele in den Menschen die asurischen Wesen zunehmend an Kraft gewinnen, die direkt das Ich des Menschen attackieren. Zusammen mit den luziferischen und den ahrimanischen Wesen sind sie bestrebt, ebenfalls eine Art von Dreieinigkeit zu bilden, in welcher sich die ahrimanischen und luziferischen Impulse, obgleich sie Antipoden darstellen, nicht gegenseitig auslöschen, wie dies von den Gesetzen der Evolution vorgesehen ist, sondern ganz im Gegenteil gegenseitig stärken. In diesem Fall wird die Stellung des Menschen in der Inkarnation ungeheuer gefährlich. Christus hat das Wirken der Asuras geschwächt, sie in eine Art latenten Zustand gebracht, doch wird die von der Apokalypse verkündete Zeit heranbrechen, wo ihrem Walten keine Schranken mehr gesetzt sein werden. Dem Menschen werden dann unvergleichlich größere Ich-Kräfte abverlangt werden, um ihnen Widerstand zu leisten. Deshalb heißt es rechtzeitig an die Stärkung des Ich denken.

Doch wie sich die künftige geistige Entwicklung der Welt und der Menschheit auch gestalten mag, der Sieg des Bösen in der Welt ist ausgeschlossen. Wie wir auf Abb. 141 sehen, spiegelt sich die Göttliche Dreifaltigkeit kraft des Wirkens des universalen Gesetzes der Symmetrie auf eine gewisse Weise in der Antiwelt wider und personifiziert sich sogar in ihr, doch so, dass dabei sich lediglich eine *Dreigliedrigkeit* bildet, und nicht eine *Dreieinigkeit*. Die Trinität ist ihrem Wesen nach viergliedrig (wovon bisweilen sogar die Hierarchen der Orthodoxen Kirche sprechen); ihre Einheit ist nicht einfach eine Idee, eine Abstraktion. Sie ist der einzige Gott des Weltalls. Er ist das Prinzip der wahren Einheit in allem, darunter auch in der Antiwelt. Christus, der am Ostersonntag in die Hölle hinabstieg, hat dort auch jene Einheit offenbart. Deshalb fehlt es dem Abgrund an seiner eigenen Einheit und an ihrer Personifizierung. Denn es gibt keinen *vierten* Widersacher (d.h. zurückgebliebenen Geist der Form, oder Elohim). Früher oder später wird sich der Abgrund erhellen und mit der Göttlichen Einheit der Welt verschmelzen.

* * *

Der Evolutionsprozess beginnt in unserem Zyklus sofort von beiden Seiten her: in der höchsten sowie in der niedrigsten Sphäre. Die Ersubstanz, ihren eigenen

Willen, bringen die Throne entsprechend der Offenbarung Gottes des Vaters als Opfer auf dem Altare der Schöpfung dar. Mit der Offenbarung der Throne tritt in der höheren Sphäre der Entwicklung der Geistesmensch (Atma) auf, mit der Absicht, irgendwann Besitz des höheren Ich des Menschen zu werden. Der Mensch selbst wird als Erscheinung des Anderseins geboren – als Element der Wärme, das transzendent vom Wärmeäther aus der höheren Sphäre gelenkt wird. Dieser Äther wird zur Beziehungsgrundlage zwischen der übersinnlichen und der sich in ihren ersten Umrissen abzeichnenden sinnlichen Welt.

Im Äon der alten Sonne ging der höchste Entwicklungsimpuls von den Geistern der Weisheit (Zweite Hierarchie) aus. Sie verliehen den menschlichen Wärmemodaden einen Ätherleib in Gestalt des Wärme- sowie der Lichtäthers, wobei sie in der Hypostase Gottes des Sohnes wirken. Der Ätherleib ist seither immanent mit dem physischen Leib verbunden. Auf den Höhen der Evolution erscheint der Lebensgeist mit der Absicht, im Äon der Venus Eigentum des höheren Ich des Menschen zu werden. Im Äon des Mondes wirken Gott der Geist und die Geister der Bewegung. Der Mensch wird mit einem Astralleib ausgestattet, und in den Höhen erscheint der Manas.

Es gilt noch zu bemerken, dass im Verlauf der ersten drei Äonen die Dritte Hierarchie der Göttlichen Wesen entsteht. Im Äon der Erde vermitteln sie das Einwirken des dreieinigen Geistes (Atma, Buddhi, Manas) auf den dreieinigen Leib des Menschen. Es entsteht eine Art geistiges Spannungsfeld, auf dem der individuelle Mensch die dreieinige Seele entwickelt (Abb. 141). Zwei neue Dreiheiten, die von oben und von unten wirken, wiederholen den Weg des Werdens der drei ersten Äonen, unterwerfen sich demselben Wirken der drei Hypostasen. Im Berührungspunkt zweier Welten, oder im Zentrum des Weltenkreuzes, tritt das höhere individuelle Ich des Menschen in Erscheinung. Die Bewegung durch die drei Seelen zu diesem Punkt (C) wird auch im zweiten Zyklus des neunten Kapitels der „Philosophie der Freiheit“ beschrieben.

Das, was wir als Abstieg der höheren Impulse der Schöpfung innerhalb dreier Grenzen, dreier Weltenkräfte, dreier Substanzen beschrieben haben, vollzog sich und vollzieht sich auf der Ebene des Seins, das höher als die räumlich-zeitlichen Beziehungen steht. Dort treten Anfang und Ende der wirkenden Impulse zusammen auf. In dieser Beziehung ist die Zukunft der Welt durch ihre Vergangenheit bedingt und umgekehrt, was man bildlich in Gestalt der siebengliedrigen Schale der Evolution ausdrücken kann. Sie besitzt ihr Gegenbild, mit dem die luziferischen und ahri-manischen Geister ihre Tätigkeit verbunden haben. Erstere appellieren stets an die Vergangenheit, zerren die Entwicklung zurück zum väterlichen Prinzip in seiner ursprünglichen Offenbarung; letztere streben immer so ungestüm wie möglich nach vorne und treiben die Entwicklung in einem unreifen Zustand überhastet in die Zu-

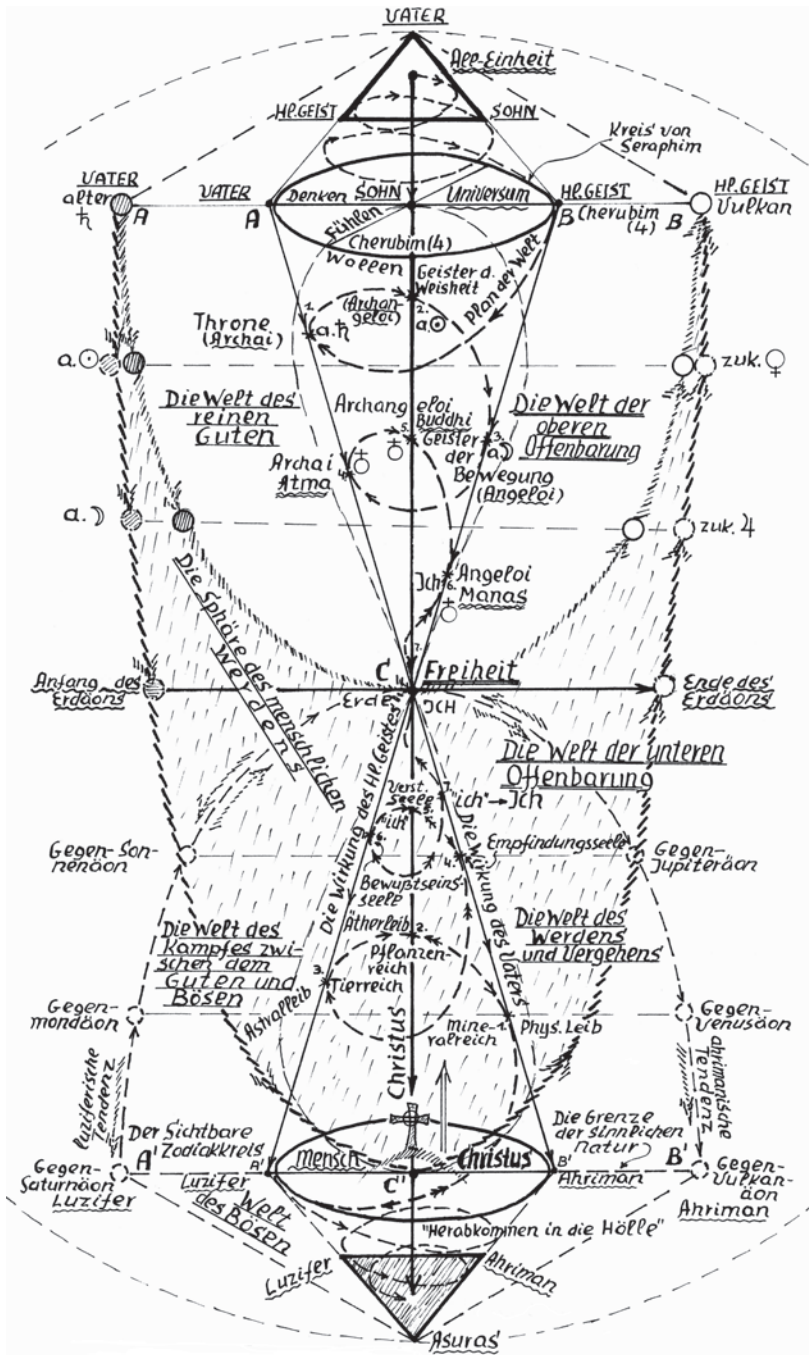


Abbildung 141. Die „Vertikale“ vom System der Natur

kunft. Der zentralen Kraft Christi widerstehen die Asuras. In gewissem Sinn haben wir es hier mit der „umgekippten“ Welt des Andersseins zu tun, einem Spiegelbild der Schale der Evolution, der Welt der Urphänomene und Archetypen. Was in der oberen Schale ein Abstieg ist, stellt in der niederen einen Aufstieg dar, und umgekehrt. Der Geist, der sich materialisiert, steigt tatsächlich nieder; erschaffene Wesen hingegen, darunter in erster Linie der Mensch, steigen dadurch empor. Doch in der zweiten Hälfte des Evolutionszyklus verändern sich die Beziehungen zwischen dem Unteren und dem Oberen grundlegend. Im Zentrum des Weltenkreuzes, im höheren Ich muss der Mensch in die obere Schale der Evolution eingehen. Tut er dies nicht, so beginnt er in der unteren Schale ins Reich der Widersacher abzusinken.

Dies ist der Plan der Entwicklung. Was in der Wirklichkeit geschieht, wo die Vorherbestimmung stark korrigiert wird, haben wir auf Abb. 141 in Form einer dritten, ihrer Art nach *zusammenfassenden Schale* dargelegt, die eine Synthese der einander polar entgegenstehenden beiden ersten Schalen darstellt. In erster Linie besitzt sie eine Bedeutung für die Evolution des Menschen. In bezug auf das Schicksal der Naturreiche in den künftigen Äonen muss diese Schale gesondert erforscht werden. In der synthetischen Schale steigt der Mensch zur Mitte des Evolutionszyklus nieder. Danach beginnt er evolutionär, jedoch in Seele und Geist, sich von der Natur befreiend, aufzusteigen. Natürlich ist er im Äon der Erde nicht in der Lage, ganz in die Sphäre der Hierarchien, des Seienden, aufzusteigen; er wird sich ihm lediglich mehr und mehr annähern und erst im Äon des Vulkan voll mit ihm verschmelzen.

Wir resümieren unsere Betrachtungen in Gestalt der Abb. 141, die dank ihrer bildlichen Form fähig ist, mehr zu enthüllen, als wir gesagt haben. Sie stellt eine Weiterentwicklung des Themas dar, mit dem wir uns im Zusammenhang mit den Abbildungen 78 und 116 befasst haben. Und sie ist das Bild der zweiten (vertikalen) Komponente des Systems der Natur.

6. Fazit

Um uns besser auf das vorzubereiten, was uns im elften sowie im zwölften Kapitel der „Philosophie der Freiheit“ erwartet, ist es unerlässlich, das Fazit der in diesem Kapitel vorgenommenen Betrachtungen zu ziehen.

Bekanntlich hat man Rudolf Steiner aufgrund einiger Sätze in der „Philosophie der Freiheit“ sogar des Materialismus bezichtigt. Der Spiritualist, der Geistesforscher, bedarf eines gewissen Mutes in der Erkenntnis, um Dinge von der Art des folgenden ehrlich und bewusst zu akzeptieren: Das Menschenleben hat „nur den Zweck und die Bestimmung, die der Mensch ihm gibt“. (GA.4, S. 186, in diesem Buch S. 786.)

Bei den Ansichten Rudolf Steiners zur Natur sind drei besonders wichtige Aspekte zu beachten. Erstens behauptet er, dass Gott die Natur verlassen habe, und es fruchtlos sei, ihn in ihr zu suchen; zweitens, dass Gott sich in die Natur ergossen

habe und ihr immanent sei; drittens hat Rudolf Steiner eine gewaltige Lehre vom geistigen Wesen der Natur entwickelt, von den sie durchdringenden und bewohnenden Geisteswesenheiten.

Wer, sich selbst gegenüber ehrlich bleibend, ein Verhältnis zur „Philosophie der Freiheit“ finden will, ist verpflichtet, die widerspruchsfreie Verbindung zwischen all diesen drei Aspekten zu begreifen. Wer dazu nicht in der Lage ist, kann höchstens hohle Lobreden auf die „Philosophie der Freiheit“ schwingen und so tun, als verstehe er sie, oder aber er wird sie dilettantisch verwerfen.

Zu Beginn des Kapitels haben wir auf den Gedanken N. Losskijs hingewiesen, dass es unmöglich sei, die Welt zu verstehen, wenn man sich an die Prinzipien einer „unorganischen“ Weltanschauung halte. Am Anfang unseres Buches haben wir die Aktualität der Systemmethode der Erkenntnis im Goetheanismus unterstrichen und später auch bewiesen. Nur wenn man die Natur als System betrachtet (das eine Vielzahl, eine *Hierarchie* von Untersystemen enthält), kann man die drei oben erwähnten Aspekte miteinander in Übereinklang bringen. Die durch das große Ganze der Natur bedingten Teile bilden eine Hierarchie von Stufen des Nieder- und Aufstiegs des Geistes des Weltalls. Jede tieferstehende Stufe besitzt ihre Gesetze als Ableitungen der Gesetze der höherstehenden Stufen. Deshalb hat die Stufe des sinnlichen Seins Gesetze zweifacher Art: *Immanente*, welche ihr Selbstsein und ihre Selbstbewegung als Ganzes bedingen, sowie *transzendente*, in denen sich ihre ehemalige *Beziehung* zu höherstehenden Stufen ausdrückt, aber auch die *Möglichkeit*, von neuem zu dieser aufzusteigen – freilich in einer neuen Qualität, in der Zukunft. Beide Arten von Gesetzen können in enger Verbindung stehen und trotzdem ganz verschieden sein. Solcher Art sind beispielsweise die Gesetze des Denkens und des Anschauens. Das Anschauen ist bereits im dialektischen Denken vorhanden, ist jedoch nicht das Bestimmende in diesem. Das anschauende Denken, das mit dem imaginativen verwandt ist, erfordert die Aufhebung des reflektierenden „ich“.

Die sieben Formzustände (Globen) bilden das System der Natur in breitem Sinne. Die heutige, sinnliche beobachtbare Form der Natur ist der mittlere, vierte Teil dieses Systems. Wie die Elemente (Reiche) dieses Teils mit dem Ganzen verbunden sind, haben wir in Tabelle 14 veranschaulicht. Diese Tabelle spiegelt nicht ihr Werden, sondern ihre *Gegebenheit* in der heutigen Etappe der Entwicklung wider. Was aber das Werden betrifft, so hat in ferner Urzeit in ihm eine direkte Einwirkung der übersinnlichen Kräfte auf das, was in der sinnlichen Welt entstand, stattgefunden. Auf welche Weise das Übersinnliche sich nach und nach vom Sinnlichen entfernt hat, kann man wiederum anhand der Tabelle 14 verfolgen, indem man diese vom Menschenreich zum Mineralreich verfolgt. Das Mineralreich ist in diesem Fall das am stärksten von Gott verlassene. Im Menschen bewahrte sich die reale transzendente Gegenwart Gottes im seelischen und geistigen Leben. Nur durch sie kann sie transzendental mit den anderen Naturreichen in Beziehung treten. Dank dem entwickelt sich das fünfte (W. Solowjew) Naturreich, und wir sagen, dass die Welterkenntnis ein für die Welt bedeutsames Faktum ist.

Dass sich Gott von der sinnlichen Welt entfernt hat, birgt für jedes Naturreich einen konkreten Sinn. So hat Er sich vom Mineralreich in dreifacher Hinsicht entfernt: Ätherisch, astral und im Ich; vom Tierreich lediglich im Ich. Deswegen spiegeln die Naturgesetze einen gewissen jedem Reich gemäßen Status quo der ehemaligen transzendenten Wirkung Gottes in ihm wider. *In diesen verschiedenen „Status quo“ ist Gott nun der Natur immanent.* Im Mineralreich tragen sie den Charakter von Gesetzen und Urphänomenen der Natur, im Pflanzen- und Tierreich jenen von Gesetzen und Typen. Die Immanenheit der göttlichen Gegenwart ist vielfacher Art. Was die Welt der Elementargeister anbelangt, und insbesondere die Gruppen-Iche der Naturreiche, so erweisen sich diese als die echtste *Realität* all dessen, was wir sinnlich in der Natur wahrnehmen. *In ihnen wurzelt im Grunde der Göttliche Status quo* und nicht in den erfundenen Atomen der Materie. Man kann natürlich von einem Unterschied zwischen der materiellen Erscheinung des Steins und jener der Blume sprechen, doch wäre es weitaus produktiver für die Naturerkenntnis, von einem Unterschied zwischen dem Wirken der Elementargeister, durch deren Sein die Erscheinung des Steins bedingt ist, und dem Wirken derer zu reden, welche die Erscheinung der Blume bedingen. Vor allem aber muss man sich vor dem Fehlschluss hüten, dass die materiell offenbarte Natur eines und die Welt der Naturgeister etwas anderes, Transzendentes sei.

Was den Menschen betrifft, so ist Gott mit ihm im Ich ins sinnliche Sein niedergestiegen und deshalb in ihm, wenn man sich so ausdrücken darf, nichts Konstantes geworden. Der transzendente Gott ist im menschlichen Ich immanent und dynamisch vorhanden. Doch dies ist das Höhere Ich. Die Grundlage des Heranreifens des Menschen zum freien Geist besteht darin, dass er mit dem Immanentismus seiner Persönlichkeit, seines niedrigeren „ich“, ins Transzendente eingeht und in ihm bleibt. Die restliche Welt der Natur bewegt sich wie ein sich selbst aufziehender Mechanismus. Doch ist dies natürlich kein Perpetuum mobile. Vergessen wir nicht, dass das Wesen des Systems in seiner *Übersummativität* liegt. Das Geschaffene – fürchten wir uns nicht, es so auszudrücken – zwingt das Göttliche dazu, eine gewisse Zeit lang die Zyklen der Metamorphosen zu reproduzieren, so wie sie einst von den Hierarchien geschaffen wurden und seitdem durch die Gruppen-Iche unterstützt werden. Nun drückt diese *sich selbst reproduzierende Wechselbeziehung der Hierarchien, der Gruppen-Iche (Seelen), der Elementargeister der Natur, der Elemente, Ätherarten, Prozesse, die ja als miteinander verbundenes Ganzes besteht, außerhalb dessen Grenzen auf der Welt nichts weiter existiert, gerade die Immanenz Gottes in der Welt aus.* Würde sich Gott auf dieser Etappe gewissermaßen „von oben“ in den Prozess des Seins einmischen und dessen Gesetze im Widerspruch zu der Art, auf die sie gebildet wurden, verändern wollen, so geriete Er mit einer solchen *transzendentalen* Handlung in Widerspruch zu Sich Selbst.

Doch kann die Welt denn ewig so existieren, wie sie heute ist? Sie entwickelt beständig ihre höheren Zustände. Daran sind jedoch alle ihre Wechselbeziehungen beteiligt. Wo befindet sich der Erstauslöser dieser Veränderungen? In Gott Selbst,

welcher der Natur immanent ist. Die Elemente (Formen) der Welt, die auf dem Wege der Metamorphose der Formen Sein ansammeln, „erschöpfen“ sich allmählich, und es wächst das Sein des rein Ideellen – jenes der Gesetze, der Verbindungen zwischen den Elementen. Sie beginnen sich von den Phänomenen zu befreien und eine von diesen unabhängige Existenz zu führen. Dieser Prozess kulminiert im denkenden Bewusstsein des Menschen, wenn dieses sich aufhebt und nichtsdestoweniger als reine Aktualität weiterbesteht. *Der Vorgang, wodurch diese letztere in immanente Beziehung mit Gott gebracht wird, verläuft nach dem Prinzip: „Nicht ich, sondern Christus in mir.“* Dies ist der Quell des Weltenfortschritts.

Die immanenten Naturgesetze werden auch weiterhin eine Evolution der Arten bewirken. Doch diese Evolution ist in sich selbst geschlossen. In ihr können neben den existierenden Arten auch andere erscheinen, so wie man im Denken bis zur Unendlichkeit neue Ideen erzeugen kann – es wird lediglich ihre Zahl anwachsen. Anders verhält es sich mit dem selbstbewussten Ich des Menschen, das auf die Erkenntnis der Gesetze der Natur sowie des Denkens ausgerichtet ist. Es wird in der Welt zum systembildenden Prinzip und folglich zu ihrem Beweger. Damit diese seine Eigenschaft grenzenlos werden kann, muss Gott in ihm aufleben, und mit Ihm müssen die Gesetze des fünften Naturreiches eine beherrschende Position erobern: die Gesetze der Liebe, der Schönheit, der Wahrheit, des Guten, der Freiheit. Durch diese Gesetze wird die Welt auf ihren höheren Zustand hin bewegt.

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 11. (4). Weltzweck und Lebenszweck (Bestimmung des Menschen)

Das elfte Kapitel spielt im zweiten Teil der „Philosophie der Freiheit“ dieselbe Rolle wie das vierte im ersten. Es bildet das Übergangsglied von den ersten drei Kapiteln zu den drei letzten. Anhand des elften Kapitels lassen sich all jene symmetrischen Konstruktionen wiederholen, die wir bei der Erforschung von Kapitel 4 erhalten haben.

Warum es in ihm nicht sieben Zyklen gibt, sondern bloß einen, lässt sich unschwer begreifen. Im ersten Teil musste der Leser zahlreiche Denkübungen absolvieren, um vom dialektischen Denken zum anschauenden aufsteigen zu lernen. Dort erfolgte *in Theorie und Praxis der Aufbau des anschauenden Denkens*. Im zweiten Teil beruht *alles* auf dem Prinzip des Anschauens. Um die erforderlichen *strukturellen Wechselbeziehungen* verwirklichen zu können, reicht im mittleren Kapitel anstelle von sieben Zyklen ein System aus sieben *Elementen*.

Wie in Kapitel 4 ist auch in Kapitel 11 sein mittleres, viertes Element besonders interessant. Es erweist sich als *Zentrum* des ganzen zweiten Teiles und ist im Anschauen, im „Erkennen auf einen Schlag“ dessen *Anfang*. Um dies zu begreifen, muss man sich den großen Sinn-Zusammenhängen in der Struktur der gesamten „Philosophie der Freiheit“ zuwenden. In Kapitel 9 wurde uns gezeigt, dass Freiheit und Sittlichkeit aufs engste miteinander verknüpft sind: Das freie Motiv (Triebfeder) ist eine sittliche Intuition. Am Anfang von Kapitel 1 wurde der Ausspruch von D. F. Strauss wiedergegeben, dass „die sittliche Wertbestimmung der menschlichen Handlungen und Gesinnungen“ nicht von unserer Meinung zur Freiheit der Wahl abhängt, die, so postuliert er, nicht existiert. Wir haben es hier mit zwei grundsätzlich verschiedenen Positionen zu tun, von denen auch Hammerling die zweite einnimmt. Drei Faktoren sind bei diesem Gegensatz miteinander verflochten: Die Willensfreiheit, die Sittlichkeit und die Zielsetzung. Von ihrer Interpretation hängt die Erkenntnis dessen ab, was die Bestimmung des Menschen sowie das Ziel, der Sinn und der Wert seines Lebens sind. Diese Fragen sind kapitaler und ursprünglicher Natur; um ihrer Lösung willen ist die „Philosophie der Freiheit“ denn auch geschrieben worden. Und sie lassen sich nicht auf rein theoretischem Wege lösen; hier gilt es die „Wirklichkeit der Freiheit“ zu zeigen. Was jedoch dieser am elementarsten und unmittelbarsten entgegensteht, drückt gerade Hammerling aus.

Im ersten Teil, wo es die „Wissenschaft der Freiheit“ entwickeln hieß, figurierte, wie wir uns erinnern, als ursprüngliches Element die im Element 4 des Zyklus IV von Kapitel 4 gegebene Beschreibung dessen, wie die Wahrnehmungen mit ihrem zunehmenden Komplizierter-Werden das Bild der Welt beeinflussen, welches der Mensch ausarbeitet. Aus diesem Samenkorn erwuchs dort eine der fundamentalen

Ideen des Buchs: jene von der Eigenart der Wahrnehmung des Denkens, vom Werden des Denkens zum Objekt der Wahrnehmung. Im zweiten Teil wurden wir zum *Erleben* des intuitiven Charakters der ideellen Wahrnehmungen gebracht, womit die Freiheit des Geistes und folglich die dem Menschen eigene freie Zielsetzung verbunden sind.

Ist der Mensch fähig, sich primäre, selbstbedingte Ziele zu setzen? – Mit dieser Frage *beginnt* der zweite Teil der „Philosophie der Freiheit“, wenn wir seine Struktur rein anschauend, „sphärisch“ erleben. Die „Strahlen“ seiner Lösung dringen in beide Richtungen vor: bis hin zum Beginn des *ersten Kapitels* sowie zum Schluss des *dritten Teils*, in dem „Die Konsequenzen des Monismus“ dargelegt werden. Beginnen wir darum mit dem vierten Element, mit der Erkenntnis der Position des „kämpferischen“ naiven Realismus.

Element 4

1. Die Anhänger des Zweckbegriffes glauben mit demselben zugleich alle Ordnung und Einheitlichkeit der Welt preisgeben zu müssen. Man höre zum Beispiel *Robert Hamerling* (Atomistik des Willens, 11. Band, S. 201): «So lange es *Triebe* in der Natur gibt, ist es Torheit, *Zwecke* in derselben zu leugnen.

Wie die Gestaltung eines *Gliedes* des menschlichen Körpers nicht bestimmt und bedingt ist durch eine in der Luft schwebende *Idee* dieses Gliedes, sondern durch den Zusammenhang mit dem größeren Ganzen, dem Körper, welchem das Glied angehört, so ist die Gestaltung jedes Naturwesens, sei es Pflanze, Tier, Mensch, nicht bestimmt und bedingt durch eine in der Luft schwebende *Idee* desselben, sondern durch das Formprinzip des größeren, sich zweckmäßig auslebenden und ausgestaltenden Ganzen der Natur. Und Seite 191 desselben Bandes: «Die Zwecktheorie behauptet nur, dass *trotz* der tausend Unbequemlichkeiten und Qualen dieses kreatürlichen Lebens eine hohe Zweck- und Planmäßigkeit unverkennbar in den Gebilden und in den Entwicklungen der Natur vorhanden ist – eine Plan- und Zweckmäßigkeit jedoch, welche sich nur innerhalb der Naturgesetze verwirklicht, und welche nicht auf eine Schlaraffenwelt abzielen kann, in welcher dem Leben kein Tod, dem Werden kein Vergehen mit allen mehr oder weniger unerfreulichen, aber schlechterdings unvermeidlichen Mittelstufen gegenüberstände.

Wenn die Gegner des Zweckbegriffs ein mühsam zusammengebrachtes Kehrlichhäufchen von halben oder ganzen, vermeintlichen oder wirklichen Unzweckmäßigkeiten einer Welt von Wundern der Zweckmäßigkeit, wie sie die Natur in allen Bereichen aufweist, entgegenstellen, so finde ich das ebenso drollig.»

Dass dieser Anfang danach konsequent bis zum Ende des Kapitels entwickelt wird, bedarf keines Beweises. Doch eine konsequente logische Verbindung der Gedankenformen findet auch im Fall der Bewegung von der Mitte des Kapitels zu seinem Anfang statt:

Element 4: Die Beobachtung der Welt beweist unwiderleglich ihre Durchdringung mit Zweckmäßigkeit;

Element 3: (Doch) der Zweck ist ein Begriff, und Ideen hat nur der Mensch;

Element 2: (Nur) das naive Bewusstsein versucht das Wahrgenommene dorthin zu übertragen, wo nur das Ideelle anerkannt werden kann;

Element 1: Folglich ist lediglich in den menschlichen Handlungen der Begriff des Ziels rechtmäßig vorhanden.

Bei dieser umgekehrten Bewegung des Gedankens gelangen wir zur Synthese im Element 1, welches dann die Stelle des vierten Elementes einnimmt und folglich das Objekt des Anschauens darstellt. Dies ist die ontologische Bewegung des Gedankens. Ihr Ergebnis ist etwas Offensichtliches. Ein solcher Denkprozess kann nicht formell werden.

Vom Zentrum des Kapitels 11 als Anfang des zweiten Teils ausgehend, kann man dessen Sinnzusammenhänge weiter verfolgen, bis zu seinem Anfang und Ende (Abb. 142):

In Kapitel 8 ging es um die Philosophie der Gefühle (die Mystik), deren Anhänger das *erleben* wollen, was es zu *wissen* gilt. Auch die Philosophie des Willens gibt sich nicht mit der gedanklichen Durchdringung der Welt zufrieden. Beide Anschauungen wurzeln in einem fehlerhaften Verständnis der Zweckmäßigkeit. Dies führt zur Unfähigkeit, den Dualismus des Gattungsmäßigen und des Individuellen zu überwinden (das Thema von Kapitel 14). Die Zielsetzung als gattungsmäßiges Prinzip schließt das Recht des Menschen auf Individualisierung usw. aus. Einer anderen Art und ebenfalls ganzheitliche Konzeptionen stellen auch andere, nach dem Prinzip der Symmetrie gebildete Ketten der Gedankenformen des zweiten Teils dar.

Man kann die umgekehrte Reihenfolge der logischen Entwicklung der Gedanken verfolgen, indem man sich von der Mitte des Kapitels 11 zu Kapitel 8 bewegt und lediglich den wesentlichen Kern des Inhalts der Kapitel berücksichtigt. Dann gelangen wir vom Gedanken, dass für eine zweckgemäße Tätigkeit ein Umweg über die Bildung der Vorstellung erforderlich ist, in Kapitel 10 zum Gedanken, dass die Zielsetzung im Menschen teilweise durch eine in Bezug auf sein Ich äußere Welt bedingt und teilweise frei ist. In Kapitel 9 werden wir verfolgen, was bei Vorhandensein eines Ziels im Prozess der Bewegung des Willensimpulses zwischen den beiden Grundlagen der dreigliedrigen Seele geschieht. In der Sphäre der sittlichen Intuitionen schreiten wir auf eine Zielsetzung zu, die durch nichts außerhalb unseres Ich Stehendes bedingt ist.

Etwas früher haben wir, indem wir uns in der umgekehrten Richtung bewegten, die Polemik mit den Gegnern der Freiheit verfolgt, welche im Grunde den Begriff

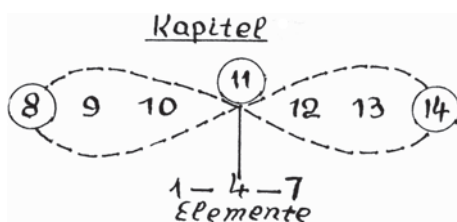


Abbildung 142

des Ziels in den menschlichen Handlungen lediglich absolutisieren. Diese umgekehrte Betrachtung kommt in Kapitel 8 zu Ende, wo die Frage erörtert wird (und das ist die gegenüber der „Philosophie der Freiheit“ „äußere“ Welt), warum die Menschen so hartnäckig zum Dualismus von naivem und metaphysischem Realismus, zur Annahme außerweltlicher Ziele des Seins, d.h. faktisch zur ewigen Unfreiheit tendieren.

Wenden wir uns jedoch der regulären Reihenfolge der Entwicklung des Gedankens in Kapitel 11 zu. Dessen These ist aus der Position einer monistischen Beurteilung der Beziehungen formuliert, durch welche Begriff und Wahrnehmung miteinander verknüpft sind. *Hier wirken methodologische Prinzipien*, die früher begründet wurden und nun in die Sphäre einer neuen Problematik eintreten. Das Element der These ist groß und unzweifelhaft siebengliedrig strukturiert. Indem man seine Struktur erlebt, kann man das Entstehen der Idee, ihre Entwicklung und Vollendung sehr gut empfinden und so den Anfang der Antithese unfehlbar finden.

ELEMENT 1

Unter den mannigfaltigen Strömungen in dem geistigen Leben der Menschheit ist eine zu verfolgen, die man nennen kann die Überwindung des Zweckbegriffes auf Gebieten, in die er nicht gehört. ‡ Die *Zweckmäßigkeit* ist eine bestimmte Art in der Abfolge von Erscheinungen. Wahrhaft wirklich ist die Zweckmäßigkeit nur dann, wenn im Gegensatz zu dem Verhältnis von Ursache und Wirkung, wo das vorhergehende Ereignis ein späteres bestimmt, umgekehrt das folgende Ereignis bestimmend auf das frühere einwirkt. Dies liegt zunächst nur bei menschlichen Handlungen vor. Der Mensch vollbringt eine Handlung, die er sich *vorher* vorstellt, und lässt sich von dieser Vorstellung zur Handlung bestimmen. Das Spätere, die Handlung, wirkt mit Hilfe der Vorstellung auf das Frühere, den handelnden Menschen. Dieser Umweg durch das Vorstellen ist aber zum zweckmäßigen Zusammenhange durchaus notwendig. (1.-2.) (3.)

In dem Prozesse, der in Ursache und Wirkung zerfällt, ist zu unterscheiden die Wahrnehmung von dem Begriff. Die Wahrnehmung der Ursache geht der Wahrnehmung der Wirkung vorher; Ursache und Wirkung bleiben in unserem Bewusstsein einfach nebeneinander bestehen, wenn wir sie nicht durch ihre entsprechenden Begriffe miteinander verbinden könnten. Die Wahrnehmung der Wirkung kann stets nur auf die Wahrnehmung der Ursache folgen. Wenn die Wirkung einen realen Einfluss auf die Ursache haben soll, so kann dies nur durch den begrifflichen Faktor sein. Denn der Wahrnehmungsfaktor der Wirkung ist vor dem der Ursache einfach gar nicht vorhanden. Wer behauptet, die Blüte sei der Zweck der Wurzel, das heißt, die erstere habe auf die letztere einen Einfluss, der kann das nur von dem Faktor an der Blüte behaupten, den er durch sein Denken an derselben konstatiert. Der Wahrnehmungsfaktor der Blüte hat zur Zeit der Entstehungszeit der Wurzel noch kein Dasein. ‡ Zum zweckmäßigen Zusammenhange ist aber nicht bloß der ideelle, gesetzmäßige (4.) (5.)

Zusammenhang des Späteren mit dem Früheren notwendig, sondern der Begriff (das Gesetz) der Wirkung muss real, durch einen wahrnehmbaren Prozess die Ursache beeinflussen. ‡ Einen wahrnehmbaren Einfluss von einem Begriff auf etwas anderes können wir aber nur bei den menschlichen Handlungen beobachten. ‡ Hier ist also der Zweckbegriff allein anwendbar. (6.) (7.)

In der Antithese wird dem „naiven Bewusstsein“ mit seinem Anspruch auf den Absolutismus der Anschauung das Wort erteilt.

ELEMENT 2

Das naive Bewusstsein, das nur das Wahrnehmbare gelten lässt, sucht – wie wir wiederholt bemerkt – auch dorthin Wahrnehmbares zu versetzen, wo nur Ideelles zu erkennen ist. In dem wahrnehmbaren Geschehen sucht es wahrnehmbare Zusammenhänge oder, wenn es solche nicht findet, *träumt* es sie hinein. Der im subjektiven Handeln geltende Zweckbegriff ist ein geeignetes Element für solche erträumte Zusammenhänge. Der naive Mensch weiß, wie er ein Geschehen zustandebringt und folgert daraus, dass es die Natur ebenso machen wird. In den rein ideellen Naturzusammenhängen sieht er nicht nur unsichtbare Kräfte, sondern auch unwahrnehmbare reale Zwecke. Der Mensch macht seine Werkzeuge zweckmäßig; nach demselben Rezept lässt der naive Realist den Schöpfer die Organismen bauen. Nur ganz allmählich verschwindet dieser falsche Zweckbegriff aus den Wissenschaften. In der Philosophie treibt er auch heute noch ziemlich arg sein Unwesen. Da wird gefragt nach dem außerweltlichen Zweck der Welt, nach der außermenschlichen Bestimmung (folglich auch dem Zweck) des Menschen und so weiter.

Es wäre verfrüht, in der These bereits zu erklären, unsere Position hinsichtlich des Wesens der Zielsetzung sei monistischer Natur. Doch jetzt, wo die Antithese ihren unzweideutig dualistischen Charakter offenbart hat, veranlasst uns die Synthese notwendigerweise dazu, uns dem Monismus hinzuwenden.

ELEMENT 3

Der Monismus weist den Zweckbegriff auf allen Gebieten mit alleiniger Ausnahme des menschlichen Handelns zurück. Er sucht nach Naturgesetzen, aber nicht nach Naturzwecken. *Naturzwecke* sind willkürliche Annahmen wie die unwahrnehmbaren Kräfte (S. 569 f.). Aber auch Lebenszwecke, die der Mensch sich nicht selbst setzt, sind vom Standpunkte des Monismus unberechtigte Annahmen. Zweckvoll ist nur dasjenige, was der Mensch erst dazu gemacht hat, denn nur durch Verwirklichung einer Idee entsteht Zweckmäßiges. Wirksam im realistischen Sinne wird die Idee aber nur im Menschen. Deshalb hat das Menschenleben nur den Zweck und die Bestimmung, die der Mensch ihm gibt. Auf die Frage: was hat der Mensch für eine Aufgabe im Leben? kann der Monismus nur antworten: die, die er sich selbst setzt. Meine

Sendung in der Welt ist keine vorherbestimmte, sondern sie ist jeweilig die, die ich mir erwähle. Ich trete nicht mit gebundener Marschroute meinen Lebensweg an.

Ideen werden zweckmäßig nur durch Menschen verwirklicht. Es ist also unstatthaft, von der Verkörperung von Ideen durch die Geschichte zu sprechen. Alle solche Wendungen wie: «die Geschichte ist die Entwicklung der Menschen zur Freiheit», oder die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung und so weiter sind von monistischen Gesichtspunkten aus unhaltbar.

Element 5 ergibt sich dermaßen unmittelbar aus dem Anschauen der Ansichten Hammerlings, dass wir uns hier einen Kommentar dazu schenken können. „Die Richtigstellung des Ausdruckes“ bedeutet im Grunde die Veränderung der Sicht auf die Rolle der Wahrnehmung sowie des Denkens in der Frage nach der Zweckmäßigkeit.

ELEMENT 5

Was wird hier Zweckmäßigkeit genannt? Ein Zusammenstimmen von Wahrnehmungen zu einem Ganzen. Da aber allen Wahrnehmungen Gesetze (Ideen) zugrunde liegen, die wir durch unser Denken finden, so ist das planmäßige Zusammenstimmen der Glieder eines Wahrnehmungsganzen eben das ideelle Zusammenstimmen der in diesem Wahrnehmungsganzen enthaltenen Glieder eines Ideenganzen. Wenn gesagt wird, das Tier oder der Mensch sei nicht bestimmt durch eine in der *Luft schwebende Idee*, so ist das schief ausgedrückt, und die verurteilte Ansicht verliert bei der Richtigstellung des Ausdruckes von selbst den absurden Charakter.

Im Element der Individualisierung wird die Frage nach der Zielsetzung ähnlich betrachtet wie in Kapitel 1 die Frage nach der Freiheit des Willens (langes Zitat aus einem Brief Spinozas etc.). Und hier haben wir es mit in einer Wechselbeziehung stehenden Dingen zu tun: Die Verneinung der Freiheit, der eine fehlende Unterscheidung zwischen blindem und bewusstem Motiv zugrunde liegt, und die Behauptung, in der Natur gebe es Ziele. Und umgekehrt: Das bewusste Motiv vom unbewussten unterscheiden, bedeutet den Unterschied zwischen dem Wirken der Ursache in der Natur und im Menschen verstehen.

ELEMENT 6

Das Tier ist allerdings nicht durch eine in der Luft schwebende Idee, wohl aber durch eine ihm eingeborene und seine gesetzmäßige Wesenheit ausmachende Idee bestimmt. Gerade weil die Idee nicht außer dem Dinge ist, sondern in demselben als dessen Wesen wirkt, kann nicht von Zweckmäßigkeit gesprochen werden. Gerade derjenige, der leugnet, dass das Naturwesen von außen bestimmt ist (ob durch eine in der Luft schwebende Idee oder eine *außerhalb* des Geschöpfes im Geiste eines Weltschöpfers existierende ist in

dieser Beziehung ganz gleichgültig), muss zugeben, dass dieses Wesen nicht zweckmäßig und planvoll von außen, sondern ursächlich und gesetzmäßig von innen bestimmt wird. Eine Maschine gestalte ich dann zweckmäßig, wenn ich die Teile in einen Zusammenhang bringe, den sie von Natur aus nicht haben. Das Zweckmäßige der Einrichtung besteht dann darin, dass ich die Wirkungsweise der Maschine als deren Idee ihr zugrunde gelegt habe. Die Maschine ist dadurch ein Wahrnehmungsobjekt mit entsprechender Idee geworden. Solche Wesen sind auch die Naturwesen. Wer ein Ding deshalb zweckmäßig nennt, weil es gesetzmäßig gebildet ist, der mag die Naturwesen eben auch mit dieser Bezeichnung belegen. Nur darf diese Gesetzmäßigkeit nicht mit jener des subjektiven menschlichen Handelns verwechselt werden. Zum Zweck ist eben durchaus notwendig, dass die wirkende Ursache ein Begriff ist, und zwar der der Wirkung. In der Natur sind aber nirgends Begriffe als Ursachen nachzuweisen; der Begriff erweist sich stets nur als der ideelle Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Ursachen sind in der Natur nur in Form von Wahrnehmungen vorhanden.

Wir wissen, welche Rolle in der menschlichen Tätigkeit das Denken spielt. Im ihm kehrt das Weltdenken, das die Natur geschaffen und sich in Gestalt ihrer Gesetze mit ihr identifiziert hat, wieder zu sich selbst zurück. Deshalb können im denkenden Bewusstsein die Motive der Tätigkeit mit freier, ursprünglicher Zielsetzung entstehen. Das Urphänomen des Menschen, d.h. sein wirkliches Wesen, steigt in Akten freier und sittlicher Bestimmung der Lebensziele in ihn nieder. Dies heißt, dass der Mensch als Ich-Wesen ganz in die irdische Inkarnation herabsteigt, worin sich auch deren Sinn erschöpft, und die Aufgabe nun darin besteht, zum Geist emporzusteigen, sich vom physischen Plan zu befreien. Bis zu diesem Augenblick verbinden und verflechten sich die Aufgaben der Inkarnation und der Befreiung von ihr auf komplizierte Weise im Erdenleben des Menschen.

ELEMENT 7

Der Dualismus kann von Welt- und Naturzwecken reden. Wo für unsere Wahrnehmung eine gesetzmäßige Verknüpfung von Ursache und Wirkung sich äußert, da kann der Dualist annehmen, dass wir nur den Abklatsch eines Zusammenhanges sehen, in dem das absolute Weltwesen seine Zwecke verwirklichte. Für den Monismus entfällt mit dem absoluten nicht erlebbaren, sondern nur hypothetisch erschlossenen Weltwesen auch der Grund zur Annahme von Welt- und Naturzwecken.

Es gilt noch zu bemerken, dass die zweite Hälfte von Kapitel 11 seinem Stil nach an den Zyklus III von Kapitel 9 gemahnt – sie ist existentiell polemisch; in ihr wird der Versuch unternommen, dem Leser zu helfen, sich selbst zu metamorphosieren, sich als freien Geist zu erleben. So wird in der Praxis offenbart, dass das Subjekt der Erkenntnis Bestandteil der Methodologie der Anthroposophie ist.

Der allgemeine Charakter des Kapitels als vierte Stufe des Denkzyklus drückt sich auch in seinem Inhalt aus. Eine Zielsetzung, die dem höheren Ich entspringt, wird aus dem Anschauen geboren, das *aufgehobene Vorstellung* ist.

Ein kleiner Zusatz zum Kapitel verfolgt das Ziel, auf die Verbindung der „Philosophie der Freiheit“ mit dem allgemeinen Gehalt der Anthroposophie, mit der Esoterik aufzuzeigen.

Zusatz zur Ausgabe von 1918

- 1.-2. Man wird bei vorurteilslosem Durchdenken des hier Ausgeführten nicht zu der Ansicht kommen können, dass der Verfasser dieser Darstellung mit seiner Ablehnung des Zweckbegriffs für außermenschliche Tatsachen auf dem Boden derjenigen Denker stand, die durch das Verwerfen dieses Begriffes sich die Möglichkeit schaffen, alles außerhalb des Menschenhandelns liegende – und dann dieses selbst – als *nur* natürliches Geschehen aufzufassen.
3. Davor sollte schon der Umstand schützen, dass in diesem Buche der Denkvor- gang als ein rein geistiger dargestellt wird.
4. Wenn hier auch für die *geistige*, außerhalb des menschlichen Handelns liegende Welt der Zweckgedanke abgelehnt wird,
5. so geschieht es, weil in dieser Welt ein *höheres* als der Zweck, der sich im Menschentum verwirklicht, zur Offenbarung kommt.
6. Und wenn von einer nach dem Muster der menschlichen Zweckmäßigkeit gedachten zweckmäßigen Bestimmung des Menschengeschlechtes als von einem irrigen Gedanken gesprochen ist, so ist gemeint, dass der Einzelmensch sich Zwecke setzt, aus diesen setzt sich das Ergebnis der Gesamtwirksamkeit der Menschheit zusammen.
7. Dieses Ergebnis ist dann ein *höheres* als seine Glieder, die Menschenzwecke.

XIV Die höhere, geistige Welt der Natur

1. Die vier Erzengel im Jahreszyklus

Nicht nur physisch, sondern in gewissem Grade auch geistig ist der Mensch ein Produkt der Natur. Doch ist auch sie Geist. Jener Geist, der die Natur erzeugt hat – der ursprüngliche Geist –, hat auch ihre Krönung erschaffen: den denkenden Geist des Menschen.

Der Weltgeist in sich, der zum Weltgeist für sich geworden ist, hat die Natur geschaffen. In ihr wird er durch das menschliche Bewusstsein abermals zum Geist in sich. Dies ist das Prinzip der irdischen Evolution, wo eine totale Verinnerlichung der Natur durch den organisch denkenden Geist des Menschen vollzogen (oder begonnen) wird. Deshalb besteht die Pflicht des Menschen darin, seine Verbindung mit der Natur zu vertiefen und deren Stufen in umgekehrter Richtung zu durchlaufen zu beginnen, jedoch diesmal bewusst. Die Natur des begrifflich denkenden Bewusstseins muss sich mit der Natur für sich vereinigen, d.h. mit dem Leben der Natur. So wird der Mensch ein Verhältnis zur Zukunft der Welt finden.

Den ersten Schritt auf dem bewusst gewordenen Wege zum *Leben* der Natur muss der Mensch dadurch tun, dass er ihren Jahreszyklus miterlebt. Aus diesem hat sich nämlich das menschliche Selbstbewusstsein herauskristallisiert: aus der Jahresrhythmik des Lebens der Erde und ihrer kosmischen Umgebung. *Das Werden der Jahreszyklen der Natur war Ausdruck der Bewegung des Weltengeistes auf den Weltenimmanentismus zu. Zum Verständnis dieser Tatsache mahnen sämtliche wahrhaft religiösen Feste des Jahres.* In ihrer „Wiege“ wurde der individuelle denkende Geist des Menschen genährt. Bis zum heutigen Tage birgt er in sich die Erinnerung daran; in seiner ganzen Struktur schwingt er auch weiterhin mit dem Jahresrhythmus in dessen geistigem Wesenskern mit, der das rein natürliche Prinzip durchleuchtet und vergeistigt. Der Weg des Geistes ins Übersinnliche verläuft durch das „Tor der Form“, und in diesem Fall vereinigt sich die Naturkunde mit der Religion, indem sie die Begriffe des Übersinnlichen in sich aufnimmt.

Was bedeutet es für den Menschen, fragt Rudolf Steiner, einen individuellen Geist zu besitzen? Der pantheistische Geist, von dem die Philosophen sprechen, wird für den Menschen für immer mit dem Verstand begreifbarer Geist bleiben, auf dessen Existenz kein Widerhall in der Seele entsteht. Nur der Geist, der sich uns in allen konkreten Einzelheiten des Lebens eröffnet, der uns wahrhaftigen Trost und Freude bringt, „der lebendige Geist, der in der Natur zu uns spricht“; nur er ist imstande, unsere Seele zu erfüllen und zu erheben. (GA.223, 1.10.1923.)

Die Seele wurde aus der Welt der Sterne geboren. Deshalb haben sich „aus den Sternen herunter... die Menschen die Kräfte geholt, Feste zu begründen, die innerliche menschliche Gültigkeit haben“. (Ebenda, 1.4.1923.) Die höchste dieser Kräfte gab sich in der Menschwerdung Gottes Selbst zu erkennen, die sich *in strenger*

Übereinstimmung mit dem Gang der Natur vollzog, der das Individuelle im Menschen erzeugt. Christus „erfüllte“ die Gesetze des Geistes der Natur und verlieh ihnen eine neue Wirkungsrichtung, indem er den spirituell denkenden Menschen über den Naturgang erhob. Von jener Zeit an dienen die von den Sternen aus begründeten Feste – eine Gabe der göttlichen Welt an die Erde – dem Menschen als Erinnerung daran, dass er das frühere göttliche Wirken nun allmählich auf sich nehmen und es in Übereinklang mit dem Sein der Natur außerhalb und innerhalb seiner selbst vollbringen muss. Für alle Hauptfeste des Jahres erweist sich laut Rudolf Steiner das Gebot Christi entscheidend: „Das tut zu meinem Gedächtnis“ (Lukas 22, 19). Gemeint ist natürlich nicht das historische Gedächtnis, sondern jenes, von dem es in der anthroposophischen Grundstein-Meditation heißt:

„Übe Geist-Erinnern
In Seelentiefen,
Wo in waltendem
Weltenschöpfer-Sein
Das eigene Ich
Im Gottes-Ich
Erweset;
Und du wirst wahrhaft leben
Im Menschen-Welten-Wesen.“

Das „eigene Ich“ des Menschen war und bleibt im „Gottes-Ich“, doch um dessen bewusst zu werden, musste der Mensch den Gegensatz zwischen seinem kleinen „ich“ und der Welt, der Natur erleben. Diese Natur „haben die Götter aus sich heraus als ihren Spiegel in die Welt hineingestellt...“ (Ebenda, 27.9.1923.) (Vgl. Abb. 141.) Der „Spiegel der Natur“ im Menschen ist das höhere Nervensystem. Es ist das Instrument der Widerspiegelung. Deshalb wiederholt unser „ich“, das sich in diesem „Spiegel“ betrachtet, die Tätigkeit des göttlichen Ich in seiner Beziehung zur Natur. Doch drängt sich in diesem Fall ganz natürlich die Frage auf: Wie kann man in der Naturerkenntnis zur Geisterkenntnis gelangen? Bei der Antwort auf diese Frage muss man mit dem Studium der Rhythmen beginnen. Das ganze Sein der Natur und des Menschen ist den Gesetzen des Rhythmus unterworfen. Rhythmisch vollziehen sich der Atem und der Blutkreislauf, der Wechsel von Wach- und Schlafzustand etc. All diese Prozesse spielen sich auch im Leben der Erde ab. Ihr Atem ist so tief, dass er den Tod und die Wiedergeburt des Pflanzenreichs hervorruft und bei einem Teil der Tierwelt bewirkt, dass er in den Winterschlaf fällt und daraus wieder erwacht.

Mit seinem natürlichen organischen Wesen hat sich der Mensch in erheblichem Maße vom Rhythmus des Naturlebens emanzipiert, doch übt dieser auch weiterhin einen starken Einfluss auf den feinen Atem des Lebens der menschlichen Wahrnehmungen und Gedanken aus.

Wir haben schon früher davon gesprochen, dass die Seele der Erde zusammen mit den Scharen der Elementargeister im Frühling in die himmlischen Höhen empor schwebt, wobei sie die Pflanzen aus der Erde mit sich „herauszieht“, im Herbst aber zurückkehrt. Der gewöhnliche Mensch ignoriert in seinem Selbstbewusstsein diesen Rhythmus und wird deshalb im Unterbewusstsein von ihm unterworfen. Anderenfalls erlebt er ihn mit, opfert dabei jedoch sein Selbstbewusstsein. Sowohl das eine als auch das andere ist für den Menschen schädlich. Den Naturrhythmus muss man miterleben, indem man sich auf den Rhythmus seines eigenen Geistes stützt. Dann werden wir, wenn wir beispielsweise im Herbst mit der Natur „sterben“, eine erhöhte Wachheit des Geistes erleben; im Frühling, mit ihr „sprießend“, ein Anwachsen des anschauenden Denkens erleben. Indem wir lernen, in siebengliedrigen Zyklen zu denken, tun wir nichts anderes, als das Leben der Natur zu imitieren, doch die geistige „Organik“ dieses Prozesses muss zur echten Nahrung für unseren Geist werden, und dabei kann uns „die geistige Nahrung“, die durch den Naturzyklus beschafft wird, Hilfe leisten. Dieser Aufgabe dienen denn auch die großen Jahresfeste.

Die rhythmische Jahresbewegung der irdischen Aura erfolgt in zwei Richtungen – nach Norden und nach Süden. Zwischen ihren Extrempositionen bilden sich zwei Zwischenpositionen. Deshalb enthält der Jahreszyklus vier Teile (Abb. 143).

Der Mensch ist dieser Vierteiligkeit durchaus nicht mit einem Schlage bewusst geworden. Es gab eine Zeit, wo man, beispielsweise in Indien, lediglich drei Jahreszeiten erlebte: Die heiße (April bis Juli), die feuchte (August bis November) und die kalte (Dezember bis März). Der Zustand des menschlichen Geistes war damals nur schwach individualisiert, aber von der Anlage durchdrungen, die Urdreihheit in allem Weben und Wirken der Natur zu beobachten.

Jene Erlebnisse haben im Grunde genommen auch das vorbereitet, was vom 5. bis zum 4. vorchristlichen Jahrhundert aus der Seele der am weitesten entwickelten Griechen als dialektische Form des Denkens entstanden ist. Von nun an treten die Gesetze der Dialektik im Menschen gleich den Gesetzen der anorganischen Welt zutage. Um sie mit Leben zu erfüllen, die Dialektik (in ihrer Qualität) in die Zeiten von Sokrates und Plato zurückzuführen, muss man von neuem eine lebendiges Verhältnis zum Jahresrhythmus finden und, diesem folgend, erleben lernen, „...wie das Geistige und das physisch-materielle Leben als Zweiheit vorhanden ist und das rhythmische Ineinanderweben von beiden als das Dritte...“ (Ebenda, 2.4.1923.)

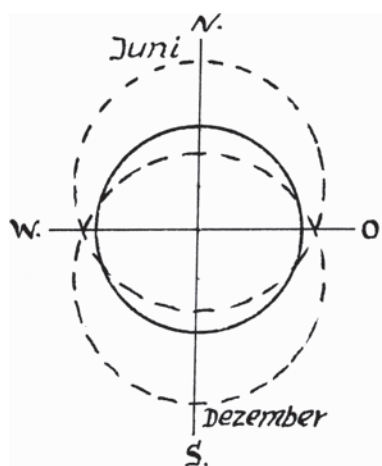


Abbildung 143

Im Menschen existiert auch ein Dualismus anderer Art: Der Dreiheit seines höheren Geistes steht die Vierheit der irdischen Natur gegenüber (hier gilt es nochmals auf den esoterischen Sinn des Vaterunsers hinweisen, vgl. Abb. 92). Überwunden wird dieser Dualismus dadurch, dass, wie wir uns erinnern, die höhere Dreiheit innerhalb der Vierheit wirkt. Deswegen ging die Bewegung der Kulturen in jene Gebiete, wo man den Jahreszyklus als vierheitlichen zu erleben begann.

Rudolf Steiner nennt die Zahl vier „sekundär“. Auf höherer Ebene drückte sich ihr sekundärer Charakter in dem im Verhältnis zur Göttlichen Dreiheit sekundären Wirken der vier Cherubim aus. Diese ganze höhere Gesamtheit wurde auf den niedriger stehenden Ebenen zum siebengliedrigen Gesetz der Entwicklung. Doch dabei offenbart sich auf diesen mittelbar auch das Wirken der höheren Dreiheit und Vierheit. So übernahmen die vier Erzengel in einer Etappe, wo sich das Sonnensystem bereits voll herausgebildet hatte, die urphänomenale Arbeit der Cherubim, um so zum Heranwachsen des Seelenmenschen aus dem Naturmenschen beizutragen. „Vier gewaltige, erhabene Gestalten“ – so beschreibt dies Rudolf Steiner – „stehen im Weltenraume, ein jeder nach einer der vier Richtungen. So formen sie das kosmische Kreuz. Sie lenken und leiten die Weltvorgänge und sind die Diener des Einen, der das Leben der Sonne ist. Während eines jeden kosmischen Tages (d.h. des Jahres; d.Verf.) werden sie abwechselnd von dem Sonnengeist inspiriert. Sie sind die Urkräfte, welche sich spiegeln in den drei Kräften des Denkens, Fühlens und Wollens im Kosmos und in der menschlichen Seele. Der eine, der am mächtigsten ist, enthält in sich die Kräfte der drei anderen, er ist der vollkommenste, durch ihn können die anderen erst geschaut und verstanden werden. Er ist der direkte Diener des großen Sonnengeistes (Christus) und leitet die Zukunft, auf dass sie zur Gegenwart wird.“ (GA.265, S. 336.) Sein Name ist Michael.

Michaels Tätigkeit offenbart sich dem imaginativen Anschauen von Osten her. Von dort aus ergießt sich sein Wirken mit rosigem, golddurchsetztem Glanz über die Welt der Erde und bringt den Menschenseelen das Licht der Erkenntnis. Rechts von Michael, im Norden, offenbart sich Uriel in bläulichem Schein. Im Westen enthüllt Raphael in goldenem Glanz seine Macht. Von Süden her tritt Gabriel in silbernem Lichte auf.

Die irdische Menschheit hat drei Lebenszustände durchlaufen und durchschreitet gegenwärtig den vierten. Hier befindet es sich im vierten Formzustand, der durch die Entwicklung von sieben sogenannten „Wurzelrassen“ gekennzeichnet ist. Die heutige, fünfte, nachatlantische Wurzelrasse besteht aus sieben Kulturepochen. Innerhalb dieser sind die Erzengel die Hüter der universalen Gesetze der siebengliedrigen Metamorphose: Inversion, Steigerung, Symmetrie, Dialektik usw.

Da die Entwicklungsgesetze der niedrigeren Stufen des Seins eine Projektion der Gesetze der höheren Stufen darstellen, bringen die vier Erzengel den kulturhistorischen Prozess auf gewisse Weise in Verbindung mit den vier ersten Lebenszuständen (Runden) des irdischen Äons. Der Erzengel Michael entspricht in seinem Wirken der vierten, heutigen Runde, wodurch das menschliche Ich Gedanken, Gefühle

und Willensäußerungen in seinen Griff bekommt und zu einer Einheit zusammenführt. So wird der Grundstein für die Metamorphose der dreigliedrigen Seele zum dreigliedrigen individualisierten Geist gelegt. Diese sowie andere Dreigliedrigkeiten (z.B. die drei Leiber) wurden in der Evolution potentiell vorbereitet, welche der Mensch in den ersten drei Lebenszuständen durchlebte; zu diesen reicht die Tätigkeit der drei anderen Erzengel zurück.

Man nennt die Erzengel auch die Engel des Anfangs. Sie bewahren das Frühere für das Spätere, sind zu Beginn dieser oder jener Entwicklungsetappe vorhanden, beispielsweise, wenn aus einer Vielzahl von Stämmen Völker entstehen, wenn Völker die geschichtliche Bühne betreten. Die Erzengel bedingen den Prozess der Emanzipation des Menschen von der Natur; sie wirken beim Übergang des Menschen vom Naturwesen zum kulturell-sozialen Wesen mit und sorgen dafür, dass dieser Übergang nicht zur seelisch-geistiger Loslösung des Menschen von der Natur, vom Kosmos führt.

Das Natürliche am Menschen sind seine drei Leiber. Auf ihrer Grundlage hat sich die Dreigliedrigkeit von Stoffwechselsystem, Rhythmus sowie Nerven und Sinnen herausgebildet. Beide Dreigliedrigkeiten sind die Frucht der Evolution; sie stammen vom dreieinigen Gott. Durch die erste ist der Mensch mit dem Tierkreis verbunden, durch die zweite mit der Planetensphäre, und darum bedeutet der Übergang von der einen Dreiheit zur anderen einen Abstieg aus der Welt der Fixsterne ins Sonnensystem. *) Beim Schreiten von einer Inkarnation zur anderen bedingt diesen Übergang der Cherubim, der hinter dem Sternbild des Wassermanns steht. Gerade diese Position nimmt im irdischen Äon Michael ein. Es ist dies die Position des höheren Ich, das der Mensch beherrschen lernt. Kraft dieses Ich wurden selbst die drei Leiber im Äon der Erde so metamorphosiert, dass sowohl die Lebensprozesse in ihnen als auch die Sinneswahrnehmungen der Entwicklung des individuellen Geistes angepasst wurden. Die natürliche Entwicklung des Menschen war in jedem Moment seiner Gegenwart durch die Aufgaben des künftigen individuellen geistigen Werdens bedingt. Doch war dies nicht Vorausbestimmung. So drückt sich in der Evolution die Zusammenwirkung des Heiligen Geistes und Gottes des Vaters aus, wo in der Mitte die Hypostase des Sohnes auftritt, die durch die Erzengel vermittelt wird. Hier vereinigen sich Zukunft und Vergangenheit wieder, die einander in gleichem Maße bedingen, doch dominiert sie beide die Realität der *Gegenwart*, und zwar in erster Linie die seelisch-geistige. So berühren wir hier noch eine Seite des göttlichen Immanentismus.

Die Evolution der Arten entsprang dem Menschen, doch in seinem makrokosmischen Sein. Als der Mensch zur Erde niederstieg, erfuhr er selbst eine „Evolution der Arten“. Diese immanente Evolution verband ihn mit den Gesetzen des Geistes als vollständig individuelle Wesenheit. Der „Mensch im allgemeinen“, der All-

*) Da die zweite Dreiheit ebenfalls ihr Urphänomen in der einheitlichen Weltgrundlage hat, wurzelt auch sie im Tierkreis, und zwar in ihrer Verbindung mit dem Kosmos der *Sinnesorgane*. In Verbindung mit den *Lebensprozessen* ist sie planetarisch.

mensch, wurde zum konkreten Ich-Menschen. Deswegen heißt es im Johannesevangelium (wenn man dieses richtig übersetzt) über Christus: „Zu den Ich-Menschen kam Er.“ (Joh. 1, 11.) In der Konstellation der vier Erzengel haben Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft des Ich-Menschen folgendes Aussehen (Abb. 144).

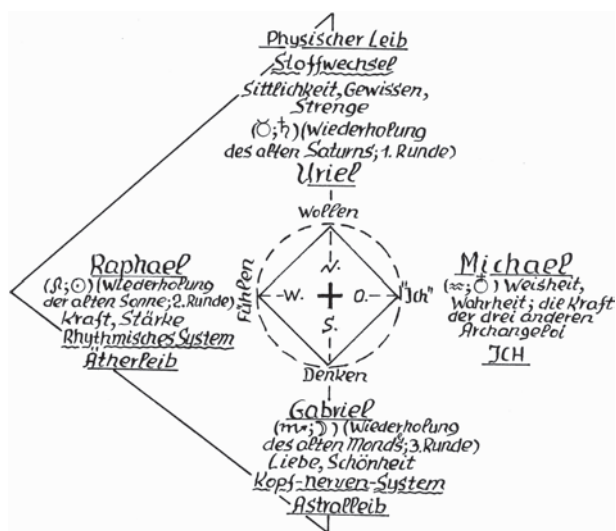


Abbildung 144 (Siehe GA. 265, S. 336-340)

Im auf der Abbildung dargestellten System sind die Erzengel *nicht mit dem Werden* der zwei natürlichen Dreieiten im Menschen verbunden, sondern mit ihrer fundamentalen *Umgestaltung*, welche auf die freie Ich-Tätigkeit des Menschen ausgerichtet ist. Während der Mensch die Evolution der Arten durchschritt, wirkten die Erzengel mit besonderer Intensität im astralen Strom der Kräfte, die in die Entwicklung der Natur aus der Zukunft eingreifen, sich gesetzmäßig mit dem ätherisch-physischen Strom verbinden und in den natürlichen Dreieiten des Menschen wirken, in seinen Erbgesetzen. Da sich aber in der Evolution ein intensiver Prozess der Materialisierung vollzog und in ihr zurückgebliebene Geister wirkten, führte Michael seit fernen Zeiten einen Kampf mit dem luziferisch-ahrimanischen Drachen, damit der Mensch, der im Anderssein in sich das Gesetz des freien Geistes erzeugen will, nicht zum Werkzeug dieses Drachens werde. Deswegen ist die Durchdringung der Evolution mit dem sittlichen Prinzip dermaßen bedeutungsvoll, und zwar nicht etwa losgelöst von der Natur, sondern in enger Verbindung mit ihr.

In Übereinstimmung mit den aufgezählten Aufgaben der Entwicklung des Menschen verlagert sich das historische Zentrum der Zivilisation in der fünften Kulturpoche in jene Zone, wo die vier Jahreszeiten klar voneinander zu unterscheiden sind. Sie hat Christus geheiligt, der nach seiner Auferstehung zum Geist der Erde geworden ist, was auch seinen Ausdruck in den christlichen Festen fand. Die gegenseitigen Beziehungen sind hier folgender Art:

- Winter – Gabriel – Weihnachten.
- Frühling – Raphael – Ostern.
- Sommer – Uriel – Johanni (24. Juni).
- Herbst – Michael – Michaeli (29. September).

Diese Feste existierten zwar bereits vor dem Kommen Christi, doch damals dienten sie als *Vorbereitung* der Menschen auf Seine Ankunft. Sie hießen damals anders und entsprachen jener Entwicklungsstufe des Menschen, während der er weitaus enger als jetzt mit dem Naturzyklus verbunden war, da er im Gruppenbewusstsein lebte. Rudolf Steiner sagt: „In Baldur, dem Gotte, der dem Tode verfällt und nicht auferstehen kann, sehen wir für den Norden (Europa) den Vorläufer des Christus, der... auferstehen kann.“ (GA.228, 10.9.1923.) In den chaldäischen sowie den ägyptischen Mysterien beobachtete man den künftigen Christus im vom Monde widergespiegelten Sonnenlicht. Das Weihnachtsfest feierte man in den Mysterien des Mithras; dort wurde mit seiner Hilfe auf die Verbindung des Ätherleibes des Menschen mit der elementaren Welt der Natur hingewiesen (siehe GA.169, 6.6.1916), usw.

Nach dem Mysterium von Golgatha erhielten diese alten Feste einen neuen Inhalt, und infolgedessen wandelte sich auch ihre Form. Mit den Reichen der Erde vereinigte sich Gott, nachdem er die irdische Verkörperung durchlaufen hatte, d. h. Er vereinigte sich mit ihnen *im Diesseitigen*. Er fuhr in die Aura der Erde auf, und die irdischen Substanzen wurden von da an zu Christi Leib und Blut. Christus vereinigte sich auch mit dem Inneren des Menschen, wobei Er seine individuelle Beziehung zur Natur geheiligt hat, was besonders klar im Michaelsfest zum Ausdruck kommt. Leider haben kirchliche Kreise nur eine äußerst nebelhafte Vorstellung von diesem Fest. Rudolf Steiner schreibt über sein Wesen folgendes: „Der Mensch muss die Kraft finden, seine Ideenwelt zu durchleuchten und durchleuchtet zu erleben, auch wenn er sich mit ihr nicht an die betäubende Sinneswelt anlehnt. An diesem Erleben der selbständigen, in ihrer Selbständigkeit durchleuchteten Ideenwelt wird das Zusammengehörigkeitsgefühl mit dem außerirdischen Kosmos erwachen. Die Grundlage für das Michael-Fest wird daraus entstehen.“ (GA.26, S. 230.) Wenn wir uns als Ergänzung zum Gesagten vor Augen halten, dass Michael das Antlitz Christi ist, so werden wir fühlen, wie tief die Bedeutung dieses Festes ist, jedoch auch, wie weit die Christen noch vom Verständnis des wahren Wesens des Christentums entfernt sind.

2. Die drei Ebenen des Weltenseins

Unendlich viele Umwandlungen haben sich im Kosmos vollzogen, seitdem die Throne auf dem Weltenkreuz, das zu Beginn aller Zeiten von den vier Cherubim offenbart wurde, das erste Opfer darbrachten. Im irdischen Äon nahm das Opfer viergliedrigen Charakter an; als Urphänomen zahlreicher irdisch-kosmischer Erscheinungen wird es seither imaginativ von den vier Erzengeln repräsentiert, welche von den vier Seiten der Welt her wirken.

Der ganze Weg vom Erstopfer bis hin zum irdischen Menschen umfasst einige Schlüsseletappen, und während der letzten davon entsteht eine einzigartige vielgliedrige Einheit des Menschen mit Gott (Tabelle 17). Diese stellt eine Fünfglied-

rigkeit dar (eine solche ist das höhere Urphänomen des Menschen auf der Ebene des Nirvana; vgl. Abb. 40), die sich zu einer Dreizehngliedrigkeit entfaltet, welche aus vier Dreigliedrigkeiten sowie dem allgemeinen Prinzip der Einheit besteht.

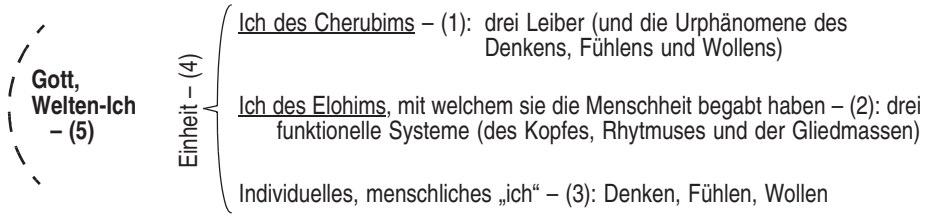


Tabelle 17

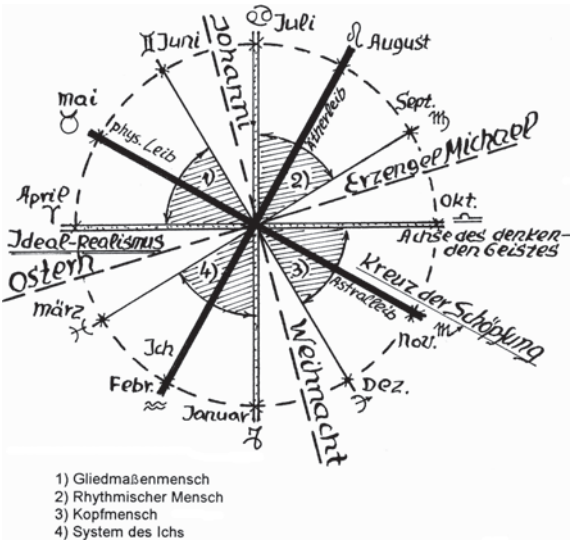


Abbildung 145

Die Fülle der Dreizehngliedrigkeit besitzt das System des Tierkreises. Von diesem sind die Erstimpulse der Entstehung des Planetensystems ausgegangen. Im Äon der Erde vollzogen sich im Tierkreis Veränderungen, welche sich, bildlich gesprochen, darin ausdrückten, dass das ursprüngliche Kreuz der Schöpfung gewissermaßen „subjektiviert“ wurde – es drehte sich, oder besser gesagt, es „evolvierte“ um dreißig Grad nach rechts und wurde zum Urphänomen des viergliedrigen Wesens des Menschen (Abb. 145). Die gegenseitige Verbindung sowie die

Einheit der früheren und der neuen Konstellation des Kreuzes wurden dadurch gewahrt, dass sich der Mensch im Planetensystem zu einem dreigliedrigen Wesen der Gliedmaßen, des Rhythmus und des Kopfs entwickelte. Indem diese Dreigliedrigkeit sozusagen in den Tierkreis der Weltenkräfte zurückkehrt, schafft sie dank der Tatsache, dass sie mit einem Ich ausgestattet ist, die Beziehungsgrundlage zwischen dem Seelisch-Geistigen (Gedanke, Gefühl, Wille) und dem Organischen im Mikrokosmos des Menschen. Doch was dabei die funktionale Dreigliedrigkeit (Rhythmus-Kopf-Extremitäten) zodiakal zur Einheit führt (und auf der Erde im Jahreszyklus der Natur), ist das Kreuz der vier Jahresfeste.

Die drei eigentlichen Tierkreiskreuze befanden sich einst in der Entstehung. An ihrer Entwicklung arbeiteten die Wesen der Hierarchien. Nun kann man sie als geworden betrachten, und die Hierarchien sind ihnen immanent. Durch die Stiftung der christlichen Feste wurde der Grundstein zur individuellen Evolution des Menschen gelegt, der sich von der Erde zum Himmel zurückbewegt und alle Naturreiche mit sich zieht. Dies besitzt das Aussehen eines Welten-Spiralwirbels, in dem die Naturreiche anfangs nach dem Menschen mit all ihren Bestandteilen ganz auf den ätherisch-physischen Plan hin niederziehen, doch dann zur Individualisierung emporzusteigen beginnen. Mit eben dieser Bewegung, dessen führende Kraft der Mensch werden muss, hat sich Christus denn auch vereinigt.

Wenn man den Tierkreis auf die irdische Ebene projiziert, so ist diese Projektion in den Festen des Jahres nicht sonderlich fest verankert. Die Daten, an denen das Osterfest begangen wird, schwanken innerhalb eines bestimmten zeitlichen Rahmens ganz erheblich, und doch beginnt mit ihm das Jahr, und von ihm hängen die Daten zweier weiterer bedeutender Feste ab, die uns zu Johanni führen: Himmelfahrt und Pfingsten. Die drei anderen der vier Jahresfeste fallen ebenfalls nicht vollständig mit den Konstellationen der drei Weltenkreuze zusammen. Durch diese Unterschiede wird kosmisch der Anfang für die Befreiung des Menschen vom Status quo der Natur gelegt, wenn man sich so ausdrücken darf.

* * *

In die Natur der Erde ist der Mensch aus geistigen Höhen niedergestiegen. Dieser Abstieg umfasst drei wesentliche Etappen, die zu durchlaufen dem Menschen bei seinem Aufstieg beschieden ist. Auf Abb. 141 haben wir sie alle recht ausführlich dargestellt, doch einen Aspekt haben wir dabei außer Acht gelassen.

Der „Erstkreis der Welt“ (Tierkreis) offenbarte mit der Zeit die Gesamtkraft der zwölf Ich-Wesen. Deshalb handelt es sich bei ihm in Tat und Wahrheit nicht um einen Kreis, sondern um eine niedersteigende Spirale.

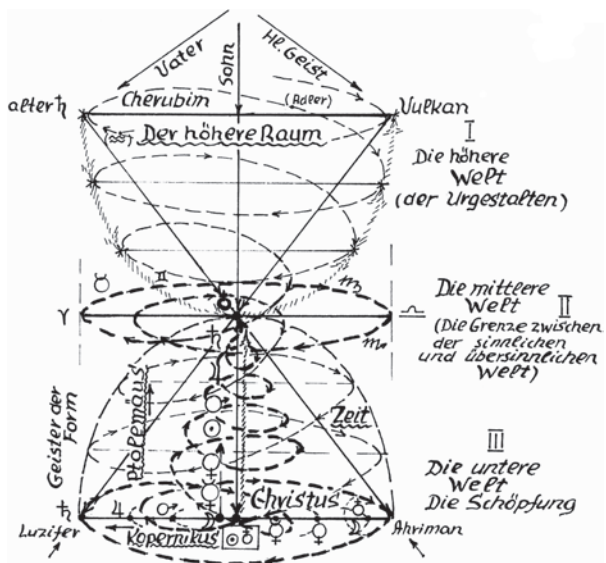


Abbildung 146

Diese aber ist sowohl die Vertikale des Systems der Natur als auch ihre Horizontale. In ihr wirken *drei* Tendenzen: Die horizontale, die absteigende und die aufsteigende. Die Resultante ihrer Kräfte besitzt die Form der Schale der Evolution. Die horizontale Tendenz erhält periodisch einen räumlich-zeitlichen Ausdruck. Das Ptolemäische Sonnensystem kann in Verbindung mit der vertikalen Tendenz gebracht werden. Durch sie wird der Mensch zum Geist „fortgezogen“. – Diesen Weg beschreitet er jedes Mal, wenn er eine irdische Verkörperung abgeschlossen hat. Der im Anderssein in Erscheinung getretene Kreislauf der Natur (das System des Kopernikus) hält den Menschen in der „ewigen Wiederkehr“ gefangen (Abb. 146).

Betrachtet man die Abbildung aufmerksam, kann man sich vorstellen, welche kolossale Kraft sich vom sinnlichen Weltall widerspiegelt und mit welcher Kraft die Welt des materiellen Seins verneint wird. Die ganze Macht dieser Negation hat Christus in den Menschen eingebracht. Darum ist das Kleinkind auf den Schultern des Christophorus, des Christusträgers, so ungeheuer schwer. Seine Schwere ist nicht materiell. Doch *in Christus bedeutet Verneinung Individualisierung*. Sie tritt im zweiten, vierten und sechsten Element des Denkzyklus zutage, insbesondere im sechsten.

Man kann bildlich von der „Dicke“ der sinnlichen Welt sagen, dass sie null ist. Was wir für die dritte Dimension halten, ist die von den Planeten vollzogene Bewegung in einem geschlossenen Kreis. Mit unserem Astralleib folgen wir dem „ich“, und das „ich“ folgt dem Astralleib. Dieser Art ist der Prozess der Wahrnehmung und des Denkens, der in uns mit naturhafter Notwendigkeit abläuft. Dabei brauchen wir nur die Tätigkeit des „ich“ zu aktivieren und zum reinen Denken überzugehen – und wir beginnen die sinnliche Realität zu verlassen. Dem siebengliedrigen Zyklus des Denkens entspricht die siebengliedrige Hierarchie des Ptolemäischen Systems der Planeten. Wie hinter dem Saturn der Übergang zur Welt der Fixsterne beginnt, eröffnet sich hinter der anschauenden Urteilskraft die Welt der Imaginationen. Der Mensch geht in die Zweidimensionalität des imaginativen Bewusstseins ein und erreicht später die eindimensionale und punkthafte Welt der Inspirationen und Intuitionen. Die drei Ebenen des Weltenseins verbindet er in sich zu einer Einheit.

3. Die Fünfgliedrigkeit im siebengliedrigen Zyklus des Jahres

Die Anthroposophie Rudolf Steiners ist in all ihren Impulsen – den wissenschaftlichen, den künstlerischen, den religiösen – von neuen Rhythmen aus der übersinnlichen Welt durchdrungen, denen die moralische Phantasie erwachen kann. Diese Rhythmen stehen in Übereinklang mit der Tätigkeit jener Geister in der Natur, die sich in den großen Jahresfesten ausdrücken. Deshalb bedeutet die Identifizierung mit der Anthroposophie nicht bloß deren Kenntnis, sondern auch eine Erhöhung der bewussten Verbindung mit dem Sein der Welt.

Aus der Position des Anthropozentrismus bildet der Mensch den Mittelpunkt des Planetensystems, was man sich in Gestalt der Spitze eines nach unten gekehrten Dreiecks vorstellen kann. Doch ursprünglich hat das Planetensystem seinen Mittelpunkt in Gott; auch dies kann man mittels eines – diesmal aber nach oben gekehrten – Dreiecks veranschaulichen. Beide Prinzipien haben wir auf Abb. 146 wiedergegeben. Über das, was wir dort als Entwicklungsspirale erhalten haben, sagt Rudolf Steiner folgendes: Die äußere Gestalt eines Planeten schaffen die Geister der Form. Das Leben in dem Planeten regulieren Wesen, welche wir Geister der Bewegung nennen. Der Planet als Ganzes besitzt, da er gewissermaßen ein Wesen ist, ebenfalls ein Bewusstsein, und dieses regulieren die Geister der Weisheit. Es ist dem Bewusstsein des Menschen im Astralleib ähnlich – dem Unterbewusstsein. „Das, was den Planeten durch den Raum führt... das entspricht den Geistern des Willens. ... Dieses Zusammenstimmen der Bewegungen des einen Planeten mit dem anderen... entspricht der Tätigkeit der Cherubim.“ Das Planetensystem, das der Führung der Cherubim unterstellt ist, führt das Gespräch mit den benachbarten Systemen bezüglich seiner Bedeutung und seines Platzes im Raume. „Von Fixstern zu Fixstern waltet gegenseitige Verständigung. Dadurch kommt allein der Kosmos zustande. Das, was sozusagen die Planetensysteme durch den Weltenraum miteinander sprechen, um zum Kosmos zu werden, das wird geregelt durch diejenigen Geister, welche wir Seraphim nennen.“ (GA.136, 7.4.1912.)

Solcher Art ist die übersinnliche Realität des Systems der Natur, welche die Taten und die Beziehungen der hohen kosmischen Intelligenzen, der Göttlichen Hierarchien darstellt. Aus ihnen entstand die Dritte Hierarchie ihnen ähnlicher Wesen. Von ihnen haben die Erzengel den Auftrag, die kosmische Intelligenz unmittelbar im Sonnensystem zu vertreten, das die Evolutionsstufe des Menschen darstellt. Aus ihm verkörpert sich der Mensch als Mikrokosmos immer wieder auf die Erde. Sein irdisches und planetarisches Sein bleiben jedoch zwei Hypostasen eines einzigen Ganzen. Während der Mensch in einer davon verweilt, sucht er eine Beziehung zur anderen, um sie dereinst beide mit einem einheitlichen Selbstbewusstsein voll zu erfassen.

Das Selbstbewusstsein des Menschen muss kosmisch und wahrnehmungsmäßig werden. Dieses Ziel zu erreichen ist ihm nur dann gegeben, wenn er sein Bewusstsein mit der kosmischen Intelligenz vereint. Zu seinem planetarischen Wesen kann der Mensch durch die Erzengel der Planeten (es gibt ihrer sieben) eine Beziehung finden, aber es fehlt ihm das hierzu erforderliche Selbstbewusstsein. Unter irdischen Bedingungen erwirbt er zwar ein solches, doch ist es solcher Art, dass es die Impulse der Intelligenz *widerspiegelt*. Zur Hilfe können ihm die geistigen Rhythmen der Natur kommen, und diese werden von den vier Erzengeln impulsiert, welche das Weltenwirken der Cherubim vermitteln.

Bei seinem Aufstieg von den vier Erzengeln zu den sieben Erzengeln der Planeten, zur Fülle der planetarischen Intelligenz (d.h. zur Bewusstwerdung seiner vorirdischen und nachtodlichen Existenz) bricht der Mensch, der dem Zyklus der Jahres-

festen folgt, seine Verbindungen zur Natur nicht etwa ab, sondern führt sie auf eine höhere Stufe. Die vier Erzengel spielen darum eine entscheidende Rolle, weil sie unter den Bedingungen der irdischen Entwicklung das allbestimmende Weltenkreuz vertreten. Mit Hilfe kultureller Arbeit auferlegen sie dem Menschen, indem sie dem kulturhistorischen Prozess Impulse verleihen, das Kreuz der Weltenevolution, wenn er bewusst auf seine Zukunft hinzuschreiten beginnt.

Im Kreislauf des Jahres vollzieht sich dies in allumfassendem Sinne. Durch die von den Erzengeln ausgehenden Impulse werden dann im Menschen seine organischen Funktionen sowie sein seelisches und geistiges Leben zu einem besonderen Zusammenspiel gebracht. Im Lauf des Jahres erreicht das Wirken der Erzengel den Menschen einmal aus geistigen Höhen, das zweite Mal von der entgegengesetzten Seite der Erde. Dann wird das Natürlich-Kosmische in seinen Impulsen, indem es durch die Erde geht, schwächer. Beispielsweise wirkt zur Johannizeit der Erzengel Uriel in den Höhen. In dem, was durch ihn aus dem Kosmos in die Wolken, den Regen, das Wachstum der Pflanzen etc. hinunterstrahlt, will die Göttliche Weisheit sich dem Menschen offenbaren. Sie weist ihn auf sein Gewissen hin, auf das, was über den Naturreichen steht und in das Denken eingebracht werden muss. Im Winter kommt Uriels Wirken im menschlichen Kopf zum Stillstand. Dann macht uns das sommerliche „Urteil“ der Natur über uns zu Bürgern des Kosmos; der Kosmos spiegelt sich in unserem Kopf wider, und wir werden zu Besitzern der menschlichen Weisheit.

Der Erzengel des Weihnachtsfestes, Gabriel, wirkt im Winter im Kosmos, doch im Sommer überträgt er die von ihm aus dem Kosmos entnommenen Nährkräfte dem Menschen. Wenn Michaeli näherrückt, beginnt Gabriel seine Impulse ins System des Atems zu leiten, ins rhythmische System des Menschen, wo der im Herbst auf der Seite des Menschen stehende Erzengel Raphael herrscht; dann wird die Kraft der Nahrung im Menschen zur Kraft der Heilung (vgl. GA.229, 13.10.1923). Entsprechend diesem Wechselspiel der Erzengel bewegt sich auch der Christusimpuls. Somit ist Er der Heiler; er rettet – heilt von der Krankheit der Sünde, des Quelle der körperlichen Gebrechen.

Michael wirkt im Herbst in Natürlich-Kosmischen; mit seinem aktiven, lenkenden Blick ermuntert er den Menschen dazu, die Welt um sich herum zu betrachten und darüber nachzudenken. Und indem er den Herbst in die Konstellation des Frühlings einbringt, lebt Michael, der durch die Erde im Einklang mit Raphael wirkt, in der menschlichen Bewegung, im Willen; er wandelt (kraft des kosmischen Eisen, aus dem sein Schwert geschmiedet ist) die von Uriel übernommene Kraft des Gedankens in Willen um. Raphael hält sich während dieser Zeit in den Höhen auf. Mit tiefsinnigem Blick schaut er auf den Menschen, in der Hand den Merkurstab, der „jetzt in den Lüften etwas wie eine feurige Schlange geworden ist, wie eine in Feuer erglänzende Schlange“. Raphael stützt sich während dieser Zeit nicht auf die Erde, sondern benutzt die Kräfte der Luft. „Alles das, was an Feuer, Wasser, Erde vorhanden ist im Kosmos“, mischt er gewissermaßen zusammen, „um es in Heilkräfte,

die im Kosmos wirken und weben, zu verwandeln“. Er belehrt den Menschen aus dem Kosmos als Welten-Mediziner. „Und unten dann an den Menschen herantretend Michael... mit seinem Blick... der wie zeigt in der Welt... Michael im Frühling, Raphael ergänzend, neben dem Menschen steht.“ (Ebenda..)

In diesem seinem Wirken offenbarte sich Michael auch in der vorchristlichen Epoche, wo er das Antlitz Jahwes war. Damals milderte er den Einfluss des Ich des Geistes der Form auf den Menschen ab, indem er mit seinen Impulsen bewirkte, dass der kulturhistorische Prozess aus dem natürlichen Sein des Menschen ausgegliedert wurde. Deshalb sprechen wir hinsichtlich der späteren Zeiten auch nicht mehr von Unterrassen, sondern von Kulturepochen.

Das von sieben Erzengeln gelenkte Planetensystem wird von einem bestimmten Augenblick an unter der Führung der sonnenhaften Pan-Intelligenz, deren Regent Michael ist, auf das kulturhistorische Leben der Menschheit projiziert. Dies begann bereits zur Zeit der persischen Kultur Zarathustras, trat jedoch mit besonderer Intensität in der vierten sowie der fünften Kulturepoche zutage. Hier verteilte sich die zeitliche Einwirkung der Erzengel auf die Kulturentwicklung wie folgt (Tabelle 18).

200 vor Christus	– Michael (damals in der Konstellation ☉ – ☽)
200 vor Christus – 150 nach Christus	– Oriphiel (♃)
150 – 500	– Anael (♀)
500 – 850	– Zachariel (♃)
850 – 1190	– Raphael (♃)
1190 – 1510	– Samael (♂)
1510 – 1879	– Gabriel (☽) (wir haben schon über seine letzte Gabe an den Menschen gesprochen)
1879 – 2300 (2400)	– Michael (☉)
	Danach kommt wieder die Oriphiel-Epoche (♃)

Tabelle 18

In seinen Vorlesungen schildert Rudolf Steiner an einer ganzen Reihe von Stellen, wie sich der Charakter der in verschiedenen Epochen herrschenden Erzengel auf vielfältige Weise auf das geistige, soziale, ja sogar das politische Leben des Menschen auswirkt. Eine besondere Rolle spielten dabei die Beziehungen innerhalb der planetarischen Intelligenzen selbst. Der Erwähnung bedarf auch die bezeichnende Reihenfolge, in der die Erzengel ihre irdische Regentschaft antreten: diese (in ihrem planetarischen Ausdruck) verhält sich *umgekehrt* zur Reihenfolge der Äonen. Dies bedeutet, dass sie Impulse des Heiligen Geistes empfängt und vorwiegend astraler Natur ist. Deshalb kann am kulturhistorischen Prozess nur ein bewusster

Mensch teilhaben. Im Zyklus der Wochen, in der empirischen Zeit, wirken die Erzengel auch auf den Astralleib des Menschen.

Wir können des weiteren sagen, dass sich das Christentum dank der metahistorischen Führung durch die Erzengel mit dem historischen Gang der menschlichen Entwicklung vereinigt hat. Eine besonders hervorragende Rolle spielt bei diesem Prozess der Erzengel Michael. Religionen, die keine Beziehung zu ihm besitzen, sind nichts weiter als ein Protest gegen die Geschichte.

Das Christentum bringt den Menschen in eine tiefere Beziehung mit der Natur, und zwar auf individuell-geistiger Grundlage. Der Zyklus der christlichen Haupt-Jahresfeste floss mit den jährlichen Metamorphosen in der Natur zusammen und wurde zum Ausdruck einer neuen, christlichen Vergötterung der Natur.

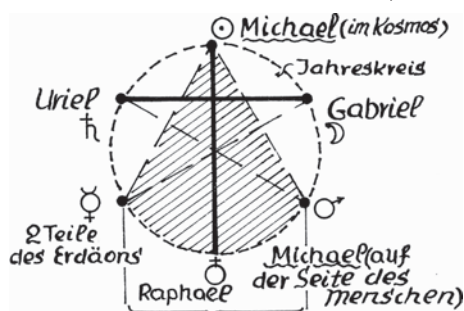


Abbildung 147

wusstsein des Menschen; in der Neuzeit schenkt er dem Menschen individuelle, spiritualisierte Intelligenz. Dies alles gibt uns einen Grund, das Kreuz der Schöpfung in einer neuen Konstellation zu sehen, die der Epoche der Bewusstseinsseele und der kommenden Epoche des Geisteselbstes entspricht. Dieses Kreuz nimmt der Mikrokosmos auf sich, und deshalb gilt es zu wissen, wie man mit diesem Kreuz in eine neue Beziehung treten kann. Abb. 147 zeigt, wie sich dieses Geschehen uns darbietet.

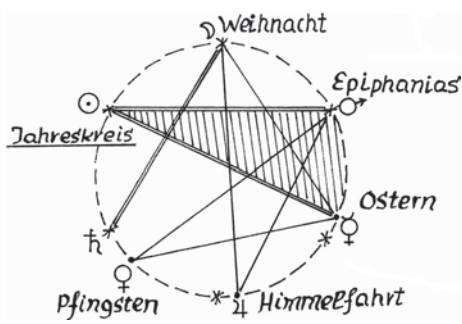


Abbildung 148

Will man konsequent verfolgen, wie die Viergliedrigkeit der Feste zur Siebengliedrigkeit wird, muss man sich in Erinnerung rufen, dass das irdische Äon von zwei Planeten gelenkt wird: dem Mars und dem Merkur. Ferner muss man sich die entscheidende Rolle Michaels bei der Herstellung von Verbindungen des Menschen mit Christus vor Augen halten. Michael ist nämlich der Regent der Pan-Intelligenz und besaß bereits in vorchristlicher Zeit ein Verhältnis zum Ich-Bewusstsein des Menschen;

Michael, der sich auf die Seite des Menschen stellt, ist der Führer zu Christus. Zur Zeit Seiner Ankunft stand Michael auf der Seite des Jesus von Nazareth – jenes Menschen, der in sich in höchstem Grade die Einheit von Leben und Bewusstsein auf dem Weg der vollen Aufnahme Christi in sich erreicht hatte. Darum steht auch auf dem Weltenkreuz: „Siehe, das ist der Mensch“, das Pentagramm des Mikrokosmos, das in sich das Welten-Ich trägt. Damit dereinst jeder

Mensch Anteil am Schicksal Jesu haben kann, brachte Gott Sein Mysterium auch in den Kreislauf des Jahres ein, indem er diesen heiligte. All seine Teile drücken nun Etappen der Vereinigung Christi mit der Erde sowie mit dem Menschen aus. Indem sich der Mensch in die Jahresfeste einlebt, diese zusammen mit den Naturprozessen außerhalb und innerhalb seiner miterlebt, überwindet er in sich den alten Adam und gebärt den neuen – Christus. Christus wird in der Seele des Menschen geboren (Abb. 148).

Er wird zweifach geboren: in der Zeit und in der Ewigkeit. Im ersten Fall stellt der Mensch das Pentagramm dar, in dem der Kopf mit dem Mond verbunden ist. Dies ist der Mensch, der zum abstrakten Denken kommt, in den jedoch aus dem Kosmos ein Ätherstrom eingeht, der seinen Ätherleib in Verbindung mit den ätherischen Kräften des Planetensystems bringt. Davon war bei uns bereits die Rede. Indem ein solcher Mensch der Natur folgt, stirbt er natürlich nicht und wird nicht jedes Jahr neu geboren, doch unter der Einwirkung der natürlichen Prozesse der Atmung der irdischen Aura ändert sich seine Beziehung zu den eigenen Hüllen wesentlich, und gleichzeitig auch der Charakter des Denkens, des Fühlens und des Wollens (Abb. 149).

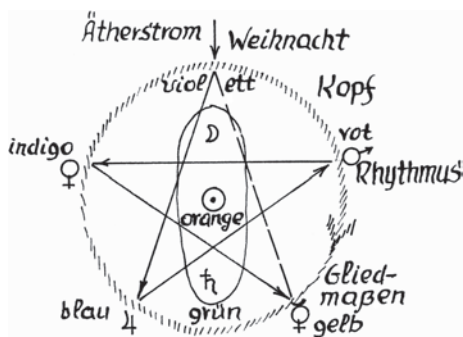


Abbildung 149

Die Planeten, die in diesem Mikrokosmos auf der Vertikale verbunden sind (u, L, R), drücken die Dreieinigkeit von Kopf, Rhythmus und Gliedmaßen aus, die im Menschen alle schon seit Urzeiten als Keim angelegt waren.

Interessant ist noch der Hinweis darauf, dass die entstandene gegenseitige Beziehung zwischen den Planeten, wenn man sie in jenem Kreis betrachtet, in den das Pentagramm eingeschlossen ist, eine regelmäßige Farbenreihe, ein Spektrum bildet. Alle Planeten weisen laut den Mitteilungen Rudolf Steiners eine eigene aurische Farbe auf. Das Zusammenspiel ihrer Farben bildet nur dann ein Spektrum, wenn ihre Reihenfolge durch das Pentagramm des Mikrokosmos organisiert ist. Dabei steht der Saturn, der von grüner Farbe ist, zwischen Gelb und Blau, und durch eine Mischung eben dieser Farben wird das Grün auch gebildet. So tief geht die Bedingtheit des Menschen durch die Natur.

In Ewigkeit, oder *auf ewig*, wird Christus im Menschen zur Osterzeit geboren. Im Kopf dieses Mikrokosmos wirkt Merkur – jener Planet, welcher die zweite Hälfte des irdischen Äons bedingt, wo das anschauende Denken vorherrschen wird. In dieser Beziehung stellt sich dem Menschen die Aufgabe, in sich seinen eigenen Ätherstrom zu erarbeiten, der das Planetensystem durch den individuellen Willen des höheren Ich vereinigt. Und dieser Strom durchdringt den Menschen schon: er verläuft in Pentagramm-Form durch den Ätherleib aus dem Ich-Punkt in die Stirn

(wo sich die zweiblättrige Lotus-Blume befindet), in die beiden Beine, von dort kreuzartig in die beiden Arme und dann von einem Arm durch das Herz in den anderen Arm. Von der Lage des Leibes hängt die Bewegung dieses Stroms nicht ab; auch die Farbenkonstellation ist in ihm eine andere (Abb. 150).

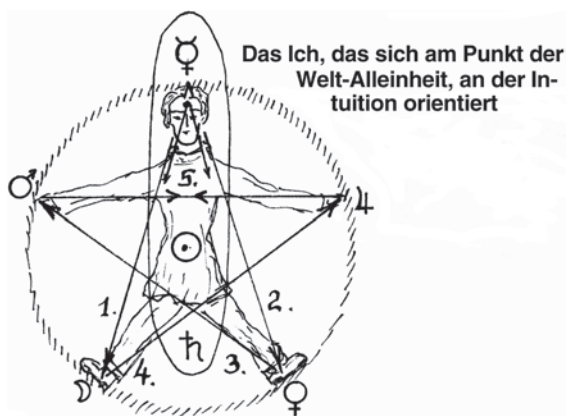


Abbildung 150

Das Ich, das sich am Punkt der Welt-Alleinheit, an der Intuition orientiert

Einen anderen Charakter (als den auf Abb. 77 gezeigten) trägt bei einer solchen Konstellation der Planeten auch die Bewegung der Ätherarten im Mikrokosmos. Aus dem Punkt des Ich, das die anschauende Urteilskraft erlangt hat, gehen der Lebensäther (1) und der Gedanken-Äther (2) aus. Sie metamorphosieren sich anschließend und erzeugen den chemischen Äther (4) sowie den Lichtäther (3). Diese gelangen im rhythmischen System durch den Wär-

mäther in eine gegenseitige Beziehung. Letzterer bildet in diesem Fall die bewusst gewordene Grenze zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt.

So beginnt das nach den Gesetzen der Logik des anschauenden Denkens denkende Ich schöpferisch zu werden. Michael wirkt dabei im Menschen gemäß dem Prinzip seines Pentagramms, das auf Abb. 147 angedeutet ist. Er impulsiert in ihm die Entwicklung des Ätherhirns durch die Kraft des Anschauens. In diesem Hirn ("dem ätherischen Herzen") erhalten wir die Möglichkeit, unsere eigenen Intelligenz abermals mit der sonnenhaften Pan-Intelligenz Michaels zu vereinen, als individuelle Wesen in das Wesen und das Sein des Weltendenkens einzudringen.

Als fünfgliedrigem Wesen, in Form seines höheren Urphänomens, obliegt es dem Menschen, sich mit Christus auf dem Weltenkreuz der Schöpfung zu kreuzigen, um es weiter tragen zu können. Sein Mysterium von Golgatha muss der Mensch ebenfalls hier auf der Erde beginnen, indem er sich geistig mit den Rhythmen der Natur vereinigt. In ihnen vollzieht sich nach der Ankunft Christi ein großes Mysterium. Dieses umfasst zwei Teile. Der eine ist das Mysterium Gottes im Menschen. Seinen Ausdruck findet es in den ersten fünf Festen, angefangen bei Weihnachten. *) Der zweite Teil stellt das Mysterium des Menschen dar, das von ihm vor dem Antlitz Gottes vollbracht wird, und das den Festen des Johannes sowie des Erzengels Michael innewohnt. Ihr Wirken zielt auf zwei Grundlagen unserer Seele ab, die charakterologische sowie die begriffliche, von denen in Kapitel 9 der „Philosophie der Freiheit“ die Rede ist; sie sind letztlich nichts anderes als die Säulen

*) Man vergleiche auch Kapitel IV unseres Buchs „Der dreieinige Mensch von Leib, Seele und Geist“.

Jakin und Boas. Insgesamt fügt sich der Mensch als Subjekt, in welchem beide Teile des erwähnten Mysteriums zur Einheit gelangen, in den Zyklus der Jahresfeste so ein, wie dies mit Hilfe von Abb. 151 dargestellt wird.

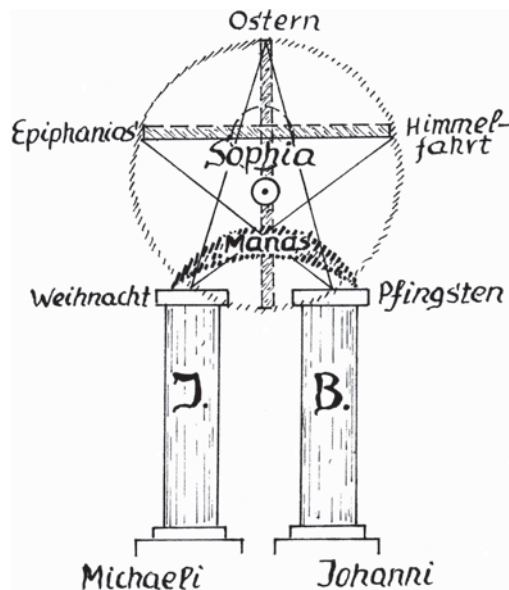


Abbildung 151

Im Geist der Mission Johannes des Täuflers sowie der irdisch-kosmischen Tätigkeit Uriels kann man in der Seele den Aufstieg in die Welt der sittlichen Intuitionen erleben. Im Geiste der Sendung Michaels wirkend, verleihen wir der Welt der sittlichen Intuitionen in uns einen individuellen Ausdruck *in Übereinstimmung mit den Bedürfnissen der irdischen Entwicklung.*

4. Das Gesetz des freien Menschen

Die Erzengel verwalten die planetarischen Intelligenzen und sind selbst kosmische Intelligenzen. Indem sie sich mit den Rhythmen der Natur identifizieren, wirken sie auf das Ich-Bewusstsein des Menschen ein und führen es zu jener Grenze, hinter welcher es sich mit Hilfe sittlicher Intuitionen selbst – d.h. frei – bestimmen kann. Die Erzengel sowie die Planetensphären bilden ein ganzheitliches, zugleich übersinnliches und räumlich-zeitliches System. Sein makrokosmisches Wesen spiegelt sich im Wochenzyklus des irdischen Seins wider. Letzterer verleiht dem Menschen die Möglichkeit, den Verlauf des Jahreszyklus zu nuancieren, ihm 52 (viermal dreizehn – je dreizehn Wochen in jeder Jahreszeit) Schattierungen zu verleihen, was den Zugang zu ihm im Denken, Fühlen und Wollen beträchtlich erleichtert, und dadurch jenen zur gesamten kosmischen Intelligenz, weil das Jahr seinen Kreislauf innerhalb des Wirkens der zwölf Tierkreiskräfte vollzieht.

Die Siebengliedrigkeit des Lebens eines Jahres besitzt, wie wir bereits festgehalten haben, lediglich einen spirituellen Ausdruck. Es ist dies die höhere Natur in der Natur – ihr fünftes Reich. In ihm wirken die Erzengel der Planeten. Rudolf Steiner beleuchtet diese Erzengel und ihr Wirken von den verschiedensten Seiten aus. Im

Rahmen der vorliegenden Forschungsarbeit wollen wir uns auf jene Aspekte beschränken, denen besondere Bedeutung für die Selbsterkenntnis des Menschen zukommt.

Gabriel, der Erzengel des Mondes, bedingt die Erscheinungen, welche in der Maja-Materie auftreten. Es sind dies Festhalten, Retardieren, Erstarren machen. All diese Phänomene wiederholen sich letztendlich in den Prozessen des physischen Leibes, die als Ergebnis des abstrakten Denkens entstehen, welches seinerseits durch das Wirken des Astralleibes im physischen Leib bedingt ist.

Samael (Mars) steht für Bewusstsein, Mut; das Hineinführen in das Sinnesleben durch das rote Blut. So verlief im Lauf der Evolution die Vereinigung des von den Geistern der Form gegebenen Ich mit der Menschheit. Deshalb tritt Samael als Erzengel der Taufe auf, des Niedersteigens des Welten-Ich in den Menschen.

Raphael (Merkur) drückt das Prinzip der göttlichen Intelligenz aus; er führt sie aus dem Sinnesleben kraft des *Heiligen Geistes* hinaus. Dem Menschen bringt er die Erkenntnis des Mysterium von Golgatha.

Sachariel (Jupiter) ist die Kraft, welche die Befreiung des Ich bewirkt; hier drückt sich *Gott der Vater* aus. „Ich gehe zum Vater“ – dies ist der Sinn des Himmelfahrtsfestes. Die Natur ist die Schöpfung des Vaters; indem Christus zum Himmel fährt, wird Er zum Geist der Erde. Er geht zum Vater durch Seine Schöpfung und mit der Schöpfung. Diesen Weg muss auch der Mensch beschreiten (vgl. Abb. 126).

Anael (Venus): Er vermittelt den Übergang von Gott zum Menschen und bewirkt das Aufgehen in reiner Liebe. *Gott – der Sohn*. Anael bereitet im voraus das Äon der künftigen Venus vor. Dies ist der Buddhi. Christus ließ den Leib des Jesus von Nazareth im Lebensgeist auferstehen. Pfingsten drückt den Niederstieg des Manas auf den Menschen aus. Dies ist das Fest aller drei göttlichen Hypostasen.

Oriphiel (Saturn) (Uriel): Er drückt geistig das Prinzip des Saturn – und zwar sowohl des Äons als auch des heutigen Planeten – in der physischen Grundlage des Menschen aus. Deshalb steht im Zentrum des Johannifestes der Mensch – ein solcher, der fähig ist, Zeuge der Erscheinung Gottes auf Erden und sein Vorgänger zu sein. Durch den Erzengel Uriel wird sein göttlicher Teil dargestellt. Das Göttliche kann in jeden Menschen eingehen, doch nur unter bestimmten Umständen.

Indem sie auf diese Weise im Menschen wirken, werden die Erzengel im Jahreskreislauf auch durch die siebengliedrige Natur des Menschen zur Einheit gebracht, die Ausdruck der Siebengliedrigkeit unseres Evolutionszyklus ist. Doch die *Einheit* der Erzengel ist auch eine Weltentatsache, ist das Äon des Vulkan, der die Siebenheit des Evolutionzyklus zu einer Oktave erweitert, nachdem das Äon der Erde sich in zwei Teile, oder gewissermaßen in *zwei Äonen*, untergliedert hat – das Äon des Mars und jenes des Merkur. Der Mars drückt in diesem Fall die Einheit der drei ersten, verflommenen Äonen aus, der Merkur jene der drei kommenden. So „dicht gezimmert“ ist, wenn wir diesen eigenwilligen Ausdruck gebrauchen dürfen, die Evolution der Welt durch die Methodologie der Zahl.

Im Zyklus der Jahresfeste ist das achte Element rein esoterisch und in verschiedenen Bedeutungen vorhanden. In einer davon ist es eine Art „achte Sphäre“ des Jahres – die Vorwegnahme des folgenden Jahres. Doch hauptsächlich ist es die Gegenwart des wirklichen Christus in den sieben Jahresfesten.

Der Übergang zum achten Element des Zyklus ist, wie es uns scheint, in der Besonderheit des Johannifestes verborgen: darin, dass zwei Erzengel – Uriel und Oriphiel – in ihm wirken und der Mensch zwischen ihnen steht. Dabei hat Uriel keine Verbindung mit irgendeinem konkreten Planeten. Er ist sozusagen überplanetarisch und offenbart sich lediglich als Erzengel jenes Mysteriums des Hochsommers, bei dem zum Menschen das kosmische Gewissen spricht. Doch das Wichtigste an diesem Mysterium besteht darin, dass es offenbart, wie der Mutter Erde und dem Vater Himmel der Sohn geboren wird. Drei Feste sind im Grunde im Johannestag vereint: Weihnachten, Epiphania und Ostern. Dies ist eine Art „umgekehrtes“ Pfingsten – die Feier nicht des Niederstiegs des Heiligen Geistes zum Menschen, sondern des Aufstiegs des Menschen zum Heiligen Geist.

So ist der Jahreskreislauf das Mysterium des Menschen und Gottes, in dem der siebengliedrige Mensch, die Intelligenzen des Sonnensystems und die räumlich-zeitliche Entwicklung der Naturreihe zyklisch eine Metamorphose durchlaufen (Abb. 152). Die Grundlage des Kreislaufs bildet das Weltenkreuz, das durch die vier Erzengel sowie den viergliedrigen Menschen als Frucht der Schöpfung dargestellt wird.

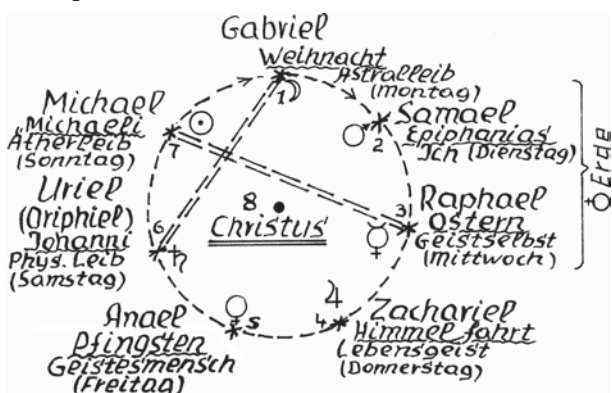


Abbildung 152

Das Kreuz ist auf der Vorbestimmung gegründet; die Siebenheit der Feste verleiht dem Menschen die Möglichkeit, diese Vorbestimmung in Selbstbestimmung zu metamorphosieren. Doch dies erfordert einen ungeheuer großen Einsatz des Ich.

* * *

So erhaben die Elemente und Verbindungen innerhalb des Jahreszyklus der Natur und des Menschen auch sein mögen: sie alle stellen bei einem formellen Zugang zu ihnen etwas Gewordenes dar und geraten deshalb in Widerspruch zu dem, was durch die individuelle Evolution des Menschen hervorgebracht werden muss, die aber nichtsdestoweniger in ihnen wurzelt. Dieser Widerspruch trägt Welten-Charakter, und darum zeitigt auch seine Lösung Welten-Folgen.

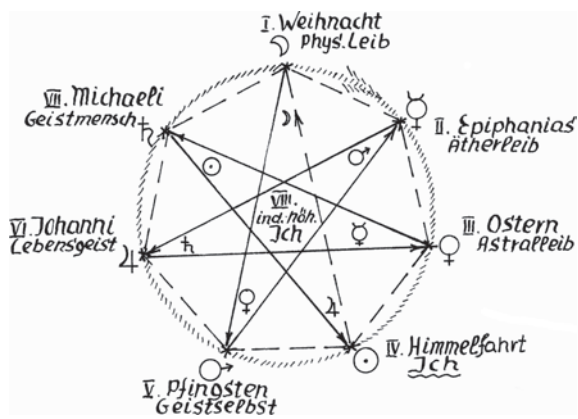


Abbildung 153 *)

Der Mensch ist das Produkt der natürlichen Entwicklung, doch in deren Verlauf ist er zur Möglichkeit und zur Notwendigkeit gelangt, die alles bedingende Wirkung der Natur aufzuheben. Wenn man versucht, in den Begriffen des planetarischen Seins und der Evolution der Welt eine gesamthafte, bildliche Vorstellung von dem zu schaffen, was Rudolf Steiner in der „Philosophie der Freiheit“ als „Wirklichkeit der Freiheit“ begründet,

kann man dies mit Hilfe noch einer Abb. Tun (Abb. 153): In ihr werden der Jahreszyklus der Erde und seine Feste in Beziehung mit dem Ptolemäischen Planetensystem gebracht, d.h. mit dem geistigen Aspekt des Sonnensystems. Das Septagramm innerhalb des Kreises zeigt die evolutionäre Reihenfolge der Äonen, die sich in jeder Woche der empirischen Zeit widerspiegelt. Die Abbildung in ihrer Gesamtheit ist auf das menschliche Bewusstsein ausgerichtet, das vom Willen zum Aufstieg durchdrungen ist.

Der Mensch verleiht den großen Jahresfesten eine Richtung, indem er sie in Beziehung zu den aufsteigenden Stufen seines Geistes bringt, auf denen er sich gewöhnlich bewegt, wenn er sich zwischen zwei Inkarnationen entwickelt. In einer Verkörperung ist das der Einweihungsweg *des denkenden Willens* und auch die *Religion* des denkenden Willens. Die Siebenheit des Kreises, der auf Abb. 153 gezeigt wird, drückt das Gesetz des freien Geistes des Menschen aus, sein eigenes Gesetz, laut dem er aus sich heraus die Makrophänomene des Planetensystems zu einer Einheit zusammenführt. Er geht in diesem Fall in der Erkenntnis und dem Erleben der Natur, in der religiösen Inbrunst auf den Etappen des Mysteriums Gottes und des Menschen wie auf den Stufen der planetarischen Intelligenzen, und indem er ihre äußere Grenze, die Sphäre des Saturn, erreicht, gelangt er gleichzeitig im System seiner mikrokosmischen Siebengliedrigkeit, d.h. mit seinem ganzen Wesen, zur Pan-Intelligenz Michaels, in die Sphäre der geistigen Sonne. Diese zweifache Bewegung wird durch das höhere Ich des Menschen in einer Einheit zusammengehalten. Die lemniskatenförmigen Metamorphosen sind das Instrument seiner Tätigkeit. Gott und der Mensch sind deren zwei Seiten, und darum ist der Anthropomorphismus lediglich eine andere Form des Theomorphismus. Dies ist die Subjektivität des Weltensubjekts im Menschen.

* Das *fünfte* Fest, Pfingsten (im Russischen: Pjatidesjatniza), wird am fünfzigsten Tag nach Ostern begangen, während das vierte, *Himmelfahrt*, auf den vierzigsten Tag nach Ostern fällt.

Das Septagramm der Jahresfeste, mit dem sich bei deren Erleben der sieben-gliedrige Mensch identifiziert, ist in all seinen Teilen astrosophisch. Sie ist ganz vom Prinzip der Dreiheit durchdrungen, das in ihr siebenmal wiederholt wird (in der gnoseologischen Lemniskate dreimal). Versuchen wir nun eine äußerst knappe Beschreibung all dieser Dreieinigkeiten.

Die *erste* davon bildet die Dreiheit von Weihnacht, Pfingsten und Himmelfahrt (I-V-IV). In ihr wirken der physische Leib, das Geistselbst und das höhere, noch nicht individualisierte Ich (im Gegensatz zu dem Ich, das im Zentrum des Kreises steht) zusammen und bilden dabei eine Einheit. Alles in diesem Dreieck ist auf das Werden des Ich-Bewusstsein ausgerichtet, welches seinen Anfang aus dem reflektierenden Denken nimmt, dessen Existenz wir dem physischen Hirn verdanken. Mit zunehmender Entwicklung steigt dieses Ich-Bewusstsein in die Sphäre der sittlichen Intuitionen empor – des Geistselbstes. Zur Lösung dieser Aufgabe wird der Mensch gewissermaßen Jahr für Jahr neu geboren.

In der *zweiten* Dreieinigkei erlebt der Mensch das Epiphania in ganzen Fülle, wenn er des Festes Johannes des Täufers sowie des Pfingstfestes gedenkt (II-VI-V). Hier stehen der Ätherleib, der Lebensgeist und das Geistselbst in einem Wechselspiel. Dies schafft die Möglichkeit, kraft des reinen Denkens (der begrifflichen Intuitionen) sowie der sittlichen Intuitionen das Ich-Bewusstsein in den Ätherleib einzubringen, in ihm das Ätherhirn zu schaffen, wodurch der Grundstein zur individuellen Ausarbeitung des Lebensgeistes gelegt wird. Das Epiphania ist der Tag der Heiligung des Ätherleibs durch den Lebensgeist. Dann kann sich der Heilige Geist auf den Menschen ergießen. An Pfingsten erleben die Apostel ihren „Jordan“.

In der *dritten* Dreieinigkei (III-VII-VI) vereinen sich drei Weltsubstanzen: die astrale, die physische und die ätherische. Dadurch, dass der Mensch im Äon des alten Mondes den Astralleib erwarb, versöhnte er den Gegensatz zwischen dem physischen und dem Ätherleib, welcher auch auf der Ebene des Atma und Buddhi bestehen bleibt. Damals wurde der Mensch zur autonomen, selbstbewegenden Monade – zum Menschentier. Das Osterfest weist dem Menschen den Weg zur Überwindung des höheren Gegensatzes, was sich im Erwerb des Leibs der Auferstehung ausdrückt. Der Geistesmensch aufersteht im Lebensgeist; der Anfang dieses Prozesses wurzelt jedoch im Astralleib, dank dem das niedrigere „ich“ entstand und den Menschen in Richtung auf das göttliche Ich hin führte. Dem Astralleib entspringen die Triebfedern, welche die Grundlage für das Seelenleben schaffen.

Die *vierte* Dreieinigkei (IV-I-VII) weist den Weg der Bewegung des menschlichen Ich im Verlauf der Jahresmetamorphosen. Als „Geisteskind“ – Teil des höheren Ich, das ins niedrigere eingegangen ist – beginnt es seinen Weg an Weihnachten. Als seine höchste Hoffnung erlebt es die Himmelfahrt Christi zum Väterlichen Ich. Als ernsthafte und schwierige Aufgabe erlebt es das „Grab“ des Leibes, in das es zur Herbstzeit aus den Höhen des Geistes wiederkehrt und das es durch seine Verwandlung in den Geistesmenschen besiegen muss. Diesen „Auftrieb“, wenn

man sich so ausdrücken darf, kann der Seele der Fest der Himmelfahrt Christi verleihen.

Beim Übergang zur *fünften* Dreieinigkeit (V-II-I) stoßen wir abermals auf die drei Substanzen, welche die Welt bilden. Doch werden diese nun von einem anderen Gesichtspunkt aus betrachtet als in der dritten Triade. Der Blick ist nun von oben nach unten gerichtet. Aus dem an Pfingsten niedersteigenden Geistselbst betrachtet der Mensch nun seine Lebensgrundlage, in welche am Jordan das Wesen Christi einging und sie vergöttlichte. Der Heilige Geist offenbart hier dem Menschen Seine Weltenaufgabe: dem Vater Seine Erstoffnenbarung zurückzugeben, mit welcher der Evolutionszyklus begann. So ist das Trinitätsfest.

Die *sechste* Dreieinigkeit hebt die fünfte für den Menschen um eine Stufe höher. Der Johannitag ist das „umgekehrte Pfingsten“.

Jetzt erschließt sich uns noch ein bedeutsamer Aspekt der geistigen Rhythmik des Jahres, doch um ihn ganz zu verstehen, müssen wir bei der Betrachtung der Dreieinigkeiten der Feste eine Pause einschalten. Wir erinnern uns, dass die Entwicklung der Welt in einem Wechsel von Manvantaras und Pralayas verläuft. Der Impuls der Entwicklung steigt aus den geistigen Höhen nieder und kehrt, um neue Eigenschaften bereichert, zu ihnen zurück. So atmet das Weltall. Es atmet auch im Rhythmus der Jahresfeste, und deshalb haben wir das Recht zu sagen, dass sie zwar in einer Wechselbeziehung mit den Naturgesetzen stehen, jedoch zugleich diese Gesetze auf die Stufe des individuellen Geistes hinaufführen – ins fünfte Reich der Natur.



Abbildung 154

Der Zyklus der Feste beginnt mit dem Weihnachtsfest, dem irdischsten von ihnen allen. Das Epiphania's kommt aus den Höhen. Es

ist dies das Fest des Weltall-Ich, dessen opferhafter Niederstieg auf die Erde Johannes der Täufer erlebt. Ostern erhält seinen Sinn unbedingt im Zusammenhang damit, dass Christus *auf der Erde* im irdischen Leib aufersteht. Christi Himmelfahrt ist von der Erde auf den Geist zu ausgerichtet. Dieses Fest ist eine Art „umgekehrtes“ Epiphania's. Die Menschen schauen wieder den Geist an, doch diesmal gibt es ihrer zwölf. An Pfingsten richtet sich der Geist wieder auf die Erde zu – zu diesen zwölf. Das Johannesfest wird in geistigen Höhen begangen, von wo das Universum-Ich am Epiphania's niedergestiegen ist. Nun steigt Johannes – oder das einzelne Individuum – zu diesen Höhen empor. An Michaeli kehrt dieses einzelne Individuum zur Erde zurück. Auf diese Weise bieten die Feste folgendes rhythmische Bild (Abb. 154).

Da sich im Lauf der Feste eine Vielzahl von Umwandlungen vollzieht und ihr hauptsächlichster Sinn überhaupt darin besteht, dass im Zyklus des Jahres eine Entwicklung erfolgt, ist ihr Rhythmus auch eine Reihe von Lemniskaten. Deswegen *wirken wir, wenn wir entsprechend jener Methode denken, die bei der Niederschrift*

der „Philosophie der Freiheit“ Pate stand, in Übereinstimmung mit den Entwicklungsgesetzen von Natur und Geist.

In die Rhythmik der Jahresfeste fügt sich das siebengliedrige Wesen des Menschen ein. Urphänomenal wurde er zu Beginn des irdischen Äons als viergliedriges Wesen auf dem Weltenkreuz geboren, das von der Göttlichen Dreieinigkeit geheiligt worden war. Somit trägt der Mensch in der Struktur seines Wesens auch die drei Logoi, und dank dieser Tatsache wird er auch einst zum Wesen aus der Welt der Hierarchien werden. Das Urphänomen des Menschen hat im Tierkreis eine bestimmte Entwicklung durchgemacht, wie Abb. 145 veranschaulicht. Das Kreuz der vier Jahresfeste

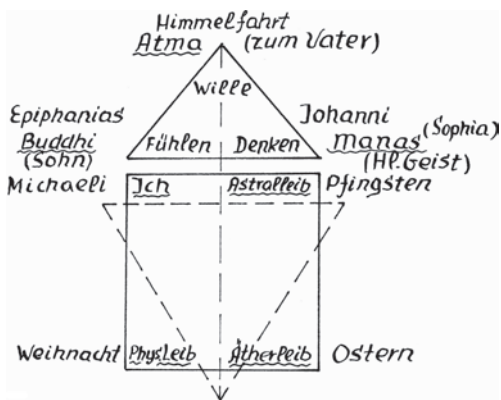


Abbildung 155

nahm eine Stellung in den „Intervallen“ zwischen den Elementen des Menschen der Gliedmaßen, des Rhythmus, des Kopfes sowie dem Ich ein. All dies wurde auch auf die irdische Ebene projiziert. Es vollzog sich eine Metamorphose aller Elemente des Urphänomens, und letzten Endes bildete sich der gegenwärtige siebengliedrige Mensch mit der viergliedrigen irdischen Struktur sowie dem dreieinigen höheren Geist heraus, der wohl bereits Bestandteil des Menschen ist, doch im wesentlichen überbewusst bleibt. Diese volle siebengliedrige Struktur ist im Vaterunser ausgedrückt. Die Betrachtung der Feste ermöglicht es uns, seinen religiös-schöpferischen Sinn zu vertiefen (Abb. 155).

Wie aus der Abbildung ersichtlich, ist der dreieinige Geist des Menschen mit den drei sozusagen „oberen“ Festen (vgl. Abb. 154), der viergliedrige Mensch mit den „unteren“ verbunden. Zwischen den Gliedern (Elementen) dieses letzteren wirkt die obere Dreieinigkeit in Form von Verbindungen oder bewegenden Prinzipien. Zwischen Weihnachten und Ostern wirkt der Geisteshensch, der das Mysterium der Auferstehung im physischen und im Ätherleib des Menschen in dem Maße vorbereitet, in dem dieser der Evolution seine „Schulden“ zurückzahlt. Zwischen Ostern und Pfingsten reifen die Gaben des Heiligen Geistes heran, dessen erster Ausdruck die ideelle Wahrnehmung ist. Weihnachten und Michaeli verbindet das Prinzip des Lebensgeistes. Michael ist Gottes Antlitz und der Regent des lebendigen, ätherisierten Denkens im Menschen. Die Verbindung seines Astralleibes mit dem höheren Ich muss der Mensch selbst verwirklichen, indem er mit dem niedrigeren „ich“ in der dreieinigen Seele arbeitet. Dies ist die Sphäre, wo die Freiheit geboren wird. Diese besitzt zwei mächtige Beschützer: Die Göttliche Allweisheit Sophia und den Erzengel Michael.

Kehren wir nun nochmals zur sechsten Dreieinigkei zurück. Johannes, der im Jordan taufte, war Teilhaber an der Einweihung des Lazarus-Johannes, die von Gott Selbst vollzogen wurde, und war durch ihn geistig beim Kreuz von Golgatha zugegen, wo Lazarus-Johannes getreu dem Befehl des Herrn Maria-Sophia „zu sich nahm“. *) Dieses „Zu-sich-Nehmen“ Sophias bildet auch den Kern des Festes Johannes des Täufers, wo man sich zusammen mit den Elementargeistern der Erde in die Höhen seines eigenen Bewusstseins emporschwingen und das inspirierende Wirken der Imagination Uriels erleben muss.

Schließlich erlebt der Mensch in der *siebten* Dreieinigkei (VII-IV-III), wie er sich dank dem Tode Christi, der zur Auferstehung führte, im Herbst ruhig ins „Grab“ der winterlichen Erde legen kann, da auch wir eine Auferstehung erleben werden. An Weihnachten erwachen wir in unserem denkenden Geist, durch welchen die Grundlage für unsere künftige Himmelfahrt geschaffen wird. Wir haben ein Teilchen der Göttlichen Himmelfahrt mit uns genommen. Es wirkt in unserem Leib und verwandelt ihn in den Geistesmenschen. Der Göttliche Wille waltet in uns, und die „Pforten der Hölle“ (Ahriman) werden uns nicht überwinden. Befolgt der Mensch den Grundsatz „Nicht ich, sondern Christus in mir“, so identifiziert er sich allmählich mit dem Atma. Dadurch wird der Planet Erde, der zuerst im Äon des alten Saturn entstand, zum Stern, zur Sonne. Dies ist der Sinn des Michaelsfestes. Indem der Mensch in seiner irdischen Erfahrung die vereinzelt Intelligenzen der Planeten zusammenführt, führt er sie im Ich zur Oktave der Pan-Intelligenz hinauf. Diese beginnt dann in der Siebenheit der großen Jahresfeste zu herrschen.

*) Wir werden nicht näher auf dieses Thema, wie Rudolf Steiner es beleuchtet, eingehen.

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 12. (5). Die moralische Phantasie (Darwinismus und Sittlichkeit)

Der Monismus der Philosophie der Freiheit (Kapitel 10) ermöglicht es uns, das Ziel der Welt zu verstehen und eine Beziehung zur Bestimmung des Menschen zu finden (Kapitel 11). Dies rein theoretisch, abstrakt zu erreichen, ist – wenn es um das freie Motiv der Tätigkeit geht – ein Ding der Unmöglichkeit, da das Allgemeine hier nur in der Form des ethischen Individualismus wirklich wird, der in der Lage ist, Tätigkeitsmotive aus der moralischen Phantasie hervorzubringen, welche in der Sphäre der sittlichen Intuitionen wurzelt: in jenem Allgemeinen, das ausschließlich in individuellem Ausdruck zutage tritt. Die Schwierigkeit, diese Tatsache zu begreifen, war der Grund für die Notwendigkeit des ersten Zusatzes zu Kapitel 10.

Der weitere Inhalt der „Philosophie der Freiheit“ lässt sich am besten erfassen, wenn man abermals Elemente der Esoterik zur Hilfe nimmt, wozu uns auch der Zusatz zu Kapitel 11 ermuntert. Die Anthroposophie anerkennt die von Darwin und Haeckel aufgestellte Theorie von der Evolution der Arten, betrachtet sie jedoch nur als kleines Fragment in der Struktur der universalen Lehre von der geistig-materiellen Entwicklung der Welt und des Menschen. Als Hauptfaktoren dieser Entwicklung erweisen sich zwei Impulse, von denen der eine in der Zeit wirkt, während der andere die Evolution vom Geist in die Materie lenkt und die Entwicklung zu immer größerer Materialisierung führt (siehe Abb. 139, 141, 156). Kraft der Wirkung dieser Impulse hat der Mensch (wie die Tiere) eine Evolution als Art, d.h. im Gefüge der ganzen Menschheit, durchgemacht. Er hat damals drei Leiber entwickelt. Das geistige Allgemeine war für ihn das höhere Ich der Menschheit.

Doch ab der Mitte der Atlantischen Wurzelrasse reifte in der Entwicklung des Menschengeschlechts ein Umbruch heran (der seinen Höhepunkt mit dem Ende des Kaliyuga fand). Der *einzelne* Mensch in seiner *seelisch-geistigen* Evolution wird zur Art für sich. Die Evolution, die allmähliche Entwicklung der ganzen Struktur der Persönlichkeit, und nicht etwa ein Sprung in eine andere Welt, ist es nämlich, die den Menschen in diesen neuen Zustand des Seins führt, in dem er, *vom Ich ausgehend, seine Entwicklung setzen kann*. Er wird im-

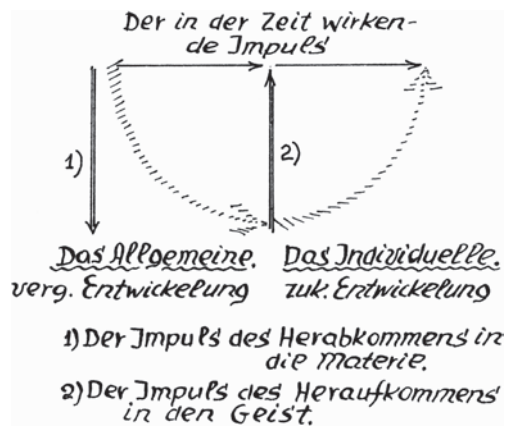


Abbildung 156

stande, dies auch nach dem Tode zu tun, sobald seine Seele ein Verhältnis zu den sittlichen Intuitionen gefunden hat. Die Arbeit mit der „Philosophie der Freiheit“ wird nach dem Tode noch reichere Früchte tragen als zu irdischen Lebzeiten.

Die Struktur von Kapitel 12 wird durch drei Zyklen gebildet. Dies ist erstens dadurch bedingt, dass die gesamte Struktur des Buchs im zweiten Teil von der Siebenheit allmählich zu einer Dreigliedrigkeit zurückkehrt, die aus den beiden Teilen sowie den „Konsequenzen des Monismus“ besteht. Zweitens bilden zwölf Kapitel des Buchs (3x4) eine Gesamtheit, und die Idee von Kapitel 12 erweist sich in dieser als entscheidend und abschließend. Dies ist die Idee der „moralischen Phantasie“ – im Grunde genommen die Schlüsselidee in der Dreigliedrigkeit des Buches.

Der Inhalt des Kapitels entsteht als ideelle Wahrnehmung dessen, was wir in Kapitel 11 angeschaut haben. Dort haben wir uns auf der Suche nach dem Quell der Zielsetzung mit den verschiedenen Stufen des Seins identifiziert. Als Ergebnis musste in unserem Inneren die Frage heranreifen: Wenn die Zielsetzung eine Idee ist, welcher Art ist sie dann beim freien Geiste? Kapitel 12 erteilt uns die Antwort auf diese Frage. Ihre Erarbeitung erfolgt auf dem Wege der dialektischen Methode, doch in der Sphäre ihres ontologischen Erfassens. Im ersten Denkzyklus vereinen wir uns mit dem Begriff der moralischen Phantasie, führen ihn in die geistige Struktur unserer Persönlichkeit ein, die sich dank der vorhergehenden Arbeit mit der „Philosophie der Freiheit“ bereits verändert hat. Im zweiten Zyklus wird dieser Begriff in Beziehung mit der auf der Welt herrschenden Entwicklungstheorie gebracht, bei der es sich faktisch um den Hauptopponenten der Ethik handelt. Im dritten Zyklus erleben wir, wie die Idee der Freiheit mit der natürlichen Notwendigkeit versöhnt werden kann. Dazu ist es unabdingbar, die Enge des Darwinschen Zugangs zum Studium der Natur zu überwinden: die Grenzen der Naturkunde aufzuheben und der Ethik Zugang zur Entwicklungstheorie zu verschaffen.

Vom Beginn des zweiten Teils an, ja sogar noch früher, hat eine gewisse „Anhäufung“ des Widerspruchs zwischen dem Individuellen und dem Natürlichen, Allgemeinen stattgefunden, das mit seinem mächtigen Wirken scheinbar nicht einmal in der geistigen Sphäre des Menschen Raum für etwas Nicht-Bedingtes lässt. Die gegenseitige Verneinung des Individuellen und des Natürlichen ist unfruchtbar. Dies ist im Grunde einer der Aspekte des Weltendualismus, in dem der Mensch die Welt als Gegensatz zu sich selbst erlebt. Wenn wir Vorstellungen bilden, gelangen wir zur Einheit zwischen der in Wahrnehmungen gegebenen Welt und unserem Ich. Doch ist dies bloß die erkennbare Einheit. Wie aber verhält es sich mit den anderen Faktoren des Lebens (Kapitel 8)? Zur Beantwortung dieser Frage ist es notwendig, die Entwicklungstheorie in ihrem ganzheitlichen Charakter, als System, durchzudenken. Dann wird sie auf natürliche Weise von Sittlichkeit und Freiheit gekrönt. Genau das ist es, was wir in Kapitel 12 erkennen.

Der Diskussionscharakter, der dem Kapitel 12 eigen ist, gemahnt an Zyklus III in Kapitel 9. Das Kapitel 12 ist ganz auf dem Zusammenprall von Widersprüchen aufgebaut, was uns ungewöhnlich erscheinen mag, weil das fünfte Element des Zy-

klus die ideelle Wahrnehmung ist. Doch gilt es daran zu erinnern, dass der ganze zweite Teil unter dem Zeichen der *schöpferischen Antithese* steht: Die Idee der Freiheit erobert sich einen Platz im Gegensatz zu allem Gewordenen, Bedingten. Deshalb schauen wir in diesem Teil auch die Gegensätze an und nehmen sie ideell wahr. Ihren Charakter haben wir als dialektisch-ontologisch beschrieben.

Die Siebengliedrigkeit des zweiten Teils der „Philosophie der Freiheit“ und der siebengliedrige Zyklus des ersten Teils bilden zwei Etappen des Werdens einer Einheit, in dessen Verlauf eine polare Inversion folgender Art eintritt. In der ersten Siebengliedrigkeit war, wie wir uns erinnern, der untere Teil der Lemniskate (Kap. 1-3) dialektischer, der obere aber anschauernder Art. In der zweiten Siebengliedrigkeit war der untere Teil (Kapitel 8-10) dialektisch-anschauernd, doch *beim Übergang in ihren oberen Teil (Kapitel 12-14) bemerken wir aufs neue ein Wachsen des dialektischen Prinzips*. Doch hier muss man aufpassen: dies ist ja die Dialektik des Seienden im Dasein der individuellen Seele. Hier verschmelzen die Dialektik, das Anschauen und die seelischen Resultate der gedanklichen Betrachtungen zu einem. Nachdem wir die Mitte des zweiten Teils durchschritten haben, treten wir mit den Früchten des vorher Erarbeiteten in die äußere Welt: Wir diskutieren, wir verstärken die Kraft des begrifflichen Denkens wiederum, doch ist dies bereits das Denken des ethischen Individualisten, der mit der moralischen Technik und der moralischen Phantasie arbeitet. Wer ist er, dieser Denker? Gnoseologe? Ontologe? – Sowohl das eine als auch das andere, und noch etwas Drittes, Neues: Philosoph der Freiheit. *Er arbeitet gleichzeitig mit den Ideen „vor den Dingen“, „in den Dingen“ und „nach den Dingen“, d.h. nicht mit dem Schatten der kosmischen Intelligenz, sondern mit ihr selbst, wenn auch in ihrer irdischen Erscheinung*. Nichts Ähnliches kannte die Geschichte des menschlichen Gedankens auf seinem esoterischen Weg zuvor, und darum ist es auch so schwierig, einen Zugang zur „Philosophie der Freiheit“ zu finden. Der Philosoph der Freiheit ist verpflichtet, alle zu verstehen, und er muss darauf gefasst sein, dass man ihn selbst nur mit allergrößter Mühe verstehen wird.

In der dialektischen Triade des ersten Zyklus enthüllt Rudolf Steiner das Geheimnis der freien Tat, ihren Urquell. Es ist dies die moralische Phantasie – eine ungewöhnlich komplexe Erscheinung im Leben des individuellen Geistes, der die Fähigkeit der intuitiven Beobachtung erlangt hat. Da hier ein Appell an den Willen im Denken vorliegt und wir methodologisch mit Hilfe der Dialektik ein ontologisches Problem lösen, erscheint die Geburt der ersten dialektischen Triade im Kapitel kompliziert. Es wird uns ein anschauliches Beispiel dessen vor Augen geführt, wie das abstrakt-dialektische Prinzip sich zu einem dialektisch-ontologischen metamorphosiert. These und Antithese „plastizieren“, einem Bildhauer gleich, eine Synthese, wobei sie von verschiedenen Seiten an diese herangehen, Zeichen und Rollen tauschen, die Synthese auf dem Wege ihrer *Sättigung* mit Inhalt errichten.

Zuerst stehen im Zyklus I These und Antithese einander auf die uns bekannte Weise entgegen, doch nicht in Gestalt zweier Ideen, sondern zweier Subjekte der Tätigkeit.

ZYKLUS I

1. Der freie *Geist* handelt nach seinen Impulsen, das sind Intuitionen, die aus dem Ganzen seiner Ideenwelt durch das Denken ausgewählt sind.
2. Für den *unfreien Geist* liegt der Grund, warum er aus seiner Ideenwelt eine bestimmte Intuition aussondert, um sie einer Handlung zugrunde zu legen, in der ihm gegebenen Wahrnehmungswelt, das heißt in seinen bisherigen Erlebnissen. Er erinnert sich, bevor er zu einem Entschluss kommt, daran, was jemand in einem dem seinigen analogen Falle getan oder zu tun für gut geheißen hat, oder was Gott für diesen Fall befohlen hat und so weiter, und danach handelt er.

Im weiteren tritt an Stelle der Synthese wieder die These auf, doch bereits in der Rolle der Antithese 1'; die Rolle der These beginnt die frühere Antithese zu spielen 2.

So nehmen wir als These nochmals Element 2 und stellen ihm Element 1' gegenüber, das, nachdem es Element 2 in sich aufgenommen hat, seinen Inhalt geändert, erweitert hat.

- 1'. Dem freien Geist sind diese Vorbedingungen nicht einzige Antriebe des Handelns. Er fasst einen schlechthin *ersten* Entschluss. Es kümmert ihn dabei ebensowenig, was andere in diesem Falle getan, noch was sie dafür befohlen haben. Er hat rein ideelle Gründe, die ihn bewegen, aus der Summe seiner Begriffe gerade einen bestimmten herauszuheben und ihn in Handlung umzusetzen. Seine Handlung wird aber der wahrnehmbaren Wirklichkeit angehören. Was er vollbringt, wird also mit einem ganz bestimmten Wahrnehmungsinhalte identisch sein. Der Begriff wird sich in einem konkreten Einzelgeschehnis zu verwirklichen haben. Er wird als Begriff diesen Einzelfall nicht enthalten können. Er wird sich darauf nur in der Art beziehen können, wie überhaupt ein Begriff sich auf eine Wahrnehmung bezieht, zum Beispiel wie der Begriff des Löwen auf einen einzelnen Löwen.

Jetzt ist die Möglichkeit zutage getreten, für beide Subjekte der Tätigkeit eine *vorläufige* Einheit zu finden. Wir nehmen sie aus dem Zyklus I des 6. Kapitels. Diese besteht darin, dass sie sich beide in der Vorstellung vereinen, nur der freie Geist geht bei deren Bildung von der Idee zur Wahrnehmung, der unfreie schlägt den umgekehrten Weg ein.

- 3'. Das Mittelglied zwischen Begriff und Wahrnehmung ist die *Vorstellung* (vgl. S. 506 ff.).

In der folgenden Etappe wird die vorläufige Synthese 3' als These benutzt, und ihr steht, sich modifizierend, wieder die alte Antithese 2' entgegen. Im weiteren entsteht die Möglichkeit, eine endgültige Synthese zu formulieren. Sie muss in sich zweierlei aufnehmen: a) das Thema, das durch die provisorische

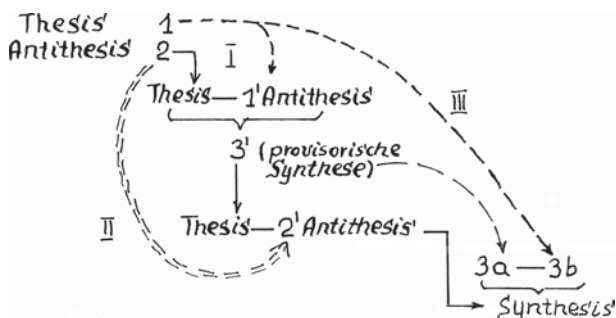


Abbildung 157

Synthese 3' zur Betrachtung gelangt, sowie b) die aufgehobene These 1. So vollziehen sich die Metamorphosen der Elemente bisweilen recht wunderbar, wenn die dialektische Methode in der Sphäre der Ontologie wirkt. Zur Erhellung des Gesagten führen wir eine Abbildung (Abb. 157) an.

Die vorläufige Synthese 3' wird also als These benutzt, und ihr wird die modifizierte Antithese entgegengestellt.

- 2'. Dem unfreien Geist ist dieses Mittelglied von vornherein gegeben. Die Motive sind von vornherein als Vorstellungen in seinem Bewusstsein vorhanden. Wenn er etwas ausführen will, so macht er das so, wie er es gesehen hat, oder wie es ihm für den einzelnen Fall befohlen wird. Die Autorität wirkt daher am besten durch *Beispiele*, das heißt durch Überlieferung ganz bestimmter Einzelhandlungen an das Bewusstsein des unfreien Geistes. Der Christ handelt weniger nach den Lehren als nach dem *Vorbilde* des Erlösers. Regeln haben für das positive Handeln weniger Wert als für das Unterlassen bestimmter Handlungen. Gesetze treten nur dann in die allgemeine Begriffsform, wenn sie Handlungen verbieten, nicht aber wenn sie sie zu tun gebieten. Gesetze über das, was er tun soll, müssen dem unfreien Geiste in ganz konkreter Form gegeben werden: Reinige die Straße vor deinem Haustore! Zahle deine Steuern in dieser bestimmten Höhe bei dem Steueramte X! und so weiter. Begriffsform haben die Gesetze zur Verhinderung von Handlungen: Du sollst *nicht* stehen! Du sollst *nicht* ehebrechen! Diese Gesetze wirken auf den unfreien Geist aber auch nur durch den Hinweis auf eine konkrete Vorstellung, zum Beispiel die der entsprechenden zeitlichen Strafen, oder der Gewissensqual, oder der ewigen Verdammnis, und so weiter.
- 3a Sobald der Antrieb zu einer Handlung in der allgemein-begrifflichen Form vorhanden ist (zum Beispiel: du sollst deinen Mitmenschen Gutes tun! du sollst so leben, dass du dein Wohlsein am besten beförderst!), dann muss in jedem einzelnen Fall die konkrete Vorstellung des Handelns (die Beziehung des Begriffes auf einen Wahrnehmungsinhalt) erst gefunden werden.
- 1'' Bei dem *freien Geiste*, den kein Vorbild und keine Furcht vor Strafe usw. treibt, ist diese Umsetzung des Begriffes in die Vorstellung immer notwendig.

- 3b Konkrete Vorstellungen aus der Summe seiner Ideen heraus produziert der Mensch zunächst durch die Phantasie. Was der freie Geist nötig hat, um seine Ideen zu verwirklichen, um sich durchzusetzen, ist also die *moralische Phantasie*. Sie ist die Quelle für das Handeln des freien Geistes. Deshalb sind auch nur Menschen mit moralischer Phantasie eigentlich sittlich produktiv. Die bloßen Moralprediger, das ist: die Leute, die sittliche Regeln ausspinnen, ohne sie zu konkreten Vorstellungen verdichten zu können, sind moralisch unproduktiv. Sie gleichen den Kritikern, die verständig auseinanderzusetzen wissen, wie ein Kunstwerk beschaffen sein soll, selbst aber auch nicht das geringste zustande bringen können.

Die Besonderheit dieser Synthese besteht darin, dass sie nicht zur Gänze mit der logischen Methode allein hergeleitet werden kann. Um sie zu erhalten, muss man vom Gedachten den Übergang zum ideell Wahrgenommenen vornehmen. Wir haben dies früher schon oft getan. Neu ist hier, dass wir die ideellen Wahrnehmungen nicht aus der äußeren Welt, sondern *aus uns selbst* schöpfen. Wir setzen auf diese Weise den Anfang unserer Freiheit und der individuellen geistigen Evolution. Solcher Art sind die Früchte des Denkens über das Denken.

Im weiteren gilt es selbstverständlich die Früchte anzuschauen, die der Homo liber im Gegensatz zum Homo sapiens erlangt hat. Da sie beide in einer Art wurzeln – dem Menschen –, muss man die Haeckelsche Evolutionstheorie auf die Genese des individuellen Geistes ausdehnen, der eine Art für sich selbst darstellt.

Der Begriff „moralische Phantasie“ klingt wie das entscheidende Wort für den ganzen Inhalt des Buchs, was an die Geschehnisse in Goethes „Märchen“ erinnert. Nun ist eine Brücke zwischen beiden Seiten jedes beliebigen Gegensatzes errichtet. Und sie ist *methodologisch*.

4. Die moralische Phantasie muss, um ihre Vorstellung zu verwirklichen, in ein bestimmtes Gebiet von Wahrnehmungen eingreifen. Die Handlung des Menschen schafft keine Wahrnehmungen, sondern prägt die Wahrnehmungen, die bereits vorhanden sind, um, erteilt ihnen eine neue Gestalt. Um ein bestimmtes Wahrnehmungsobjekt oder eine Summe von solchen, einer moralischen Vorstellung gemäß, umbilden zu können, muss man den gesetzmäßigen Inhalt (die bisherige Wirkungsweise, die man neu gestalten oder der man eine neue Richtung geben will) dieses Wahrnehmungsbildes begriffen haben. Man muss ferner den Modus finden, nach dem sich diese Gesetzmäßigkeit in eine neue verwandeln lässt. Dieser Teil der moralischen Wirksamkeit beruht auf Kenntnis der Erscheinungswelt, mit der man es zu tun hat. Er ist also zu suchen in einem Zweige der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt. Das moralische Handeln setzt also voraus neben dem moralischen Ideenvermögen *) und der moralischen Phantasie die Fähigkeit, die Welt der Wahrnehmungen umzuformen, ohne ihren naturgesetzlichen Zusammenhang zu durchbrechen. Diese Fähigkeit ist *moralische Technik*. Sie ist in dem Sinne lernbar, wie Wissenschaft überhaupt lernbar ist. Im allgemeinen sind Menschen nämlich geeigneter, die Begriffe für die schon fertige Welt zu finden, als pro-

duktiv aus der Phantasie die noch nicht vorhandenen zukünftigen Handlungen zu bestimmen. Deshalb ist es sehr wohl möglich, dass Menschen ohne moralische Phantasie die moralischen Vorstellungen von andern empfangen und diese geschickt der Wirklichkeit einprägen. Auch der umgekehrte Fall kann vorkommen, dass Menschen mit moralischer Phantasie ohne die technische Geschicklichkeit sind und sich dann anderer Menschen zur Verwirklichung ihrer Vorstellungen bedienen müssen.

- *) Nur Oberflächlichkeit könnte im Gebrauch des Wortes Vermögen an dieser und andern Stellen dieser Schrift einen Rückfall in die Lehre der alten Psychologie von den Seelenvermögen erblicken. Der Zusammenhang mit dem S. 445 f. Gesagten ergibt genau die Bedeutung des Wortes.

Es ist hier an der Zeit, zu begreifen, was das wahrhaftig sittliche *a posteriori* ist. Es entsteht gemäß einem Prinzip, welches der Evolution der Arten innerlich eigen ist, und deswegen sind ihm sowohl der Transzendentalismus als auch die Metaphysik des Dualismus fremd. In Akten der moralischen Phantasie erzeugt das Individuum Formen des Selbstseins als *artenmäßige* Realität. Dies ist eine absolut neue Wahrheit. Auf ihr wird die menschliche Zukunft aufgebaut.

Nach diesem Anschauen werden wir uns nicht mehr darüber wundern, dass wir in Element 5 Züge der Allgemeinheit finden – des Elementes 7. Bei den ontologischen Betrachtungen verläuft die Metamorphose der Denkformen, mit der wir im ersten Teil gearbeitet haben, gewissermaßen mit einem Vorsprung, was auch eine Erscheinung ihrer erhöhten Anschaulichkeit ist.

5. Insofern zum moralischen Handeln die Kenntnis der Objekte unseres Handlungsgebietes notwendig ist, beruht unser Handeln auf dieser Kenntnis. Was hier in Betracht kommt, sind *Naturgesetze*. Wir haben es mit Naturwissenschaft zu tun, nicht mit Ethik.

Die moralische Phantasie und das moralische Ideenvermögen können erst Gegenstand des Wissens werden, *nach dem* sie vom Individuum produziert sind. Dann aber regeln sie nicht mehr das Leben, sondern haben es bereits geregelt. Sie sind als wirkende Ursachen wie alle andern aufzufassen (Zwecke sind sie bloß für das Subjekt). Wir beschäftigen uns mit ihnen als mit einer *Naturlehre der moralischen Vorstellungen*.

Das fünfte Element setzte den Schlusstrich unter die ganze vorhergehende Betrachtung in Zyklus I, doch entstand es aus dem Anschauen und nicht als Ergebnis spekulativer Gegenüberstellungen. Dadurch erklärt sich ein gewisser Sinn-Bruch zwischen den Elementen 4 und 5. Die Verbindung von Element 5 mit Element 6 aber ist eng und am unmittelbarsten: die aus dem Anschauen geborene Idee strebt sogleich zur Individualisierung hin. Doch auf ihrem Weg treten ihr gattungsmäßige Begriffe über die Moral entgegen. Wir stoßen immer wieder auf die hauptsächlich charakteristische Besonderheit des zweiten Teils, welcher die Antithese zum ersten Teil darstellt.

Die neue Idee ist zweifellos ein Gedankenwesen. Ihm ist es, mit den Worten des Evangeliums gesprochen, beschieden zu wachsen, der Idee der normativen Ethik jedoch ist es bestimmt, abzunehmen. Dieses Prinzip liegt der wahren christlichen Ethik zugrunde. Die erhaltene Gedankenform individualisiert sich denn auch im Geiste des Christentums.

6. Eine Ethik als Normwissenschaft kann es daneben nicht geben.

Man hat den normativen Charakter der moralischen Gesetze wenigstens insofern halten wollen, dass man die Ethik im Sinne der Diätetik auffasste, welche aus den Lebensbedingungen des Organismus allgemeine Regeln ableitet, um auf Grund derselben dann den Körper im besonderen zu beeinflussen (Paulsen, System der Ethik). Dieser Vergleich ist falsch, weil unser moralisches Leben sich nicht mit dem Leben des Organismus vergleichen lässt. Die Wirksamkeit des Organismus ist ohne unser Zutun da; wir finden dessen Gesetze in der Welt fertig vor, können sie also suchen, und dann die gefundenen anwenden. Die moralischen Gesetze werden aber von uns erst *geschaffen*. Wir können sie nicht anwenden, bevor sie geschaffen sind. Der Irrtum entsteht dadurch, dass die moralischen Gesetze nicht in jedem – Momente inhaltlich neu geschaffen werden, sondern sich forterben. Die von den Vorfahren übernommenen erscheinen dann gegeben wie die Naturgesetze des Organismus. Sie werden aber durchaus nicht mit demselben Rechte von einer späteren Generation wie diätetische Regeln angewendet. Denn sie gehen auf das Individuum und nicht wie das Naturgesetz auf das Exemplar einer Gattung.

Das abschließende Element des Zyklus erhebt das biogenetische Gesetz in die Sphäre der menschlichen Sittlichkeit. Wir stehen somit am anderen „Ufer“ des Seins, im Reich der Freiheit. In ihm müssen wir uns zuerst umsehen und uns dann in dem neuen Axiom behaupten, das die Metamorphose des alten Allgemeinen ist.

7. Als Organismus bin ich ein solches Gattungsexemplar, und ich werde naturgemäß leben, wenn ich die Naturgesetze der Gattung in meinem besonderen Falle anwende; als sittliches Wesen bin ich Individuum und habe meine ganz eigenen Gesetze *).

*) Wenn Paulsen (S. 15 des angeführten Buches) sagt «Verschiedene Naturanlagen und Lebensbedingungen erfordern wie eine verschiedene leibliche so auch eine verschiedene geistig-moralische Diät», so ist er der richtigen Erkenntnis ganz nahe, trifft aber den entscheidenden Punkt doch nicht. Insofern ich Individuum bin, brauche ich keine Diät. Diätetik heißt die Kunst, das besondere Exemplar mit den allgemeinen Gesetzen der Gattung in Einklang zu bringen. Als Individuum bin ich aber kein Exemplar der Gattung.

Man darf sich nicht in der Hoffnung wiegen, dass die neue Idee – die neue These des sittlichen Kosmos der menschlichen Individualität – bei der alten Welt der „Irrlichter“ sogleich auf Anklang stoßen wird, dass sofort Millionen freier Menschen unter dem Chorgesang aus der neunten Symphonie Beethovens über die eben

errichtete Brücke gehen werden. Nein, hier steht der Menschheit eine Arbeit bevor, die Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende in Anspruch nehmen wird. Der erste der Gegner des neuen „Übergangs“ ist der alte „Revolutionär“: der Entwicklungstheoretiker. Er wünscht selbst nicht in die neue Realität einzutreten und hindert andere daran, indem er auf ihrem Weg „Barrikaden“ aus „wissenschaftlicher Tiefgründigkeit“ errichtet. Diese „Barrikaden“ einfach vollständig niederreißen darf man nicht. Sie enthalten einen rationalen Kern. Man muss sie fein säuberlich Stein um Stein auseinandernehmen und zur Bau von Neuem verwenden. Solcher Art ist der Charakter des Zyklus II, der die Antithese zu Zyklus I bildet. Die dialektische Triade ist in ihm so aufgebaut, dass er sogleich mit der Antithese beginnt, während als These der gesamte Zyklus I oder doch wenigstens sein Element 7 dient, was in einem ganz kurzen Satz ausgedrückt wird.

ZYKLUS II

These: Element 7 aus Zyklus I oder:

1. Die hier vertretene Ansicht
2. scheint in Widerspruch zu stehen mit jener Grundlehre der modernen Naturwissenschaft, die man als *Entwicklungstheorie* bezeichnet.

Die Synthese entsteht fließend, organisch aus der gemeinsamen Arbeit mit den alten Entwicklungstheoretikern. Diese fällt ihnen aufgrund einer gewissen Verlorenheit in der Welt der Widerspiegelungen freilich äußerst schwer. Rudolf Steiner berichtet in einem seiner Vorträge eine wahre Begebenheit, die sich einst mit Ernst Mach zutrug. Dieser bestieg einen Omnibus, sah auf der anderen Seite auch einen Herrn einsteigen und dachte sich: Wie widerlich dieser Herr doch aussieht! Im nächsten Augenblick wurde er sich gewahr, dass vor ihm ein Spiegel war, der am Eingang zum Omnibus hing, und der vermeintliche andere Fahrgast nichts anderes war als sein eigenes Spiegelbild. Dem Entwicklungstheoretiker reicht es, eine andere Haltung zu seinen eigenen Forschungsergebnissen einzunehmen, und gleich eröffnen sich ihm neue Horizonte der Entwicklung.

3. Aber sie *scheint* es nur. Unter *Entwicklung* wird verstanden das *reale* Hervorgehen des Späteren aus dem Früheren auf naturgesetzlichem Wege. Unter Entwicklung in der organischen Welt versteht man den Umstand, dass die späteren (vollkommeneren) organischen Formen reale Abkömmlinge der früheren (unvollkommenen) sind und auf naturgesetzliche Weise aus ihnen hervorgegangen sind. Die Bekenner der organischen Entwicklungstheorie müssten sich eigentlich vorstellen, dass es auf der Erde einmal eine Zeitepoche gegeben hat, wo ein Wesen das allmähliche Hervorgehen der Reptilien aus den Uramnioten mit Augen hätte verfolgen können, wenn es damals als Beobachter hätte dabei sein können und mit entsprechend langer Lebensdauer

ausgestattet gewesen wäre. Ebenso müssten sich die Entwicklungstheoretiker vorstellen, dass ein Wesen das Hervorgehen des Sonnensystems aus dem Kant-Laplaceschen Urnebel hätte beobachten können, wenn es während der unendlich langen Zeit frei im Gebiet des Weltäthers sich an einem entsprechenden Orte hätte aufhalten können. Dass bei solcher Vorstellung sowohl die Wesenheit der Uramnioten wie auch die des Kant-Laplaceschen Weltnebels *anders* gedacht werden müsste als die materialistischen Denker dies tun, kommt hier nicht in Betracht. Keinem Entwicklungstheoretiker sollte es aber einfallen, zu behaupten, dass er aus seinem Begriffe des Uramniontieres den des Reptils mit allen seinen Eigenschaften herausholen kann, auch wenn er nie ein Reptil gesehen hat Ebenso wenig sollte aus dem Begriff des Kant-Laplaceschen Urnebels das Sonnensystem abgeleitet werden, wenn dieser Begriff des Urnebels direkt nur an der Wahrnehmung des Urnebels bestimmt gedacht ist. Das heißt mit anderen Worten: der Entwicklungstheoretiker muss, wenn er konsequent denkt, behaupten, dass aus früheren Entwicklungsphasen spätere sich real ergeben, dass wir, wenn wir den Begriff des Unvollkommenen *und* den des Vollkommenen gegeben haben, den Zusammenhang einsehen können; keineswegs aber sollte er zugeben, dass der an dem Früheren erlangte Begriff hinreicht, um das Spätere daraus zu entwickeln. Daraus folgt für den Ethiker, dass er zwar den Zusammenhang späterer moralischer Begriffe mit früheren einsehen kann; aber nicht, dass auch nur eine einzige neue moralische Idee aus früheren geholt werden kann. Als moralisches Wesen produziert das Individuum seinen Inhalt.

Das Element des Anschauens im Zyklus ist spannungsgeladen und, wie fast alle anderen Elemente, bipolar. Als charakteristischer Zug von Kapitel 12 erweist es sich, dass seine *idealen Wahrnehmungen* gezwungen sind, sogleich in die Diskussion mit den *verstandesmäßigen* Thesen der Entwicklungstheoretiker einzutreten.

4. Dieser produzierte Inhalt ist für den Ethiker gerade so ein Gegebenes, wie für den Naturforscher die Reptilien ein Gegebenes sind. Die Reptilien sind aus den Uramnioten hervorgegangen; aber der Naturforscher kann aus dem Begriff der Uramnioten den der Reptilien nicht herausholen. Spätere moralische Ideen entwickeln sich aus früheren; der Ethiker kann aber aus den sittlichen Begriffen einer früheren Kulturperiode die der späteren nicht herausholen. Die Verwirrung wird dadurch hervorgerufen, dass wir als Naturforscher die Tatsachen bereits vor uns haben und hinterher sie erst erkennend betrachten; während wir beim sittlichen Handeln selbst erst die Tatsachen schaffen, die wir hinterher erkennen. Beim Entwicklungsprozess der sittlichen Weltordnung verrichten wir das, was die Natur auf niedrigerer Stufe verrichtet: wir verändern ein Wahrnehmbares.

Aus dem Anschauen offenbart sich uns nochmals bereits Bekanntes. Von zwei entgegengesetzten Seiten der Welt kommend, berühren sich zwei Polaritäten. Doch dies sind nicht das Wesen und seine Widerspiegelung, sondern zwei Realitäten, die hier in einem symmetrischen Gegensatz auftreten.



Aus der verstandesmäßig-anschauenden Synthese beider Realitäten erwächst Element 5.

5. Die ethische Norm kann also zunächst nicht wie ein Naturgesetz *erkannt*, sondern sie muss geschaffen werden. Erst wenn sie da ist, kann sie Gegenstand des Erkennens werden.

Die Individualisierung der Gedankenform muss der Leser in sich selbst erleben. Das Element der All-Einheit besteht in der Wiedervereinigung mit dem Evolutionisten des Haeckelschen Typs, wenn dieser von der Selbstbegrenzung in der Erkenntnis Abstand nimmt.

6. Aber können wir denn nicht das Neue an dem Alten messen? Wird nicht jeder Mensch gezwungen sein, das durch seine moralische Phantasie Produzierte an den hergebrachten sittlichen Lehren zu bemessen? Für dasjenige, was als sittlich Produktives sich offenbaren soll, ist das ein ebensolches Unding, wie es das andere wäre, wenn man eine neue Naturform an der alten bemessen wollte und sagte: weil die Reptilien mit den Uramnioten nicht übereinstimmen, sind sie eine unberechtigte (krankhafte) Form.
7. Der ethische Individualismus steht also nicht im Gegensatz zu einer recht verstandenen Entwicklungstheorie, sondern folgt direkt aus ihr. Der Haeckelsche Stammbaum von den Urtieren bis hinauf zum Menschen als organischem Wesen müsste sich ohne Unterbrechung der natürlichen Gesetzlichkeit und ohne eine Durchbrechung der einheitlichen Entwicklung heraufverfolgen lassen bis zu dem Individuum als einem im bestimmten Sinne sittlichen Wesen. Nirgends aber würde aus dem *Wesen* einer Vorfahrenart das *Wesen* einer nachfolgenden Art sich ableiten lassen. So wahr es aber ist, dass die sittlichen Ideen des Individuums wahrnehmbar aus denen seiner Vorfahren hervorgegangen sind, so wahr ist es auch, dass dasselbe sittlich unfruchtbar ist, wenn es nicht selbst moralische Ideen hat.

Der dritte Zyklus besteht in der Erarbeitung eines gegenseitigen Verständnisses (Synthese) zwischen dem ethischen Individualismus mit seiner moralischen Phantasie, welcher die Frucht einer richtig aufgebauten Erkenntnistheorie ist, und dem traditionellen Evolutionismus. Rudolf Steiner sagt, hätte er sich von Anfang an lediglich auf den Wegen des letzteren bewegt, so hätte er zu denselben Resultaten kommen können, die er auf eigenem Wege erreichte. Einen diesbezüglichen Versuch hat er, wenn auch nur teilweise, doch einmal in einem großen Artikel unternommen, den er zur Verteidigung Haeckels schrieb. Er wurde 1899 unter dem Titel „Haeckel

und seine Gegner“ publiziert (GA.30, S. 152-201). Der Artikel hat seine Aktualität bis zum heutigen Tage für jeden beibehalten, der nach dem Verständnis der von Rudolf Steiner entwickelten Idee der Freiheit strebt. Es wäre höchst lehrreich, diesen Artikel als Anhang zum Zyklus II zu nehmen.

Der Dialog mit den Entwicklungstheoretikern wird von Rudolf Steiner dermaßen ernst genommen, dass er sich fast ganz auf ihren Standpunkt stellt. Deswegen befassen sich These und Antithese im synthetischen Zyklus damit, die Standpunkte in Übereinstimmung zu bringen. Nun ist das Erreichen eines Einverständnisses bei der Suche nach der Wahrheit denn auch das Ziel einer wahren Dialektik.

ZYKLUS III

- 1.-2. Derselbe ethische Individualismus, den ich auf Grund der vorangehenden Anschauungen entwickelt habe, würde sich auch aus der Entwicklungstheorie ableiten lassen. Die schließliche Überzeugung wäre dieselbe; nur der Weg ein anderer, auf dem sie erlangt ist.

Das Hervortreten völlig neuer sittlicher Ideen aus der moralischen Phantasie ist für die Entwicklungstheorie gerade so wenig wunderbar, wie das Hervorgehen einer neuen Tierart aus einer andern. Nur muss diese Theorie als monistische Weltanschauung im sittlichen Leben ebenso wie im natürlichen jeden bloß erschlossenen, nicht ideell erlebbaren jenseitigen (metaphysischen) Einfluss abweisen. Sie folgt dabei demselben Prinzip, das sie antreibt, wenn sie die Ursachen neuer organischer Formen sucht und dabei nicht auf das Eingreifen eines außerweltlichen Wesens sich beruft, das jede neue Art nach einem neuen Schöpfungsgedanken durch übernatürlichen Einfluss hervorruft. So wie der Monismus zur Erklärung des Lebewesens keinen übernatürlichen Schöpfungsgedanken brauchen kann, so ist es ihm auch unmöglich, die sittliche Weltordnung von Ursachen abzuleiten, die nicht innerhalb der erlebbaren Welt liegen. Er kann das Wesen eines Wollens als eines sittlichen nicht damit erschöpft finden, dass er es auf einen fortdauernden übernatürlichen Einfluss auf das sittliche Leben (göttliche Weltregierung von außen) zurückführt, oder auf eine zeitliche besondere Offenbarung (Erteilung der zehn Gebote) oder auf die Erscheinung Gottes auf der Erde (Christi). Was durch alles dieses geschieht an und in dem Menschen, wird erst zum Sittlichen, wenn es im menschlichen Erlebnis zu einem individuellen Eigenen wird. Die sittlichen Prozesse sind dem Monismus Weltprodukte wie alles andere Bestehende, und ihre Ursachen müssen *in* der Welt, das heißt, weil der Mensch der Träger der Sittlichkeit ist, im Menschen gesucht werden.

Die Synthese entsteht im gegebenen Fall nach dem Typ des Elementes 5. Die Kraft der Übereinstimmung-Versöhnung in Zyklus III wirkt ähnlich wie die Kraft der Reflexion in der spekulativen Triade. Besondere Lebendigkeit aber verleiht ihr das religiöse Prinzip, das im Sinne des esoterischen Christentums ausgedrückt wird. Wenn nämlich Christus sagt, dass es dem Menschen obliege, sein Kreuz auf sich zu nehmen und zu tragen, so meint Er die zwei Richtungen-Bestrebungen, die das

Kreuz der Entwicklung bilden: Diejenige, die den Menschen zunächst von oben nach unten, in der Inkarnation, orientiert, und dann von unten nach oben – von der Materie zum Geist; sowie die andere, horizontale, bei welcher es sich um die Evolution der Arten, dann aber auch um jene der Ich-Art handelt. Um ein wirklicher Christ zu sein, muss man das „Kreuz“ in seinen beiden Richtungen auf sich nehmen, und dies erfordert den Einsatz aller Kräfte sowie geistige Regsamkeit.

3. Der ethische Individualismus ist somit die Krönung des Gebäudes, das Darwin und Haeckel für die Naturwissenschaft erstrebt haben. Er ist vergeistigte Entwicklungslehre auf das sittliche Leben übertragen.

Das Element des Anschauens in Zyklus III ähnelt bezüglich Stil und Inhalt dem Element 4 in Zyklus II. Doch entsteht es gewissermaßen nach der fünften Stufe und trägt bipolaren, personalistischen Charakter. Hier schauen einander zwei alte Gegner an, die den ganzen Inhalt des Buchs durchschritten haben. Sie müssen ihre Beziehung zur Beobachtung vergleichen – dies ist ihr Weg zum gegenseitigen Verständnis.

4. Wer dem Begriff des *Natürlichen* von vornherein in engherziger Weise ein willkürlich begrenztes Gebiet anweist, der kann dann leicht dazu kommen, für die freie individuelle Handlung keinen Raum darin zu finden. Der konsequent verfahrenende Entwicklungstheoretiker kann in solche Engherzigkeit nicht verfallen. Er kann die natürliche Entwicklungsweise beim Affen nicht abschließen und dem Menschen einen «übernatürlichen» Ursprung zugehen; er muss, auch indem er die natürlichen Vorfahren des Menschen sucht, in der Natur schon den Geist suchen; er kann auch bei den organischen Verrichtungen des Menschen nicht stehen bleiben und nur diese natürlich finden, sondern er muss auch das sittlich-freie Leben als geistige Fortsetzung des organischen ansehen.

Der Entwicklungstheoretiker kann, seiner Grundauffassung gemäß, nur behaupten, dass das gegenwärtige sittliche Handeln aus anderen Arten des Weltgeschehens hervorgeht; die Charakteristik des Handelns, das ist seine Bestimmung als eines *freien*, muss er der *unmittelbaren Beobachtung* des Handelns überlassen. Er behauptet ja auch nur, dass Menschen aus noch nicht menschlichen Vorfahren sich entwickelt haben. Wie die Menschen beschaffen sind, das muss durch Beobachtung dieser selbst festgestellt werden.

Die Ergebnisse dieser Beobachtung können nicht in Widerspruch geraten mit einer richtig angesehenen Entwicklungsgeschichte. Nur die Behauptung, dass die Ergebnisse solche sind, die eine natürliche Weltordnung ausschließen, könnte nicht in Übereinstimmung mit der neueren Richtung der Naturwissenschaft gebracht werden^{*)}.

*) Dass wir Gedanken (ethische Ideen) als Objekte der Beobachtung bezeichnen, geschieht mit Recht. Denn wenn auch die Gebilde des Denkens während der gedanklichen Tätigkeit nicht mit ins Beobachtungsfeld eintreten, so können sie doch nachher Gegenstand der Beobachtung werden. Und auf diesem Wege haben wir unsere Charakteristik des Handelns gewonnen.

Das fünfte Element stellt ein wunderschönes Beispiel dafür dar, wie Element 3, indem es den Weg über das Anschauen einschlägt, auf eine höhere Stufe emporsteigt. Seine Formulierungen sind einfach, ungewöhnlich klar und deutlich.

5. Von einer sich selbst verstehenden Naturwissenschaft hat der ethische Individualismus nichts zu fürchten: die Beobachtung ergibt als Charakteristikum der vollkommenen Form des menschlichen Handelns die *Freiheit*. Diese Freiheit muss dem menschlichen Willen zugesprochen werden, insofern dieses rein ideelle Intuitionen verwirklicht. Denn diese sind nicht Ergebnisse einer von außen auf sie wirkenden Notwendigkeit, sondern ein auf sich selbst Stehendes. Findet der Mensch, dass eine Handlung das *Abbild* einer solchen ideellen Intuition ist, so empfindet er sie als eine *freie*. In diesem Kennzeichen einer Handlung liegt die Freiheit.

Und im weiteren tauchen abermals die alten Opponenten auf. Mit ihnen muss man noch lange rechnen, da es nicht um den Sieg über sie geht, sondern um die den Menschen rettende Erkenntnis. Doch wird das Verständnis nur mit großer Mühe erreicht, was der Individualisierung des in Element 5 Erkämpften eine besonders zugespitzte Form verleiht.

6. Wie steht es nun, von diesem Standpunkte aus, mit der bereits oben (S. 246 f.) erwähnten Unterscheidung zwischen den beiden Sätzen: Frei sein heißt *tun* können, was man will, und dem andern: nach Belieben begehren können und nicht begehren können sei der eigentliche Sinn des Dogmas vom freien Willen? *Hamerling* begründet gerade seine Ansicht vom freien Willen auf diese Unterscheidung, indem er das erste für richtig, das zweite für eine absurde Tautologie erklärt. Er sagt: Ich kann *tun*, was ich will. Aber zu sagen: ich kann wollen, was ich will, ist eine leere Tautologie. Ob ich tun, das heißt, in Wirklichkeit umsetzen kann, was ich will, was ich mir also als Idee meines Tuns vorgesetzt habe, das hängt von äußeren Umständen und von meiner technischen Geschicklichkeit (vgl. S. 820 f.) ab. Frei sein heißt die dem Handeln zugrunde liegenden Vorstellungen (Beweggründe) durch die moralische Phantasie von sich aus bestimmen können. Freiheit ist unmöglich, wenn etwas außer mir (mechanischer Prozess oder nur erschlossener außerweltlicher Gott) meine moralischen Vorstellungen bestimmt. Ich bin also nur dann frei, wenn *ich* selbst diese Vorstellungen produziere, nicht, wenn ich die Beweggründe, die ein anderes Wesen in mich gesetzt hat, ausführen *kann*. Ein freies Wesen ist dasjenige, welches *wollen* kann, was es selbst für richtig hält. Wer etwas anderes tut, als er will, der muss zu diesem anderen durch Motive getrieben werden, die nicht in ihm liegen. Ein solcher handelt unfrei. Nach Belieben wollen können, was man für richtig oder nicht richtig hält, heißt also: nach Belieben frei oder unfrei sein können. Das ist natürlich ebenso absurd, wie die Freiheit in dem Vermögen zu sehen, tun zu können, was man wollen muss. Das letztere aber behauptet *Hamerling*, wenn er sagt: Es ist vollkommen wahr, dass der Wille immer durch Beweggründe bestimmt wird, aber es ist absurd zu

sagen, dass er deshalb unfrei sei; denn eine größere Freiheit lässt sich für ihn weder wünschen noch denken, als die, sich nach Maßgabe seiner eigenen Stärke und Entschiedenheit zu verwirklichen.

Das Streben der Ideen zur All-Einheit ist auch ihr Streben nach Gott. Als äußerliches Hindernis stellt sich ihm die Theologie entgegen, welche ihren eigenen Gegenstand nur schlecht versteht. Hier erinnert man sich an den zu Beginn des ersten Kapitels angeführten Ausspruch von D. F. Strauss, wonach „die sittliche Wertbestimmung der menschlichen Handlungen“ von der Frage nach der Willensfreiheit unberührt bleibt. – Hier sehen wir, dass sie sehr wohl davon berührt wird! Und zwar auf entschiedenste Weise!

Bemerken wir noch, dass wir beim Abschluss von Kapitel 12 einen Rückblick über die wesentlichen Thesen des ersten Teils vorgenommen haben und dabei ganz zu seinem Anfang zurückgekehrt sind, wobei wir die Antwort auf die damals gestellten Fragen erteilt haben. Auf diese Weise sind wir in der Lemniskate des zweiten Teils aus der anschauenden „Schlaufe“ des Denkens in die dialektische niedergestiegen, ohne dabei zum Abstrakten überzugehen.

7. Jawohl: es lässt sich eine größere Freiheit wünschen, und das ist erst die wahre. Nämlich die: sich die Gründe seines Wollens selbst zu bestimmen.

Von der Ausführung dessen abzusehen, was er will, dazu lässt sich der Mensch unter Umständen bewegen. Sich vorschreiben zu lassen, was er tun *soll*, das ist, zu wollen, was ein anderer und nicht er für richtig hält, dazu ist er nur zu haben, insofern er sich nicht *frei* fühlt.

Die äußeren Gewalten können mich hindern, zu tun, was ich will. Dann verdammen sie mich einfach zum Nichtstun oder zur Unfreiheit. Erst wenn sie meinen Geist knechten und mir meine Beweggründe aus dem Kopfe jagen und an deren Stelle die ihrigen setzen wollen, dann beabsichtigen sie meine Unfreiheit. Die Kirche wendet sich daher nicht bloß gegen das *Tun*, sondern namentlich gegen die *unreinen Gedanken*, das ist: die Beweggründe meines Handelns. Unfrei macht sie mich, wenn ihr alle Beweggründe, die sie nicht angibt, als unrein erscheinen. Eine Kirche oder eine andere Gemeinschaft erzeugt dann Unfreiheit, wenn ihre Priester oder Lehrer sich zu Gewissensgebietsmännern machen, das ist, wenn die Gläubigen sich von ihnen (aus dem Beichtstuhl) die Beweggründe ihres Handelns holen *müssen*.

Bricht der Mensch mit dem gattungsmäßigen Wollen, und geht er zum individuellen Wollen über, riskiert er Fehler zu begehen. Dies ist es im Grunde auch, wovor sich die Gegner der Freiheit fürchten. Doch fehlt es ihnen am Verständnis der geistigen Ontogenese der Persönlichkeit, welche die intuitive Art der Wahrnehmung erreicht, die eine gründliche moralische Vervollkommnung erfordert. Ihnen dies nochmals vor Augen zu führen, ist auch der Zweck des kurzen Zusatzes zum Kapitel.

Zusatz zur Ausgabe von 1918

1. In diesen Ausführungen über das menschliche Wollen ist dargestellt, was der Mensch an seinen Handlungen erleben kann, um durch dieses Erlebnis zu dem Bewusstsein zu kommen: mein Wollen ist frei.
2. Von besonderer Bedeutung ist, dass die Berechtigung, ein Wollen als frei zu bezeichnen, durch das Erlebnis erreicht wird: in dem Wollen verwirklicht sich eine ideelle Intuition. Dies *kann* nur Beobachtungsergebnis sein, *ist* es aber in dem Sinne, in dem das menschliche Wollen sich in einer Entwicklungsströmung beobachtet, deren Ziel darin liegt, solche von rein ideeller Intuition getragene Möglichkeit des Wollens zu erreichen. Sie kann erreicht werden, weil in der ideellen Intuition nichts als deren eigene auf sich gebaute Wesenheit wirkt.
3. Ist eine solche Intuition im menschlichen Bewusstsein anwesend, dann ist sie nicht aus den Vorgängen des Organismus heraus entwickelt (s. S. 683 ff.), sondern die organische Tätigkeit hat sich zurückgezogen, um der ideellen Platz zu machen.
4. Beobachte ich ein Wollen, das Abbild der Intuition ist, dann ist auch aus diesem Wollen die organisch notwendige Tätigkeit zurückgezogen.
5. Das Wollen ist frei. Diese Freiheit des Wollens wird der nicht beobachten können, der nicht zu schauen vermag, wie das freie Wollen darin besteht, dass *erst* durch das intuitive Element das notwendige Wirken des menschlichen Organismus abgelähmt, zurückgedrängt, und an seine Stelle die geistige Tätigkeit des idee-erfüllten Willens gesetzt wird.
6. Nur wer *diese* Beobachtung der Zweigliedrigkeit eines freien Wollens nicht machen kann, glaubt an die Unfreiheit *jedes* Wollens. Wer sie machen kann, ringt sich zu der Einsicht durch, dass der Mensch, insofern er den Zurückdämmungsvorgang der organischen Tätigkeit nicht zu Ende führen kann, unfrei ist; dass aber diese Unfreiheit der Freiheit zustrebt, und diese Freiheit keineswegs ein abstraktes Ideal ist, sondern eine in der menschlichen Wesenheit liegende Richtkraft.
7. Frei ist der Mensch in dem Maße, als er in seinem Wollen dieselbe Seelenstimmung verwirklichen kann, die in ihm lebt, wenn er sich der Ausgestaltung rein ideeller (geistiger) Intuitionen bewusst ist.

Da die Struktur der „Philosophie der Freiheit“ auf dem Gesetz der Zahl aufgebaut ist, wird durch die Gesamtheit von *zwölf* Kapiteln eine gewisse Fülle erreicht. Dies wird im *Zusatz* zum *zwölften* Kapitel denn auch unterstrichen. Man kann sagen, dass der Inhalt des Buchs durch diese *zwölf* Kapitel ausgeschöpft ist. Wir haben uns die *Erkenntnis* der Idee und Wirklichkeit der Freiheit zu eigen gemacht. Und nun, innerhalb des *zwölf*gliedrigen Kreises dieser Erkenntnis, tritt ihr Subjekt im Verlauf der Arbeit an Kapitel 13 ganz im Zentrum mit der entscheidenden Frage in der Seele auf: Erhöht die Beherrschung der sittlichen Intuitionen den realen, in Erlebnissen gegebenen Wert meines Lebens wirklich? Der Dualismus der Erkenntnis tritt abermals an uns heran, doch diesmal bereits von der anderen Seite her – in-

nerhalb der Seele. Wie der Dualismus in der philosophischen Reflexion schließt er (diesmal existentiell) die Möglichkeit der Freiheit aus. Wir werden im weiteren sehen, dass sowohl der einseitige Optimismus als auch der einseitige Pessimismus (zwei grundlegende Faktoren, welche den Wert – nicht aber das Ziel und den Sinn – des Lebens bestimmen), uns jeglicher Möglichkeit berauben, frei zu sein.

In den anderen strukturellen Zusammenhängen entwickelt sich der zweite Teil des Buchs weiter als siebengliedrige Metamorphose und nähert sich dabei der Grenze der äußeren Welt, mit welcher es auf neue Art in eine produktive gegenseitige Beziehung einzutreten gilt, wobei man die Früchte der Erkenntnis und des Gefühls in sich trägt. Dazu dient Kapitel 14.

XV Das „salomonische“ und das „nathanische“ Christentum im Mysterium des Jahres

Rudolf Steiner hat der Welt eines der größten Geheimnisse des Christentums enthüllt, indem er von den zwei Jesus-Knaben berichtete, von denen der eine seinen Stammbaum auf König Salomon zurückführte und dessen Abstammung im Matthäus-Evangelium beschrieben wird, während der zweite, dessen Stammbaum das Lukas-Evangelium schildert, dem Priestergeschlecht des Nathan entstammte. Im salomonischen Knaben, der einige Monate früher als der nathanische zur Welt kam, hatte sich einer der größten Eingeweihten der Menschheit verkörpert, unter dessen Führung sich die zweite, die altpersische Kulturepoche entwickelt hatte. Später verkörperte er sich unter demselben Namen wieder und ging dann als Zarathustra in die Geschichte ein, denn die altpersische Kultur (5. – 4. vorchristliches Jahrtausend) war noch vorhistorisch. Im Nathanischen Knaben aber hatte sich zum ersten Mal auf Erden der sündenlose Teil der Menschheitsseele verkörpert, die vom Sündenfall und von irdischen Inkarnationen ferngehalten wurde. Er wurde von den Hierarchien in der überirdischen geistigen Sphäre bewahrt und vermittelte das Wirken der Christus-Impulse, die bereits vor Seiner Menschwerdung irdische Früchte getragen hatten.

Im Alter von zwölf Jahren ging das Ich des Zarathustra in den Nathanischen Jesus-Knaben ein, der, weil er über keine irdische Erfahrung verfügte, auch kein entwickeltes individuelles Ich besaß. Somit vereinigte sich die reinste aller Seelen mit dem reifsten menschlichen Ich, denn Zarathustra hatte eine besonders große Zahl von Inkarnationen durchschritten. *) Auf diese Weise waren in Jesus von Nazareth, der am Jordan zu Johannes dem Täufer kam, beide Prinzipien der Entwicklung von Welt und Mensch vereinigt: Das väterliche, welches seit dreieinhalb Äonen gewirkt hatte, und jenes, das von oben herabkommt – der Weg des Sohns. Durch das Mysterium Christi wurden sie zusammengeführt; so wurde das Kreuz der Entwicklung der Weltgeschichte eingepreßt und bewegt sich seither auf ihren Wegen. Dies spiegelt sich, wie wir gesehen haben, auch im Charakter der christlichen Feste wieder, in ihrer Viergliedrigkeit und Siebengliedrigkeit. Im Verständnis dieser Prozesse wurzelt die esoterische Begründung der menschlichen Freiheit – so wie man ihre gnoseologische Begründung in der „Wahrheit und Wissenschaft“ und in der „Philosophie der Freiheit“ suchen muss.

*) Wir wollen nicht auf die Einzelheiten dieser erstaunlichen Geschichte eingehen. Sie wird von Rudolf Steiner so großartig und mit derartiger esoterischer Tiefe berichtet, dass jede Nacherzählung eine Verarmung darstellt. Es gibt nicht wenige Erzeugnisse der Malerei, ja sogar der Plastik, in denen das Thema der beiden Jesusknaben behandelt wird; dies bedeutet, dass das Geheimnis einigen Menschen bereits in der Vergangenheit bekannt war.

1. Der Atem der Erde und des Menschen

Die Geschichte, in welcher der Mensch als Subjekt des sozial-kulturellen Prozesses auftritt, kann man real mit dem Augenblick des Entstehens der Verstandesseele beginnen lassen, die mit dem irdischen, alltäglichen „ich“ identisch ist. Nachdem sie zum Besitz des Menschen geworden ist, wird sie zum aktiven Zentrum der Umwandlungen, die auf der Lemniskate im dreigliedrigen menschlichen Leib, in der Dreigliedrigkeit des physischen Leibes sowie in der dreigliedrigen Seele verlaufen. Darum ist sie besonders eng mit dem rhythmischen System und mit dem Ätherleib verbunden. Auf diese Weise wird es uns verständlich, weswegen Rudolf Steiner sagt, bei der Taufe am Jordan sei Christus in den Ätherleib des Jesus von Nazareth eingegangen, und seither erfasse er den Menschen mit seiner Wirkung von der Seite her, „wo die Verstandesseele... wirkt bis zum Ätherleib...“ (GA.116, 25.10.1909.)

Nur dank Christus wird der Mensch zur Seele im wahren Sinne des Wortes – zur Seele, die *lebt* und *denkt*. Die Seele, welche Wahrnehmungen begehrt (die Empfindungsseele), die nicht durch die höheren Anforderungen des Geistes entwickelt, nicht durch ästhetischen und ethischen Geschmack veredelt ist – sie ist noch nicht voll menschlich und hängt noch allzu sehr vom Leib ab. Jene Seele, welche sittliche Intuitionen gebärt (die Bewusstseinsseele), ist Gottes des Geistes teilhaftig, um von Ihm die *Erkenntnis Christi* zu erlangen.

Die Impulse, welche von der niedrigeren und der höheren Seele in die Verstandesseele eingehen, rufen in ihr einen Zwiespalt, eine Krise hervor, ohne die es jedoch keine Verwandlung gibt. Wenn der Mensch denkend in seinem Nervensystem stirbt, kann die Rhythmik der Umwandlungen, die dem Phänomen des Lebens eigen ist, in den Dualismus von Leben und Tod eingebracht werden. Wenn der Mensch denkt, so stirbt er darum, weil er die Verbindung mit dem Rhythmus verliert und im Nerven-Sinnes-System allein steckenbleibt. Die Verstandesseele aber ist mit dem rhythmischen System verbunden. Und die Seele der Erde, bei der es sich um ein reelles geistiges Wesen handelt, lebt im gesamten Jahreszyklus nichts anderes als dieses Problem des Rhythmus von menschlicher Seele und Denken. Wie in einer Wiege wurde die Seele des Menschen von der Rhythmik der Erde genährt.

Die Erde vollzieht im Verlauf des Jahres ein Einatmen und ein Ausatmen, und sie atmet mit Myriaden von elementaren Naturgeistern. Beim Ausatmen hält sie den Atem an und sättigt sich mit der Kraft der höheren Geister; beim Einatmen hält sie im tiefen Winter ihren Atem an und wandelt diese Kraft in die Kräfte für das irdische Wachstum, Blühen um, und – das Wichtigste – in einen Besitz des menschlichen Geistes, wenn dieser in der Lage ist, an diesem Prozess teilzuhaben. Das Organische in der Natur erlebt der Mensch als etwas Unvermeidliches; das Geistige in der Natur tritt an ihn durch die großen Feste heran. Die Erde atmet ihre Aura von Weihnachten bis Johanni aus und atmet von Johanni bis Weihnachten ein. Diese Feste selbst entsprechen dem Anhalten des Atmens. Das Osterfest sowie Michaeli

entsprechen den beweglichen, aktiven Phasen des Atmens. So bildet sich der vier-taktige Jahreskreislauf. Seine natürliche Seite tritt mit besonderer Kraft im dreigliedrigen Menschen von Kopf, Rhythmus und Extremitäten zutage; die geistige ist auf die dreigliedrige Seele ausgerichtet, auf Denken, Fühlen und Wollen, in deren Tätigkeit es den Faktor der Freiheit einzubringen heißt. Dafür ist die Tätigkeit des dreieinigen Gottes in den Jahreskreislauf eingegliedert. In der sommerlichen Zeit des Johannifestes ist im Menschen das System des Stoffwechsels besonders stark tätig. Dann wächst in ihm das Wirken des Väterlichen Prinzips. Zur Weihnachtszeit werden das Nerven-Sinnen-System sowie die Tätigkeit des Heiligen Geistes aktiviert. Ostern und Michaeli sind mit dem rhythmische System verbunden. Dies sind die Feste des Sohnes.

Von Weihnachten bis Johanni vollzieht sich im Menschen einerseits die Bewegung vom niedrigeren „ich“ zum höheren Ich und andererseits von der Bewusstseinsseele zur Empfindungsseele. Die erstgenannte Bewegung spielt sich in gewissem Sinne überpersönlich ab, die zweite ganz in der Befugnis des Menschen. Die Jahreszeiten sind außerordentlich wichtig für die Individualisierung des Ich-Bewusstseins. In ihrem Verlauf vollzieht der menschliche Geist eine Schwingung vom Gefesseltsein in den Verstandeskräften (an Weihnachten), die ein verstärktes Erleben des niedrigeren „ich“ hervorrufen, zum Umwobensein vom Geistselbst (an Johanni) hin. Dabei verlaufen die Prozesse in der Natur und im Menschen (geistig) auf entgegengesetzten Wegen, was den Menschen zur Emanzipation von den Naturkräften führt.

Es gilt daran zu erinnern, dass der Atem die „Mutter“ einer jeden Absonderung, Individualisierung ist. Schon im Äon der Sonne erfolgte der erste Schritt zur Absonderung der Monaden dadurch, dass sie in einen Austausch mit ihrer Umwelt traten. Dieser war damals ungewöhnlich feiner Art. Man kann ihn mit der heutigen Wahrnehmung der Sinnesorgane vergleichen, doch dank ihm wurde die Grundlage für die Entwicklung der Prozesse des Atmens und der Ernährung geschaffen. Im Äon des Mondes nahmen letztere einen bestimmteren materiellen Charakter an, und zwar als zwei getrennte Prozesse, was das Entstehen psychischer Funktionen in den menschlichen Monaden nach sich zog. Auf der Erde entwickelte der Mensch sein psychisches Leben bis zur Stufe des feinen Atmens mit den Organen der äußeren Sinneswahrnehmungen, und deshalb bildete sich in ihm auch ein individuelles „ich“ heran.

Im System des gesamten Evolutionszyklus fungiert das irdische Äon als eine Art „Atemsystem“. Es „atmet“ das Vergangene „ein“, metamorphosiert es und „atmet“ die Zukunft „aus“. Dieser Prozess läuft auch in entgegengesetzter Richtung ab. Im ersten Fall „atmet“ die Erde die *Formen* „aus“, im zweiten das *Bewusstsein*. Das *Leben* behält sie für sich selbst zurück. Indem der Mensch atmet, schwankt er zwischen Leben und Bewusstsein und behält die Form für sich selbst zurück, sei es nun jene des Leibes, der Seele oder des Geistes. Indem er im Anschauen denken lernt, beginnt der Mensch bewusst die Wahrnehmungen, und zwar sowohl sinnliche als

auch ideelle, d.h. Formen einzuatmen, und Bewusstsein auszuatmen, d.h. als immer bewussteres Wesen (bereits auch im übersinnlichen Sinne) in seine Zukunft einzugehen. Dann wird er beginnen, das Leben für sich selbst zu behalten. Er wird zum Schöpfer *lebendiger Gedankenformen* werden, welche Teile seines höheren Ich sein werden, d.h. er wird beginnen, seinen eigenen Geist zu schaffen.

Indem die Erde atmet, vermittelt sie eine Verbindung zwischen den vergangenen Äonen und den künftigen. Und dies ist auch mit den Jahresfesten verknüpft. Durch das Weihnachts- sowie das Johannesfest wird eine Beziehung des alten Mondes mit dem künftigen Jupiter gestiftet. Weihnachten, so kann man sagen, ist das irdischste Fest des Jahres: „Die Erde ist... während der Tiefwinterzeit am meisten Erde; ihre eigentliche Wesenheit ist sie da.“ (GA.229, 6.10.1923.) Sie nimmt ihr Seelisches voll und ganz in sich auf^{*)}, was an den Menschen erinnert, der eingeatmet und dann den Atem angehalten hat. Zu dieser Zeit gehen das Salzige und das Merkuriale, die im Sommer miteinander vermenget sind, auseinander. Der Salzgehalt, der sich unter der Oberfläche der Erde befindet, wird besonders konsolidiert und wird dadurch durchlässig für das Geistige. Die Erde wird im Winter vom Geistigen durchdrungen; besonders stark tätig werden die Mondenkräfte, die nach dem Herausgehen des Mondes in ihr zurückgeblieben sind. Das Wasser erhält im Winter die Tendenz, kugelförmig zu werden, und deshalb erstarrt die Erde nicht nur im Salzhaften und wird durchgeistigt, sondern führt dieses von Geist durchdrungene Materielle ins Lebendige über, entfaltet unter ihrer Oberfläche das Leben. In diesem Leben wirken ebenfalls vorwiegend die Mondenkräfte. Der Sulphur-Prozess als solcher kommt im Winter überhaupt zum Stillstand, und von ihm bleibt lediglich das in die Erde gefallene Verbrennungsprodukt übrig – die Asche. Dank dieser Asche erhält die Erde die Tendenz, das Mondhafte in Irdisches umzuwandeln, das Leben nicht auf mondhafte, sondern auf irdische Weise zu entfalten.

Zum Höhepunkt des Sommers, während des Johanni, ist die Aura der Erde in höchstem Maße ausgeatmet und mit den Kräften des Kosmos verwoben. Uriel, der sich in den Höhen offenbart, bringt das „Natürliche mit dem Sittlichen“ in Übereinklang, bewirkt einen Zustand, den der Mensch in vollem Ausmaß im Äon des künftigen Jupiter erleben wird.

Zur Weihnachtszeit ist es dem Menschen gegeben, mit besonderer Kraft seine irdische *Selbständigkeit* zu erleben, was unvermeidlicherweise mit einer Verschärfung seines Gegensatzes zum Universum Hand in Hand geht. Wäre dergleichen im Äon des Mondes geschehen, sagt Rudolf Steiner, so wäre der Mensch vor Scham verbrannt, weil er sich damals in voller Harmonie mit dem Universum fühlte. Gewiss, auch der heutige Mensch erlebt zeitweise sehr schmerzhaft, wie schwer er sich aufgrund seines Egozentrismus gegen die Harmonie, Schönheit und Sittlichkeit des Weltalls versündigt. Doch dafür hat er, indem er sich verselbständigte, eine sei-

^{*)} Auf der nördlichen Erdhalbkugel. Was dabei auf der südlichen Erdhalbkugel abläuft, werden wir hier aus Platzgründen nicht betrachten.

ner hauptsächlichlichen Tugenden erworben: Die Fähigkeit, sich auf sein denkendes Ich-Bewusstsein zu stützen. Der Erwerb dieser Tugend ist wohl mit dem Risiko verknüpft, vom Weltensein abzufallen, das gerade im Winter besonders wächst. Der Mensch, sagt Rudolf Steiner, erlebt „die Versuchung durch das Böse“, „die Versuchung der Hölle“. (GA.223, 8.4.1923.) Deshalb klingt ihm aus der Weisheit der Mysterien zu dieser Zeit der Aufruf entgegen: „Hüte dich vor dem Bösen!“ Der Verstand schafft die Illusion der Selbstgenügsamkeit, bringt Selbstgefälligkeit hervor; es wirkt dabei in ihm, wie zuvor gesagt, das Irdisch-Mondenhafte und das Aschenartige.

Aus solchen Erlebnissen entsteht im Menschen das Bestreben, das vom alten Mond übernommene Erbe der Erde in eine Eigenschaft umzuwandeln, die dem künftigen Jupiter eigen ist. Dazu muss sich man an Weihnachten in Besonnenheit und Bedachtsamkeit üben; dann wird sich dies bis zum Johanni in einen sittlichen Impuls umwandeln, und das Selbstbewusstsein wird wachsen. Wenn sich das Sittliche im Menschen mit dem Natürlichen vereint, kann er sich schon unter irdischen Bedingungen dem Geistselbst annähern. Doch um dies zu erreichen, darf man an Weihnachten nicht den Versuchungen des Superegoismus nachgeben, und an Johanni darf man sich nicht nach außen verlieren, nicht in der Natur verstricken, sich nicht in der Ekstase auflösen. Dann wird der Mensch auf dem Höhepunkt des Sommers den Aufruf hören, der aus der höheren Sphäre der Sophia zu ihm dringt: „Empfange das Licht!“ (Ebenda.)

Die Vertikale des menschlichen Geistes verbindet im Verlauf des Jahres das Weihnachts- und das Johannesfest. Wenn wir mit dem Jahreszyklus leben, erreichen wir ihre Extrempunkte, indem wir uns sozusagen im Kreis bewegen und in uns selbst eine Reihe von Metamorphosen erleben. Doch diese Vertikale ist im Geist des Menschen ständig vorhanden, in Gestalt einer gewissen Spannung zwischen den Polen des niedrigeren und des höheren Ich. Durch diese Achse werden im Grunde unsere gnoseologische und ontologische Lemniskate gehalten. Sie fügen sich also ebenfalls in den Jahreskreislauf ein. Als horizontale Achse dieser Lemniskaten (diese ist zugleich die Horizontale des Systems der Natur) dient die Beziehung, in der das Osterfest sowie das Fest des Erzengels Michael zueinander stehen. Auf dieser Achse vermittelt die Erde als „Atmungsorgan“ des Evolutionszyklus, die Beziehung zwischen den Äonen der alten Sonne und der künftigen Venus. Dies ist der Plan des Lebensgeistes, des Buddhi. Auf ihn strebt die Entwicklung der dreigliedrigen Seele des Menschen hin.

Man darf sich nicht wundern, dass in besonderer Beziehung zum Osterfest die Empfindungsseele steht, die einst zur Seele der Intuition wird. Christus ist in den ganzen Menschen hinabgestiegen, auch in seine niedrigeren Glieder; darum sagt Er, dass im Himmelreich mehr Freude über einen reuigen Sünder als über die guten Taten eines tugendhaften Menschen herrschen wird. Der Starke geht selbst zum Geist. Er ist nicht der Verlorene, doch dem Vater treu gebliebene Sohn. Den Schwachen aber muss man stützen.

Der Fest der Bewusstseinsseele ist das Michaeli. Sie ist der von uns gesuchte Zustand, in dem wir die *Liebe* harmonisch mit der *Freiheit* zu vereinen hoffen.

So sind wir zum Verständnis dessen gelangt, wie das System der Natur mit dem Menschen auf seinem Wege zum höheren Ich und zur Freiheit verbunden ist. Der vierteilige Jahreskreis, gelenkt von den vier Erzengeln, welche in der Aura der Erde das devachanische Urphänomen des Menschen vermitteln, das in der Sphäre der Cherubim geboren ist, emanzipiert unsere Seele und unseren Geist harmonisch von den

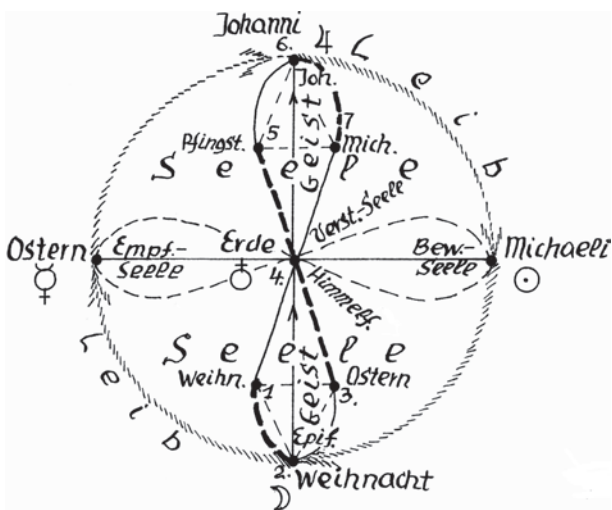


Abbildung 158

Naturgesetzen, metamorphosiert die Gesetze der Natur in die Gesetze der Entwicklung, der Tätigkeit der freien Individualität. Er schenkt dem dreieinigen Menschen eine Stütze, eine Art geistiges „Skelett“, was es ihm ermöglicht, sich in die sieben-gliedrige Metamorphose der Jahresfeste einzuleben. Dann beginnt sein *Bewusstsein* nach den Gesetzen des *Lebens* zu leben. Der individuelle Geist empfängt eine neue *Form*, in welcher die Globe die Gesetze der nächsten Runde – also des nächsten Lebenszustands – in sich aufnimmt, was sich auf die Vorbereitung der kommenden Äonen auswirkt.

Vermitteln wir mit Hilfe einer Abbildung noch ein synthetisches Bild dieser Entwicklung (Abb. 158). Diese stellt die Metamorphose dessen dar, was auf Abb. 144 veranschaulicht wurde.

2. „Ein Weib, mit der Sonne bekleidet“

In den Jahresfesten besitzt der Mensch ein Mittel zur Überwindung der natürlichen und geistigen Notwendigkeit, der Bedingtheit auf dem Wege zur Freiheit des Geistes. Ihrem Typ nach ist diese Tätigkeit der organischen ähnlich, ihrem Wesen nach ist sie jedoch rein geistig. So vielfältig die Funktionen der physischen Organe in der Struktur des Organismus sind, so vielfältig ist auch die Wechselwirkung der makro- und mikrokosmischen Faktoren beim Aufbau des geistigen Organismus innerhalb der natürlichen Ganzheit.



Abbildung 159

prozess ist gleichzeitig evolutionär, religiös und philosophisch-alchemistisch. All diese drei Aspekte schmelzen zu einer Einheit zusammen, wenn man den Jahreszyklus als Mysterium erlebt, als Einweihungsweg, auf dem die Religion des denkenden Willens eine entscheidende Rolle spielt, d.h. die Richtung, die vom Ich zum Buddhi führt. Die Ausgangsposition des Schülers als des Subjekts dieses Mysteriums veranschaulicht Abb. 159. Im vielgliedrigen Wesen des Menschen bildet sich eine Hierarchie der Prozesse heraus: von den physiologischen bis zu den hoch geistigen. Die sie alle dominierende Position des höheren Ich drückt sich in der Einheit der fünf Prinzipien aus.

Die Ausgangseinheit des Menschen wurzelt in der ersten Hälfte des irdischen Äons. Der Mensch erneuert diese jedesmal, wenn er auf die Erde kommt: er wird aus Gott geboren, aus der ganzen Fülle des Sonnensystems, das zu Beginn des Äons noch nicht differenziert war. Seine Geburt auf Erden stellt den Menschen vor das Dilemma von Tod und Auferstehung. Der Anfang zu dessen Lösung wird durch die Beziehung Epiphania-Pfingsten gesetzt (siehe Abbildung). Am Epiphania bringen wir, wie in einem Akt des Anschauens, das niedrigere, irdische „ich“ zum Opfer, in der Hoffnung, dass in uns das Ich Christi aufleben wird. Darum heißt es auch im Evangelium, Christus taufe mit dem Heiligen Geist. Die Früchte unserer Bemühungen wirken sich auf Pfingsten aus. In den sittlichen Intuitionen senkt sich der Heilige Geist in der Hülle unseres höheren Ich auf uns nieder. Dies ist der Sinn des Pfingsten für den Philosophen der Freiheit. Es kommt für ihn mit der Bildung des Gedankenäthers und des Ätherhirns.

Der Mensch ist in mancher Hinsicht ein Doppelwesen. Vor allem ist er ein irdisch-kosmisches Wesen. Gerade diese Doppelhaftigkeit spiegeln das Weihnachts- sowie das Johannesfest wider. An Weihnachten nimmt die Erde alles Seelisch-Geistige in sich auf: „Tief im Inneren der Erde ruht alles das, was die Erde entfaltet hat

Um unseren Gedanken zu bekräftigen, wollen wir noch einen kurzen Blick auf einen weiteren Aspekt der menschlichen Tätigkeit im Kreislauf (oder besser gesagt, in der spiralenförmigen Bewegung) des Jahres werfen. Vereinigen wir das auf Abb. 151 Gezeigte mit dem Pentagramm der fünf Ätherarten des menschlichen Ätherleibes (vgl. Abb. 150). Mit der Bildung des Gedankenäthers beginnt der Mensch seinen Ätherleib intensiv zu individualisieren. Dieser Prozess

während der Sommerzeit, um es vom Kosmos anregen zu lassen.“ (GA.223, 1.4.1923.) Sie wird dann besonders empfänglich für die Tätigkeit der Mondenkräfte in sich. Das Wesen dieser irdischen Konstellation wurde im Altertum den Lehrlingen der chthonischen Mysterien enthüllt; man nannte sie auch die „unterirdischen“. Zur christlichen Zeit dauert ein ähnliches Mysterium von Weihnachten bis Ostern. Es schließt auch das Epiphaniastage in sich ein – das Geheimnis der Menschwerdung Gottes von seiner makrokosmischen Seite her. Der Weg dieses Mysteriums – für Jesus Christus dauerte es dreiunddreißig Jahre – ist voll von Gefahren. Diese drücken sich im Bild des Königs Herodes, der Versuchung in der Wüste, der Sanhedrin der Pharisäer und Sadduzäer aus. Ahriman und Luzifer bedrohen die ungeläuterte Seele auf Schritt und Tritt, wenn sie auf diesem „unterirdischen“ Weg ein Kind des Geistes zu gebären beabsichtigt. Doch gerade von den Tiefen der Erde und des Winters gehend muss sich der Mensch – und mit ihm die Naturreiche – auf eine aufsteigende Entwicklung hin orientieren. Deswegen vereinigt sich Gott im Winter mit dem Menschen.

Rufen wir uns Abb. 141 in Erinnerung, wo das vertikale Prinzip des Systems der Natur ausgedrückt wird. Der dortige Punkt C' entspricht in vollem Maße der Konstellation des Menschen während der Weihnachtstage. Von ihr aus beginnt der Aufstieg zum Licht, wenn sich auch die Sonne nach Norden dreht. Im Verlauf der Evolution beginnt so der Weg zum künftigen Jupiter. Was den Menschen bei seiner Bewegung aus der irdischen Finsternis hin zum Lichte der Auferstehung behindert, sind in erster Linie die Kräfte der Vererbung, alles Gattungsmäßige, Gruppenhafte, kurz: all das, was auch Christus Jesus in den Jahren seiner irdischen Wanderschaft so energisch bekämpfte. Die Kräfte der Vererbung wurzeln im Intellektualismus. Um sie zu überwinden, muss man an jene Kräfte appellieren, die *höher* als der Mond stehen. „Alles, was auf dieser Erde lebt“, spricht Rudolf Steiner, „erhielt seine Wesenheit dadurch, dass zuerst die Sonne und dann der Mond sich abtrennte, und dass diese beiden Himmelskörper in eine äußere Beziehung zu unserer Erde traten. Und in dieser Beziehung liegt sogleich das Geheimnis der Zusammengehörigkeit des Menschengestes mit dem ganzen Universalgeist... dem Logos, ... der die Sonne, den Mond und die Erde zu gleicher Zeit umfasst.“ (GA.54, 14.2.1905.)

Das in der menschlichen Seele aus den Kräften des Logos Aufsteigende führt das vom Menschen dank dem Mond Erhaltene auf eine höhere Stufe, auf die Sonnenstufe. Dies kommt im fünften apokalyptischen Siegel zum Ausdruck, auf dem „ein Weib, mit der Sonne bekleidet“ erschien, „und der Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupt eine Krone von zwölf Sternen“. (Apokalypse 12, 1). (Vgl. Fotografien 5, 6.) Dereinst wird die ganze Erde umgestaltet und reif für die Vereinigung mit der Sonne werden: So hat „der Christus als die geistige Sonne (aus der Ganzheit, Fülle der sechs Sonnen-Elohim wirkend, die Pleroma heißt; d.Verf.), den Impuls gegeben, dass Erde und Sonne dereinst sich wieder zu einem Leibe vereinigen.“ (GA.105, 12.8.1908.) Gerade durch die Kraft dieses Impulses vollzieht sich im Menschen die Ätherisierung des Bluts, aber auch die Individualisierung des

Ätherleibes in dem Maße, wie er die anschauende Urteilskraft erwirbt. Aus solchen menschlichen Ätherleibern, die sich nach dem Tod bereits nicht mehr auflösen, wird um die Erde herum die Sphäre für die Wiedervereinigung der Erde mit der Sonne gebildet.

Der geistige Jahreskreislauf trägt zur Bildung einer solchen Sphäre bei, wenn der Mensch ihn miterlebt und seinen Intellekt mit dem Inhalt jener höheren Seele und jenem höheren Geist füllt, aus denen er als aus der Einheit von Sonne, Erde und Mond geboren wurde.

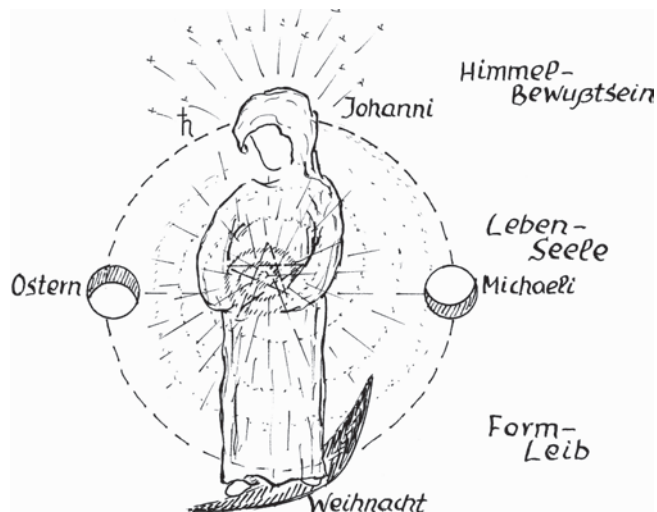


Abbildung 160

Rudolf Steiner liefert eine Beschreibung (Skizze) der Weihnachtssimagination. Diese erlebte Raphael, als er die „Sixtinische Madonna“ malte (natürlich ohne die zusätzlichen Figuren). In dieser Imagination gibt das Haupt Mariens „etwas Himmlisches in seinem ganzen Ausdruck“, „Sternenstrahlendes“ wieder. In der Brustzone, wo der Prozess des Atmens waltet, erlebt man das „aus den Wolken, die

die Sonnenstrahlung in der Atmosphäre durch sich strömen haben, heraus sich bildende Sonnenhafte, das Kind. Und wir haben weiter unten das, was von dem Mondhaft-Salzbildnerischen bestimmt wird, was man äußerlich dadurch ausdrückt, dass man die Gliedmaßen in die Dynamik des Irdischen hineinbringt und sie aufsteigen lässt aus dem Salzbildnerisch-Mondenhaften der Erde.“ (GA.229, 6.10.1923.)

Wenn wir diese Imagination in Verbindung mit den Abbildungen 144 und 158 bringen, können wir ihr innerhalb des Jahreskreislaufs einen astrologischen Ausdruck verleihen (Abb. 160).

Auf dieser Abbildung haben wir die Erde in den vier Positionen dargestellt, die sie während der vier Jahreszeiten bei ihrem Kreislauf um die Sonne einnimmt. Die Weihnachtssimagination muss man sich als in den himmlischen Höhen des Johanni entstehend vorstellen. Dort offenbart sich dem Menschen das Haupt der Maria-Sophia, der kosmischen Weisheit. Als solche tritt sie uns auch an Weihnachten entgegen. Nur die Stellung des Menschen ihr gegenüber verändert sich.

Könnte der Mensch auf übersinnliche Weise in seinen eigenen Kopf hineinblicken, würde er dort „Gestirne aufglänzen sehen“. (GA.216, 17.9.1922.) Dies ist die Welt der göttlichen Gedanken, mit welchen der „Weltenurnebel“ des irdischen Äons geschaffen wurde. In ihm war Leben, und dieses wurde zur Sonne. Form verliehen dem Göttlichen Bewusstsein und dem Leben die Erde und der Mond.

In seinem Kopf trägt der Mensch das Erbe der drei verflössenen Äonen; in seinen Gliedmaßen ist der Ausgangspunkt der drei kommenden enthalten. Das rhythmische System gehört ganz der Erde (siehe GA.202, 26. 11.1920). Und als solcher ist der Mensch in den Jahreskreislauf eingeflochten. Durch die Sphäre des Saturn geht die Sternenintelligenz des Weihnachtstfestes in das Planetensystem ein. Das Kind auf den Armen der Gottesmutter ist die personifizierte Sonne, das Weltenleben. Um es zu empfangen, muss das Weibliche im Menschen auf gewisse Art zum Monde werden, dem sonnenhaften Inhalt eine sich kristallisierende Form verleihen. Der Gral als geistige Kraft der Sonne, die in der sichtbaren Mondsichel ruht, ist ein sinnlich anschauliches Bild dieses irdisch-himmlischen Mysteriums, das in sich das Geheimnis der irdischen und geistigen Geburt des Menschen birgt. Mit seiner Seele ist er im Augenblick der Geburt des nathanischen Jesusknaben endgültig auf die Erde niedergestiegen. Nachdem sie in sich das Mondprinzip aufgenommen hatte, wurde die irdische Menschenseele denkend; indem sie das lebendige, anschauende Denken hervorbringt, wird sie „mit der Sonne bekleidet“.

3. Der Kreislauf des Menschen in der Natur

Die von der Sonne kommenden Kräfte befruchten das irdische Leben; was dem Leben Form verleiht, kommt vom Monde. In einem besonderen Zusammenspiel von Leben und Form entstand das menschliche Bewusstsein, und die Sternenintelligenz erwarb eine schattenhafte Existenz. In diesem Sinne stellt der irdische Mensch etwas der Weihnachtsimagination Entgegengesetztes dar. Er wird von unten geboren – aus der Erfahrung der Erde schwingt er sich zum kosmischen Bewusstsein auf. Seine Geburt, „Weihnacht“, muss man sich anders ausmalen. Beim Prozess des Werdens des Sonnensystems, sagt Rudolf Steiner, durchstrahlten „die Mondkräfte... einmal den Menschen, indem sie zuerst auf seine Gliedmaßen, auf Füße und Beine auftrafen und dann ihn von unten nach oben durchströmten. Seit dem Herausgang des Mondes aus der Erde wirken die Mondenkräfte umgekehrt, vom Haupte des Menschen nach unten.“ (GA.233a, 21.4.1924.) Ihr altes Wirken ist im Menschen ebenfalls bewahrt. Es war und bleibt der Anreger der Reproduktion (vgl. GA.180, 8.1.1918) im physischen Leib. In der neuen Lage wirkt der Mond auf den Ätherleib, auf dessen äußeren und inneren Bau. Er vermittelt das Wirken der anderen Planeten auf den Menschen, was seinem Ätherleib eine bestimmte Konfiguration bei der Verkörperung auf Erden verleiht. Beispielsweise erwirbt der Mensch durch die Verbindung des Mondes mit dem Mars die Gabe der Rede, die im Ätherleib wurzelt; dank der Verbindung des Mondes mit dem Merkur konzent-

riert sich im Ätherleib die Fähigkeit zur Bewegung; die Verbindung des Mondes mit der Venus erzeugt die Schönheit der Seele, jene mit dem Jupiter die Weisheit, jene mit dem Saturn die seelische Wärme. Der Mond schützt den Ätherleib des Menschen vor der unmittelbaren Einwirkung der Sonne, was es ihm gestattet, ein geschlossenes ich-Wesen zu sein.

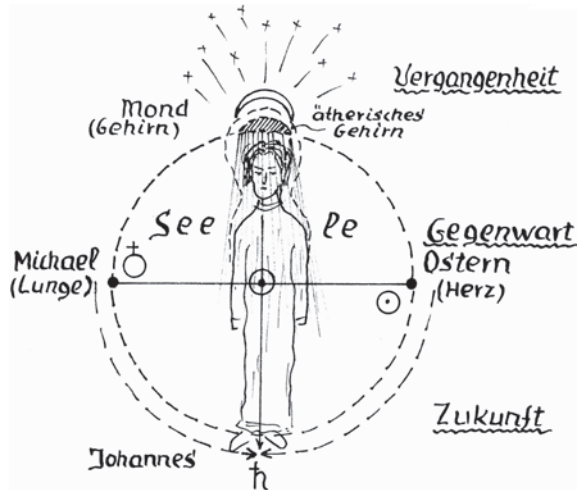


Abbildung 161

der Geburt des Herrn, über Golgatha zur Auferstehung, zu Ostern gehen können. Doch bei der Lösung dieser Aufgabe stößt der Mensch in erster Linie auf den Widerspruch zwischen seinem Physisch-physiologischen und seinem Seelischen.

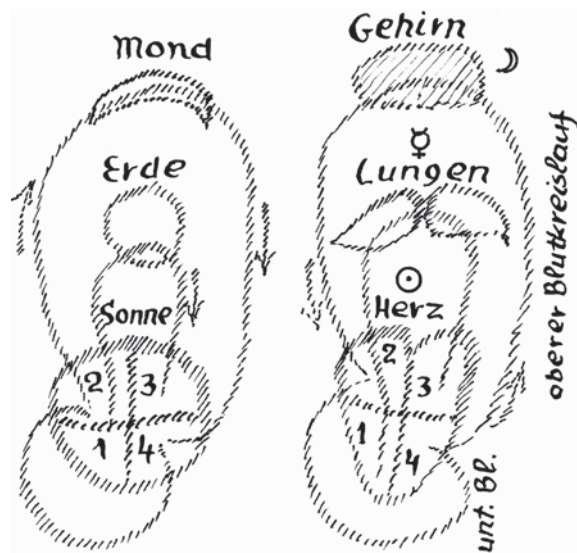


Abbildung 162 (GA. 286, S. 56ff)

Der Mond (die Mondsichel) stellt auf gewisse Art die über dem Menschen umgestülpte Schale des Grals dar, aus dem wohlthätige Kräfte sich in seine Seele ergießen (Abb. 161). Doch um sie bewusst zu erleben, muss er durch die Kraft der Sonne in sich in der „Schale“ seines Hirns das ätherische „Herz“ bilden, das Äthergehirn. So werden die Menschen zu „Rittern des Grals“, welche esoterisch, d.h. unter Verwandlung der ganzen Struktur ihres Wesens, von Weihnachten, von

Durch die Einwirkung der planetarischen Kräfte bilden sich im Menschen die inneren Organe heraus. Die führende Rolle unter diesen spielen bei der Bildung des physischen Instruments für das Ich das Herz, die Lungen sowie das Gehirn. Darum drückt sich wiederum die grundlegende Bedeutung der Dreieinigkeit von Sonne, Erde und Mond aus, denn durch ihr Wirken werden diese Organe geschaffen. Rudolf Steiner sagt, die Sonne sei gewissermaßen kreuzförmig in vier Teile untergliedert (Abb. 162). Aus ihrem ersten Teil

geht ein Strom von Geisteswesen aus, welche die Erde mit Sonnenleben durchdringen und zur Sonne zurückkehren, in ihren dritten Teil. Ein zweiter Strom von Wesen durchdringt den Mond. Dann gibt es noch eine Art von Wesen, die, während die zweite Art von Wesen zum Mond geht, die Sonne verlassen und wieder zu ihr zurückkehren. In dieser Imagination ist das Urphänomen des Menschen dargestellt, denn alle aufgezählten Ströme von Wesen sowie deren Wirken wiederholen sich auch im Menschen, in seinem großen und seinem kleinen Blutkreislauf. Einen materiellen Ausdruck erhielt all dies durch die Einmischung Luzifers und Ahrimans.

Das organische Prinzip im Menschen wandelt sich dank den christlichen Jahresfesten allmählich in ein kosmisch-geistiges um. Und insgesamt befindet sich der Mensch in einer so eigenartigen Konstellation, dass er als Produkt und Krönung der Natur in ihr sein rein menschliches, seelisch-geistiges Reich begründet.

Durch die Mondenkräfte kam es soweit, dass der Mensch selbst intellektuelle, verstandesmäßige Fähigkeiten vererbt. Doch gerade diese Mondenkräfte gilt es zu überwinden und seine individuelle Evolution zu entwickeln, wo alles auf der Schöpfung eigener ätherischer Gedankenformen aufbauen wird. In diesem Sinne ist die Zukunft des Menschen in seinen Extremitäten verborgen, die sich geistig über die Sphäre des Saturn hinaus erstrecken. Durch den Saturn aber, sagt Rudolf Steiner, gelangen die höchsten kosmisch-moralischen Kräfte auf die Erde. „Und der größte Ausgleicher für alle irdischen Ereignisse ist der Saturn. ... haben die Saturnkräfte mit unserem Menschenleben das zu tun, was im Karma lebt, was von Inkarnation zu Inkarnation geht.“ (GA.228, 2.9.1923.)

Die Kräfte des Saturn wirken auf den Menschen, indem sie sein Bewusstsein übergehen, durch den Willen, durch das Gliedmaßen-Stoffwechsel-System.^{*)} Doch schon unter der Einwirkung des Jahreskreislaufs, des natürlichen sowie des geistigen, empfängt der Mensch die Anregung, am Johanni ein bewusstes Verhältnis zu seinen Extremitäten sowie zu den Saturnkräften zu suchen. Dann beginnt die Konstellation des Menschen im Sonnensystem das Aussehen der Weihnachtsimagination anzunehmen. Jedem Menschen steht es zukünftig bevor, die Mondsichel zu „betreten“, die Kräfte der physischen Reproduktion in Kräfte geistiger Reproduktion umzuwandeln, in der Brustregion ein Kind des Geistes zu gebären und sich mit dem Kopf bis in die Welt der Fixsterne hin zu erstrecken, in die Sphäre des Manas, ja sogar noch weiter. Diesen Weg beschreitet der Mensch, indem er die anschauende Urteilskraft entwickelt, das Ätherherz über dem Kopf herausbildet, dann das ätherische Zentrum in der Zone des physischen Herzens etc.

Im Jahreszyklus gelangt der Mensch mit seinem ganzen dreigliedrigen Wesen in Bewegung. In ihm findet seine eigene planetarische Bewegung statt. Indem er gemeinsam mit der Erde ein Viertel des Jahreskreislaufs vollzieht, von Weihnachten bis Ostern, gelangt er innerlich in eine Lage, in welcher sich der Mond, der zur

*) Wir erinnern daran, dass es noch einen anderen Aspekt des Einflusses des Saturns auf den Menschen gibt, und zwar auf dessen Nerven-Sinnen-System.

Winterzeit in seinem Haupt wirkte, in das rhythmische System hinabsenkt. Damit ist natürlich das Wirken der Mondenkräfte gemeint. Die Sonne hingegen erhebt sich aus dem rhythmischen System hinauf ins Kopfsystem, und die Gliedmaßen in ihrer Orientierung auf das herbstliche Michaelsfest beginnen sich auf das geistige Wirken der Erde zu stützen; sie „treten“ auf die Erde.

Nach einem weiteren Viertel des Kreislaufs, am Johanni, erstreckt sich das Kopfsystem in die Ferne, bis zur Sphäre des Saturn hin; die Sonne senkt sich zum rhythmischen System hinab, und die Extremitäten stützen sich auf den Mond, d.h. der Mond senkt sich aus dem rhythmischen System in das Stoffwechsel-Gliedmaßen-System. Am Michaeli schließlich erhält das Denken die Tendenz, zu reinem Willen zu werden, und die Erde jene, sich mit der Sonne wiederzvereinigen.

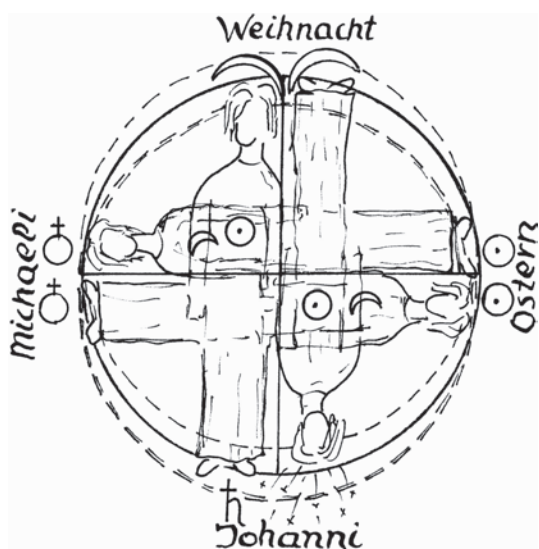


Abbildung 163

Auf diese Weise macht der Kopf des Menschen im Lauf des Jahres eine komplizierte Evolution durch, die vom Mond über die Sonne zum Saturn verläuft und dann zurück zur Erde (Abb. 163). Doch dies ist der Weg des Menschen von einer Inkarnation zur anderen. Diese mächtige kosmische Evolution vollziehen wir vorwegnehmend jedes Jahr.

Voll von tiefer Bedeutung ist die Tatsache, dass die Erde im Lauf der jährlichen Wechselwirkung mit den Planeten getreu den Gesetzen der Evolution den Menschen zur Befreiung von der unbewussten Unterordnung unter den Einfluss der Planeten anspornt, zum

Beherrschenlernen ihrer Kräfte als seiner eigenen. Wenn wir richtig mit der „Philosophie der Freiheit“ arbeiten, gehen wir diesem Wirken von Seele und Geist des Planetensystems entgegen. Die Siebenheit des Denkens legen wir auf die Siebenheit der großen christlichen Feste, in der Hoffnung, auf diese Weise das „Tor der Natur“ zu öffnen und in die geistige Welt einzugehen.

4. Zarathustra und die Nathanische Seele

Für den irdischen Menschen stellt der Jahreskreislauf die Sphäre dar, in der sich sein Leib, seine Seele und sein Geist (Ich) aufhalten; in hohem makrosomischem Sinne ist das Jahr der gesamte Ausdruck des Wirkens von Manas, Buddhi und Atma. Kommt der Mensch zum höheren Ich in Christus, so erhält er die Möglichkeit,

beide Dreiheiten zu einer Einheit zusammenzuführen und zum siebengliedrigen Wesen zu werden, das sich aufgrund einer grenzenlosen Erweiterung seines Selbstbewusstseins in die zukünftige Entwicklung der Welt erstreckt.

Da Christus *aus den Höhen* auf die Erde niedergestiegen ist und Ihm die Erde auf dem Wege der *Evolution* entgegenkam, entstand auch die Notwendigkeit zweier Knaben zur Personalisierung der Vereinigung Christi mit der irdischen Menschheit. So wurde die zuvor erwähnte, vor jedem Menschen stehende Aufgabe der Wiedervereinigung der Dreiheiten von Gott gelöst. Und gelöst wurde sie mit Hilfe des Menschen.

Der salomonische Jesusknabe, in dem das reifste Ich der Menschheit verkörpert war, das Ich des großen Eingeweihten Zarathustra, wurde (wie zu Beginn dieses Kapitels vermerkt) einige Monate vor dem Nathanischen Knaben geboren, dessen Geburt wir am 25. Dezember begehen. Diese Mitteilung Rudolf Steiners (siehe GA.114, 18.9.1909) gibt uns Anlass zur Vermutung, dass Zarathustra am Fest des Erzengels Michael zur Welt kam. Diese Annahme ist um so wahrscheinlicher, je mehr wir uns in die bereits durchgeführten Forschungen zu den Jahresfesten, dem Charakter ihrer Verbindung mit der Welt und dem Menschen u.a. hineindenken. Wir erachten sie sogar als notwendig und voll von tiefer Bedeutung; dank ihr können wir dem Verständnis des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes noch um einen Schritt näher kommen.

Seit der urfernen Vergangenheit verband sich Zarathustra mit der *eingeweihten Führung* der Entwicklung der Menschheit, die auf die Herausbildung eines individuellen Ich hinarbeitete. Rudolf Steiner sagt, Zarathustra sei von Christus selbst in den Mysterien der Sonne eingeweiht worden. Folglich hat er in besonderer Beziehung zur Pan-Intelligenz der Sonne gestanden. Schon fünf bis sechs Jahrtausende vor dem Mysterium von Golgatha enthüllte sich ihm diese Intelligenz von außen als der Sonnengott Ahura Mazdao, und in ihm schaute er den kommenden Christus. Dadurch konnte er den Impuls vorbereiten, den Christus zur Erde bringen musste. In dieser seiner Sendung wurde Zarathustra gewissermaßen zum Lehrer der *Schlussfiguren* der vorchristlichen Entwicklung: Hermes, Moses, Pythagoras. Demjenigen unter seinen Schülern, der sich später als Hermes wiederverkörperte, impfte er die Urteilskraft ein, die in den Wissenschaften wirkt (vgl. GA.266/1, S. 439 f; GA.109, 15.2.1909). Ein anderer Schüler, der in einer späteren Reinkarnation zu Moses wurde, empfing von Zarathustra die Lehre vom Prinzip der Entwicklung, die auf dem Weg des Zusammenpralls von *Gegensätzen* (zwischen dem Vergangenen und dem Gegenwärtigen) verläuft; die Einsicht, dass dem Sonnenhaften das dichte Irdische entgegensteht, die irdische Weisheit, die, obgleich sie von der Sonnenweisheit abstammt, in einem gewissen Widerspruch zu dieser steht. Der Geist aber, der sich bei der Einweihung mit dem Ätherleib des Moses vereinte, war der Erzengel Michael (vgl. GA.265, S. 407).

In seinen Verkörperungen zur Zeit der babylonisch-chaldäischen Kultur war Zarathustra ein direkter Diener Michaels, der damals in den Mysterien unter dem Na-

men Marduk bekannt war und als Sohn der Sophia galt. Zur Herrschaftszeit König Kyros des Zweiten (sechstes vorchristliches Jahrhundert) war Zarathustra, der damals den Namen Nazaratos trug, der Lehrer des Pythagoras, der die letzten Vorbereitungen für die Erscheinung Christi vollzog (vgl. GA.266/1, S. 43 f.). In Pythagoras erreichte die Lehre des Zarathustra den physischen Leib, in Moses den Ätherleib, in Hermes den Astralleib. Schließlich vereinigte sich das „Ich“ des Zarathustra selbst mit dem sündenlosen Teil der Seele der Menschheit, der als der Nathanische Jesusknabe zur Welt gekommen und zuvor von der Sonne, aus dem Mittelpunkt der Pan-Intelligenz, von Christus durchdrungen worden war.

Noch zur Zeit der altpersischen Kulturepoche wurde es Zarathustra bekannt, dass der Aura der Sonne auf Erden feindseliger Widerstand seitens des Geistes der Finsternis und der Materie Ahriman entgegenschlug. Mit anderen Worten, er wurde sich als erster des Kampfes Michaels mit dem Drachen bewusst, der heute im Jahreskreislauf besondere Schärfe im Herbst, an Michaelstag annimmt.

Aus dem hier Angeführten schließen wir mit Fug und Recht, dass Zarathustra seit grauer Vorzeit ein irdischer Diener Michaels von ganz besonderer Art war: *Er vollzog im Altertum den Michaelsdienst im Geist der heutigen Mission Michaels.*

Von der Nathanischen Seele wissen wir dank den Mitteilungen Rudolf Steiners, dass schon seit der Zeit des Sündenfalls im Paradies Christus in besondere Beziehung zu ihr getreten ist und dann mehrmals aus den geistigen Höhen mit ihrer Hilfe den Prozess der Individualisierung des irdischen Menschen „korrigierte“, ihm in Augenblicken *evolutionärer* Krisen zu Hilfe kam, in *vorhistorischen* Zeiten.

Man kann sagen, dass Christus Selbst die Nathanische Seele darauf vorbereitet hat, sich auf der Erde mit ihr zu vereinigen. Der Erzengel Michael führte die irdische Menschheit zur Begegnung mit dem zu ihr niedersteigenden Gott, führte sie durch die Entwicklung der irdischen Individualität und Intellektualität. Zarathustra war der Eingeweihte Christi und des Göttlichen Antlitzes Michaels, der eine besonders große Zahl irdischen Inkarnationen durchschritten hatte. Michael bereitete ihn auf den Dienst an Christus sozusagen im Namen der Menschheit vor, von unten, aus den räumlich-zeitlichen Beziehungen. Und für Zarathustras Dienst an Christus war es am besten, wenn er sich in der Konstellation des Michaelsfestes, in seiner Orientierung auf das Osterfest und überhaupt im ganzen Komplex der Eigenschaften, welche diesem Fest der menschlichen Individualität eigen sind, verkörperte. Andererseits kann man sich nur schwer vorstellen, die ungeheuer bedeutsame irdische Inkarnation einer großen Individualität habe sich vollziehen können, ohne dass eine besondere Konstellation der Erde, der Planeten, der Sterne vorgelegen hätte, oder habe gar unter einer ungeeigneten Konstellation stattfinden können – sagen wir im November, wenn die Kräfte des Skorpion herrschen.

Im Nathanischen Jesusknaben gab es im Grunde genommen überhaupt kein „ich“ im irdischen Sinne dieses Wortes, da diese Seele auf keinerlei Erfahrung eines irdischen Lebens zurückblicken konnte. Sie war die verkörperte Sittlichkeit und Liebe; die Sphäre des Begrifflichen jedoch war ihr ganz fremd. Dadurch erfuhr der

physische Leib des Nathanischen Jesus keine jener Zerstörungen, welche die auf die Ausarbeitung des niedrigeren „ich“ hinsteuern Entwicklung sonst in einem Körper hervorruft.

Wir denken hier an den Prozess der Aschebildung, dem alle menschlichen Leiber unterworfen sind. Er war bereits zur Zeit des Mysteriums von Golgatha soweit gediehen, dass er dem physischen Leib in seinem göttlichen Sein Schaden zuzufügen begann^{*)}, dem Phantom des physischen Leibs, wie ihn Rudolf Steiner nennt. Ein Phantom ist der reine, nicht materialisierte physische Leib, der er bis zum irdischen Sündenfall war. Nach dem Sündenfall entwickelte das Phantom „eine starke Anziehung zu den Aschenbestandteilen... und dadurch, anstatt mit dem Ätherleib des Menschen mitzugehen, ging es nun mit dem mit, was Zerfallprodukte sind. ... Eigentlich sollte das menschliche Phantom nach dem, wie es sich herübergebildet hatte durch die Saturn-, Sonnen- und Mondenzeit... nur mit dem sich lösenden Salzbestandteilen eine Anziehung haben, so dass es den Weg der Verflüchtigung nimmt in dem Maße, als die Salzbestandteile sich auflösen.“ (GA.131, 12.10.1911.) Solcher Art war das Phantom Jesu, als man seinen Leib vom Kreuz abnahm – an ihm gab es keinerlei Verbindung mit den Stoffen der Erde. Und als der Leib einbalsamiert war, „da geschah es, dass sich die materiellen Stoffe nach dem Begräbnis rasch verflüchtigten, rasch in die Elemente übergingen“. (Ebenda.) Was aus dem Grab auferstand, war ein reines Phantom.

Der geistige physische Leib Jesu, das Phantom, zeigte sich in seiner unsterblichen Herrlichkeit, als Leib der Auferstehung im Lebensgeist Christi.

Nicht jede beliebige menschliche Hülle eignete sich für ein solches Mysterium. Deshalb bereitete das althebräische Volk 42 Generationen lang zwei besondere physische Leiber dafür vor. Die Hierarchien bewahrten die sündenlose Seele in geistigen Höhen, und Michael bereitete das reifste Ich vor. Dies alles gleich in einem Leib bei dessen Geburt zu vereinen war unmöglich, denn hier ging es um die Vereinigung des Irdischen mit dem höchsten Himmlischen. Dazu war ein besonderer Entwicklungsprozess vonnöten, der bis zum zwölften Lebensjahr der beiden Jesusknaben andauerte.

* * *

An diesem Punkt unserer Betrachtungen müssen wir eine einschränkende Bemerkung hinzufügen. Das Mysterium der Menschwerdung Gottes ist dermaßen kolossal, tief und unerschöpflich, dass wir uns bei der Erforschung der Mitteilungen Rudolf Steiners zu diesem Thema bemühen, unsere Betrachtung so weit wie möglich einzuengen und auf den Rahmen unserer unmittelbarsten Aufgaben zu beschränken, die auf dem Titelblatt des Buchs formuliert ist.

^{*)} Davon spricht der Apostel Paulus als von einer Krankheit, die er in sich trug. Der geistige physische Leib Jesu, das Phantom, zeigte sich in seiner unsterblichen Herrlichkeit, als Leib der Auferstehung im Lebensgeist Christi.

Das Prinzip des lebendigen Denkens wurzelt im Ätherleib, und durch seine Entwicklung ist das weitere Werden der menschlichen Individualität bedingt. Vom Väterlichen Urprinzip ging die Erstoffenbarung aus – sie war der Sohn, der Logos, das Leben. Im Menschen wurde das Väterliche zum Tod und zum denkenden Bewusstsein. Dieses Bewusstsein heißt es unbedingt mit dem Leben vereinen. Dazu musste Gott der Sohn Mensch werden. Er erweckte den physischen Leib *in Seiner Sphäre* auf, im Lebensgeist. In der „Evolutionsschale“ erstreckt sich diese Sphäre vom Äon der alten Sonne bis zum Äon der Venus. Dorthin will Christus die „Horizontale“ der menschlichen Seele emporführen. Als ihr Vertreter vor Christus trat Zarathustra auf. Einem reifen Ich entspricht auch eine reife Seele. Deshalb hatte Zarathustra die Aufgabe, der Menschheit das zu bringen, wozu die reife Seele imstande ist. Fähig war sie in Zarathustra zu vielem: sie war in ihm bis hin zur Bewusstwerdung des individuellen Lebensgeistes entwickelt. Deshalb konnte auch der in der Spanne vom 12. bis zum 30. Lebensjahr durch das Ich Zarathustras durchgearbeitete Ätherleib des Jesus von Nazareth sich mit dem Ich-Lebensgeist Christi identifizieren.

Zarathustra, sagt Rudolf Steiner in einem anderen Vortrag, war ein Bodhisattva; als solchen aber bezeichnet man einen Menschen, „der Bodhi, die Buddhi der Erde, genugsam in sich aufgenommen hat. ... Erst wenn man das gesamte Wissen der Erde in sich aufgenommen hat, um schaffen (substantiell; d.Verf.) zu können, ist man ein Bodhisattva.“ (GA.93a, 1.10.1905.) Er verwirklicht in sich auf diese Weise die Synthese des höheren Ich mit dem Ätherleib.

Von Zarathustra kann man sagen, dass er die Verstandesseele in die Seele der Inspiration umgewandelt hat, wodurch er das noch in der Zukunft liegende Ziel anderer vorwegnahm, nämlich die Herabsenkung des ätherischen Zentrums des Anschauens aus dem Gehirn – genauer gesagt, aus der Zone über dem Kopf – in den Bereich des Herzens. Diese Entwicklung der Seele wurde auch dem Nathanischen Jesus abverlangt, denn der Christusimpuls wirkt mit besonderer Kraft in der Verstandesseele. Und dies tat für die Nathanische Seele Zarathustra.

Im Zyklus der Jahresfeste wirkt die Verstandesseele auf der Achse, welche Michaeli mit dem Osterfest verbindet. Dies ist die Konstellation Löwe-Wassermann, was sich im Menschen in der Verbindung des Ich mit dem rhythmischen System ausdrückt. Faktisch hat Zarathustra diesen ganzen Zusammenhang – im Nathanischen Jesus, mit dem er sich in dessen zwölftem Lebensjahr mit seinem Ich vereinigte – zur Begegnung mit Christus am Jordan mitgebracht.

Was wir früher als vertikale Achse des Kreuzes der Evolution betrachteten, des Kreuzes des Systems der Natur, wird im Mysterium der Menschwerdung Christi durch die Nathanische Seele vertreten. Für die Hilfe, die Christus durch diese Seele der Menschheit noch vor Seinem Niederstieg auf die Erde geleistet hat, ist charakteristisch, dass sie *nicht aus dem evolutionären Prozess, sondern von oben erfolgte*, direkt aus dem Geist, und sich erst dann mit der Evolution vereinigte und in ihr zu wirken begann. Wir haben es hier mit der universellen Vertikale des Geistes zu tun, die als Symmetrieachse der Welt jeden Moment ihrer Gegenwart bestimmt, wo sich

die Vergangenheit in Zukunft umwandelt. Durch ihr Wirken wird das Gewordene ständig aufgehoben, um dann eine Stufe höher zum Individuellen aufzusteigen. Auf dieser Achse steigt der Mensch zu den sittlichen Intuitionen empor. Es ist dies die Achse *der Geburt des Neuen*. Und das, was in jener heiligen Nacht vom 24. auf den 25. Dezember geboren wurde, war vollkommen neu, eine Seele, die noch nie auf Erden niedergestiegen war. Dreißig Jahre danach stieg entlang dieser Achse Christus in Jesus von Nazareth nieder. Weihnachten und Epiphaniastage bilden in diesem Sinne eine Einheit. Entlang dieser Achse steigt der Mensch zur Zeit des Johanni in die himmlischen Höhen der Sophia empor.

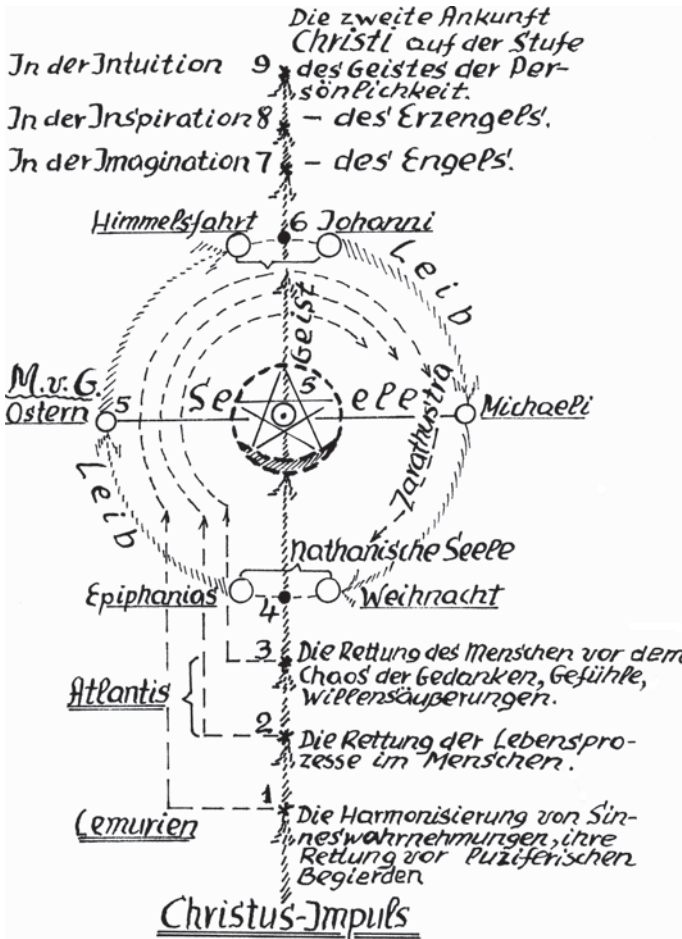


Abbildung 164

Während die horizontale Achse des Kreuzes der Evolution, auf der sich Zarathustra bewegt, aus *siebengliedrigen* Metamorphosen besteht, ist die vertikale Achse

se, die Vertikale des Geistes, offenbart durch die Opfertaten Christi, *dreimal dreigliedrig*. In dieser neungliedrigen Gesamtheit ist das sie organisierende Prinzip, das zehnte Glied (wir erinnern hier an das zehnblättrige Buch) Christus Selbst. Seine ersten drei Opfertaten vollzog Er durch die Vermittlung des sündenlosen Teils der Seele der Menschheit zur Zeit der Lemurischen und der Atlantischen Wurzelrasse. *) Die vierte, in sich selbst dreigliedrige Opfertat, war das Mysterium von Golgatha – in ihm bilden Weihnachten und Epiphaniastage einen Akt, Tod und Auferstehung den zweiten Akt und die Himmelfahrt den dritten (Abb. 164). Schließlich wird sich Christus bei seiner Zweiten Ankunft den Menschen auf den Stufen der Imagination, der Inspiration und der Intuition offenbaren, d.h. dreimalig.

So haben wir die Einheit des Kreuzes der Weltevolution, welches gleichzeitig das Kreuz des Systems der Natur ist, und des Kreuzes des geistig-natürlichen Kreislaufs festgestellt. In direkter Verbindung mit ihnen befindet sich die auf zweifacher Grundlage beruhende Struktur der dreieinigen Seele, die im zweiten Zyklus des neunten Kapitels der „Philosophie der Freiheit“ beschrieben wurde. Die charakterologische Anlage ist in diesem Fall die „Horizontale“ der Seele, die im Jahreskreislauf auf Abb. 164 dargestellt ist. Jenseits der Grenzen der Bewusstseinsseele, doch noch nicht in der Sphäre des Geistselbst, gelangt sie mit der Zeit zum bewussten Erleben des rein geistigen Inhalts: Der begrifflichen Intuitionen, die in der moralischen Triebfeder als „praktische Vernunft“ auftreten. In ihnen lebt der Mensch als im eigenen wirklichen höheren Ich. In ihm verschmelzen das Objektive und das Subjektive der Welt zu einer Einheit, ohne einander dabei aufzuheben – zu einer *höheren* Einheit.

Die „Vertikale“ des Geistes entspricht der begrifflichen Grundlage, welche durch die Ebenen des von der Reflexion zur ideellen Wahrnehmung aufsteigenden Bewusstseins gebildet wird, von der Absonderung im Egozentrismus der Dialektik zum Selbstvergessen in der Liebe zum Objekt der Erkenntnis, zu den begrifflichen Intuitionen, in denen die moralische Phantasie zur Entfaltung kommt.

Somit ist die „Philosophie der Freiheit“ vielleicht das christlichste aller Bücher der heutigen und künftigen Menschheit. Das Prinzip der Nathanischen, sündenlosen Seele der Menschheit führt uns zur Beherrschung der Methode der intuitiven sittlichen Beobachtung. Auf dem Wege Zarathustras und des salomonischen Jesus gehen wir bei der Entwicklung der dreieinigen Seele, unseres individuellen Lebens, das fähig ist, sich auch in den Höhen des reinen Denkens zu behaupten. Zum Lebensgeist Christi steigen wir im letzteren Fall auf, und zum Geistselbst – in ersterem. In unserem höheren Ich verschmelzen sie zur Einheit des lebendigen Bewusstseins. Ein reifes Ich und eine unschuldige Seele – dies sind im Grunde die beiden Dinge, die zur Erlangung eines freien Geistes notwendig sind, welcher mit der Zeit unser Fleisch zur Auferstehung führen wird.

*) Siehe dazu näher GA.152, 6.3.1914; GA.149, 30. und 31.12.1913.

5. Der Immanentismus Gottes in der Welt

Durch das Mysterium von Golgatha wurde Gott der Welt endgültig in all ihren Phänomenen immanent, einschließlich des seelisch-geistigen Lebens des Menschen. Dies heißt, dass die Erreichung der schlussendlichen Ziele unseres Evolutionszyklus in Abhängigkeit von der Entwicklung des Menschen steht. Durch den Punkt seines Ich muss mit der Zeit das ganze Weltall der Natur gehen. Der erste Schritt auf diesem Weg erfolgt dadurch, dass der Mensch, indem er sittliche Intuitionen hervorbringt, die bereits existierenden vier Naturreiche in das fünfte – rein menschliche – überzuführen beginnt. Und in dem Maße, wie er selbst noch höher emporsteigt, werden die niedrigeren Naturreiche der Reihe nach seine heutige Stelle

einnehmen. Greifen wir abermals zu einer Abbildung, um den Gang unserer Gedanken zu veranschaulichen (Abb. 165). Sie ist für uns eigentlich nicht neu; neu ist lediglich der Blickwinkel ihrer Betrachtung.

Wir haben gesagt, aus einer gewissen „Punkthaftigkeit“, die das Symbol der All-Einheit ist, habe sich der einheitliche Gott des Weltalls offenbart. Seine Offenbarung erfolgte in Gestalt dreier Hypostasen, dreier machtvoller, schöpferischer, substantieller Weltenstrahlen, welche die Struktur des Weltengebäudes, das Leben und die Tätigkeit seiner Wesen organisieren. Es sind dies die Strahlen der Göttlichen Kraft, Liebe und Weisheit. Sie schenken Sein aus der reinen Liebe zur Tat. Solcher Art ist die moralische Phantasie Gottes. Durch die Tätigkeit der Ersten Hierarchie wurde die schenkende Liebe Gottes auf die Geburt neuer Ich-Wesen konzentriert. So entstand ein neues Zentrum der Einheit der drei Göttlichen Strahlen (Punkt B; Abb.). Die Liebe ging ins Anderssein über, und ihr erster Ausdruck war hier das niedrigere menschliche „ich“. Dieses ist vorderhand schwach, doch fließt ein Strom von Kräften des Weltalls zu ihm. Gerade in diesem Punkt des „ich“ reift die künftige Einheit der Welt. In diesen Punkt fließt die ganze Fülle der Göttlichen Offenbarung über. Am Ende des Äons des Vulkan wird Gott, bildlich ausgedrückt, nicht in die Einheit im Punkt A zurückkehren. Dazu müsste Er alles von Ihm bereits Geschaffene *aufheben*. Dies wünscht Luzifer, in der Hoffnung, dass, wenn die Welt in ihren Ausgangspunkt „zusammengerollt“ wird, er, Luzifer, dann über sie herrschen

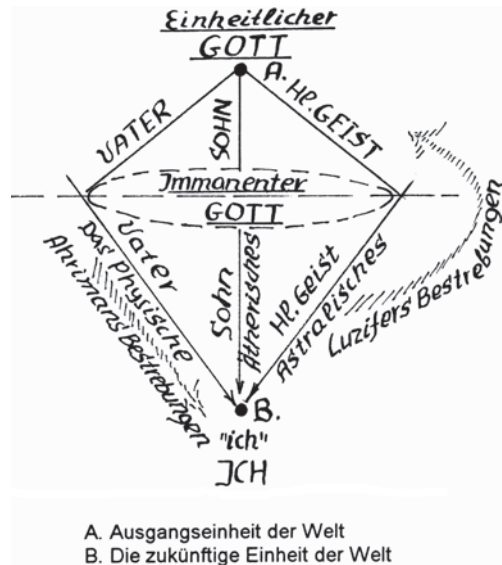


Abbildung 165

kann. Diesem Wunsch Luzifers arbeiten alle Menschen in die Hände, welche einfach in den Schoß Gottes zurückkehren und diese „in der Sünde versunkene“ Welt verlassen wollen.

Gott bewegt sich in Seine künftige Einheit gemeinsam mit der *Gesamtheit* all seiner Geschöpfe. Dort werden sie alle Ihm gleich werden – in ihren weltallumspannenden Ichen – und, ohne ihr Individuelles einzubüßen, mit Gott zu einer Einheit verschmelzen. Dadurch wird auch Gott eine neue Eigenschaft erwerben. Diese lässt sich nicht verstandesmäßig beschreiben, doch bildlich ausgedrückt kann man sich die ursprüngliche Einheit (A) als farblos, die künftige Einheit (B) aber als leuchtende Vielfalt von Farbschattierungen vorstellen, die durch die neu entstandenen Iche in sie eingebracht worden ist.

Es versteht sich, dass beide Punkte der All-Einheit im Grunde *ein und derselbe* Punkt sind, doch von der Position des Evolutionismus aus sind sie zwei. Anders wäre eine Entwicklung ein Ding der Unmöglichkeit.

Um den Punkt der künftigen Einheit führt Ahriman einen erbitterten Kampf, wobei er danach strebt, in ihm das Gesetz des Egozentrismus zu erhärten. In Wirklichkeit aber muss in ihm ein Prozess der *Verinnerlichung* auf dem Wege der Identifizierung ablaufen, die durch die Liebe erreicht wird. Die Liebe kann grenzenlos sein, wenn der Mensch in seinem Streben eins mit Gott wird, der sich in die Welt ergossen, sich mit ihr identifiziert hat und gewissermaßen ebenfalls „auf dem Weg ist“, was man freilich nicht trivial nehmen darf, denn Gott Selbst steht höher als Seine Offenbarung.

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 13. (6). Der Wert des Lebens (Pessimismus und Optimismus)

Es ist nun an der Zeit, sich der Tatsache zuzuwenden, dass viele Kapitel im zweiten Teil der „Philosophie der Freiheit“ Untertitel besitzen. Da es in diesem Buch nichts Zufälliges gibt, muss auch in diesen Untertiteln ein Sinn enthalten sein. Welcher nun?

Wir haben schon lange bemerkt, dass der dritte Teil des Buches nicht aus sieben Teilen besteht, wie die beiden ersten, sondern lediglich aus einem einzigen Kapitel. In gewissem Sinn wäre es durchaus denkbar, dass es dieses gar nicht gäbe; der denkende Leser selbst könnte an die Stelle dieses Kapitels treten. In ihm müssen im Grunde der erste und der zweite Teil zu einer Synthese gelangen. Doch dieser Aufgabe ist, wenigstens vorderhand, natürlich noch niemand gewachsen. Auch muss das Buch gemäß dem Grundgesetz der siebengliedrigen Metamorphose der Dreigliedrigkeit entwachsen und zu ihr zurückkehren. Dieses Gesetz weist in der Struktur des ganzen Buches einen komplizierten Charakter auf. Ihre grundlegende Dreigliedrigkeit bilden der physische, ätherische und astrale Leib des Menschen, die in sich die gesamte verfllossene Evolution der Welt bergen, so wie sie von der Göttlichen Dreieinigkeit gewollt war. Die Dreigliedrigkeit, mit deren Hilfe das Ich-Bewusstsein das Werk der Umgestaltung der dreieinigen Leiblichkeit im Sinne der individuellen Evolution vollbringt, wird durch das Denken, das Fühlen und das Wollen gebildet. Die dritte Dreigliedrigkeit, in welcher die beiden ersten einander durchdringen, wird von Körper, Seele und Geist gebildet.

Alle drei erwähnten Typen der Dreigliedrigkeiten wirken in der Struktur der „Philosophie der Freiheit“. Ihr erster Teil befasst sich mit dem Leib des Menschen in seinem höheren Ausdruck: in der Fähigkeit, dem denkenden Bewusstsein zu dienen. Das Bewusstsein ist in unserem Evolutionszyklus jedoch siebengliedrig. Seine Stufen finden ihre Widerspiegelung im Subjekt in den sieben Elementen der Denkmetamorphose.

Der zweite Teil der „Philosophie der Freiheit“ beschäftigt sich mit dem individuellen Leben des Menschen, mit seiner Seele, in welcher das niedrigere „ich“ geboren wird und sich zum höheren Ich erhebt. Die Seele reagiert siebengliedrig auf die siebengliedrige Metamorphose des Denkens. Bei unseren Betrachtungen haben wir diesen Prozess im Lichte der Gnoseologie und der Ontologie beleuchtet. Der individuelle Geist des Menschen gibt heutzutage in immer größerem Maße zu erkennen, dass in ihm das höhere Ich wirkt. Daher erwächst seine Einheit, welche die Grundlage aller Einheiten darstellt, zu denen der Mensch gelangt. In der Zukunft wird dieser Geist auch die Einheit des höheren, durch die Weltenevolution bedingten dreigliedrigen Geistes des Menschen bilden, der aus Manas, Buddhi und Atma

besteht. Das Ich im Menschen ist das universale, systembildende Prinzip seines gesamten Wesens. Der Ich-Geist des Menschen gelangt im dritten Teil der „Philosophie der Freiheit“ zum Ausdruck. Doch wirkt er auch in den beiden anderen Teilen des Buchs nach dem Prinzip der dem Menschen eigenen Zielsetzung, in der die Zukunft fähig ist, die zu ihr führende Ursache zu beeinflussen. Wir werden dies gut verstehen, wenn wir dem Prinzip der „Erkenntnis auf einen Schlag“ ausreichende Aufmerksamkeit schenken, welches dem anschauenden Denken eigen ist, durch das die von uns bereits früher untersuchten „sphärischen“ Strukturen des Denkens bedingt sind. Durch die Wirkung des Ich-Geistes wurde im ersten Teil jenes Phänomen des Denkens hervorgerufen, kraft dessen die inhaltlichen Elemente (1, 3, 5, 7) in der Struktur der sieben Zyklen der Kapitel ihre Siebengliedrigkeiten bildeten (sie werden in den entsprechenden Tabellen gezeigt).

Der Ich-Geist produziert siebengliedrige Einheiten. Er selbst aber tendiert zur Dreieinigkeit, da sein Urphänomen direkt in der Göttlichen Trinität wurzelt. Diese seine Natur kommt auch in den doppelten Überschriften des zweiten Teils zum Ausdruck. Im ersten Teil finden wir nur einfache Überschriften. Dies ist der Thesen-Teil. Der zweite Teil ist die Antithese, und in ihm sind alle Überschriften zweiaspektig. Selbst dem neunten Kapitel könnte man im Grunde noch eine andere Bezeichnung geben: „Die dreieinige Seele und die Idee der Freiheit.“ Zweiaspektige Überschriften verraten aber in der Wissenschaft die Absicht, ein Problem dialektisch zu lösen.

Nehmen wir beispielsweise Kapitel 10. Bereits schon sein Titel – „Freiheitsphilosophie und Monismus“ – weist auf zwei mögliche Konsequenzen hin: Entweder auf die Einheit der beiden erwähnten Begriffe oder auf ihre Gegensätzlichkeit. Solcher Art ist das Problem, und es bedarf der Lösung. Gewiss, es ist nicht neu. Wir haben uns schon mit ihm auseinandergesetzt und sind der Lösung recht nahe gekommen. Doch auch diesmal können wir nicht schon zu Beginn des Kapitels mit Bestimmtheit sagen, zu welcher Schlussfolgerung wir an seinem Ende kommen werden. Man könnte das Kapitel auch anders nennen, beispielsweise „Der Monismus der Philosophie der Freiheit“. In diesem Fall müsste sein Inhalt teils dogmatischen Charakter annehmen.

Doch würde im zweiten Teil der „Philosophie der Freiheit“ bloß das Prinzip der Antithese herrschen, und dazu gar noch in rein dialektischem Ausdruck, so würde dies die Notwendigkeit heraufbeschwören, auch den dritten Teil in sieben Kapiteln zu entwickeln und dadurch die Aktivität des Lesers bei der Arbeit mit dem Buch abzuschwächen. Der Ausgang aus dieser Situation lässt sich optimal und gesetzmäßig finden: Im zweiten Teil kommt aufgrund seines ontologischen Charakters der Rolle des Lesers vermehrte Bedeutung bei; er wird zum Objekt und Teilnehmer der ontologisch-dialektischen Betrachtungen. Deshalb wird in Kapitel 11 auch die Bestimmung des Menschen erforscht, was dem Geist des dritten Teils mit seinen „letzten Fragen“, mit seinen „Konsequenzen des Monismus“ entspricht, doch die Antwort auf die Frage wird im wesenhaften Gegensatz zwischen den Zielen der Welt

und den Zielen des menschlichen Lebens gesucht. In diesem Gegensatz verbirgt sich die Polarität des Individuellen und des Gattungsmäßigen, deren Synthese sich im Ich-Geist vollzieht.

In Kapitel 12 wird die einheitliche Idee des Ich-Geistes in der Hauptüberschrift „Die moralische Phantasie“ ausgedrückt. Sie entsteht jedoch nicht ohne die Hilfe des Gegensatzes zwischen Darwinismus und Sittlichkeit. Dasselbe gilt auch für den „Wert des Lebens“ (Kapitel 13) – dieser lässt sich nur im Ich-Geist finden, der zwischen einseitigen Erlebnissen (denn im zweiten Teil haben wir es mit der Seele des Menschen zu tun) des Pessimismus und des Optimismus schwankt. So schwingt unsichtbar der dritte Teil im zweiten mit und bereitet den Leser darauf vor, widerspruchsfrei und organisch von der Erkenntnistheorie zur Ontologie des Seins aufzusteigen, von den siebengliedrigen Metamorphosen zur wesenhaften Dreieinigkeit und Einheit, zum Ich.

Die Zweiaspektigkeit, die ontologische Dialektik der Kapitel im zweiten Teil beginnt mit Kapitel 9. Erinnern wir uns, unter welcher Anspannung der Ich-Geist dort wirken musste, als er sich zwischen der charakterologischen Anlage und der begrifflichen Grundlage zum freien Motiv der Tätigkeit emporarbeitete. In diesem Fall bilden die sechs Kapitel des zweiten Teils zusammen mit den „Konsequenzen des Monismus“ eine besondere Siebengliedrigkeit, die mit der Siebengliedrigkeit des ersten Teils Kapitel 8 (Oktave) vereint – das fünfzehnte Glied in der Struktur des Buchs. Der Inhalt des Kapitels weist lediglich auf das Prinzip hin, welches die Metamorphose der ersten sieben Kapitel zu den folgenden sieben vollzieht (die „Konsequenzen des Monismus“ mitgezählt). Und dieses Prinzip ist *das niedrigere „ich“ des Menschen*. So fügt sich das Subjekt der Erkenntnis als Bestandteil in die Struktur des Buchs sowie die Methodologie der Anthroposophie ein. Der dritte Teil der „Philosophie der Freiheit“ für sich allein genommen vereint die beiden ersten Teile unter dem Zeichen des *höheren Ich* zu einer Einheit.

* * *

Das dreizehnte Kapitel entspricht vom Standpunkt des siebengliedrigen Zyklus des Denkens seinem sechsten Element, in dem das Prinzip der Individualisierung herrscht. Und was könnte der individuellen Seele näher stehen als das Gedankenerlebnis des Pessimismus und des Optimismus? Es ist dies die existentiellste von allen Philosophien – die Philosophie der Seele. Doch wer den Wert des Anschauens noch nicht gebührend zu würdigen weiß, dem mag das Kapitel unnötig ausgedehnt erscheinen. Im Fall eines intellektuellen Zugangs ist es schlicht und einfach unmöglich, es zu Ende zu lesen. Ganz anders verhält es sich freilich, wenn wir begreifen, dass im Kapitel das Anschauen dialektischer Art ist und es ihm obliegt, als Synthese die *Offenkundigkeit* bestimmter Dinge zu zeigen, d.h. *mittels der Erfahrung der Seele die Weltanschauung zu beeinflussen*.

Die Offenkundigkeit bestimmter Schlussfolgerungen erkennen wir, wenn wir das Bewusstsein aus dem vierten ins fünfte Element verlagern. Diesmal wird von uns keine Metamorphose des Bewusstseins verlangt, denn das Anschauen ist rein phänomenologisch gegeben; in ihm müssen Gedanke und Gefühl in enger Einheit wirken, die ihnen das Ich schenken kann. In diesem Fall beinhaltet das Bewusstsein einen therapeutischen Effekt. Gerade damit erklärt sich auch der Umfang des Kapitels. In ihm gehen wir an die Aufgabe heran, mit dem Monismus den Dualismus zu *kurieren*, die Spaltung der Seele, die durch alle möglichen, zur Lebensstimmung gewordenen Theorien zweier Welten hervorgerufen worden ist. Die Dauer des Therapiekurses wird nach anderen Kriterien bemessen als die Dauer der theoretischen Betrachtung. Von diesem Standpunkt aus ist das Kapitel so lange, wie nötig ist, um die Seele von den Dämonen des Zwiespalts und des Schwermuts zu befreien und den wirklichen Wert des Lebens zu begreifen.

Das Kapitel lässt sich als gesunde Antithese zur Psychoanalyse auffassen. In ihm beginnen wir besonders ausgeprägt zu erleben, dass die Krise der Erkenntnis, mit der im ersten Teil der Kampf ausgefochten wurde, sehr wohl zur Krise des Lebens werden kann. Der Dualismus und die Unerkennbarkeit rufen, wenn man die reine Sphäre der Philosophie verlässt, in der Seele Depressionen hervor, aus denen es keinen transzendenten oder metaphysischen Ausgang gibt. Nur eine korrekt aufgebaute Wissenschaft der Freiheit ist imstande, die bedrückende Stimmung und die Philosophie des Pessimismus, aber auch die Oberflächlichkeit des Optimismus zu überwinden, jedoch nicht mit der abstrakten, sondern mit der erkenntnismäßig-therapeutischen Methode.

Bezüglich des vorhergehenden Inhalts wird in Kapitel 13 eine Antwort auf folgende, sich im Zeitalter des Relativismus unvermeidlich aufdrängende Frage erteilt: Nun gut, wir haben die sittlichen Intuitionen empfangen, doch was bringt uns ihre Verwirklichung in der Praxis? Jede Tätigkeit ist mit Leiden verbunden, kann aber auch Freude bringen. Sind denn diese Freuden und Leiden nicht realer als jede beliebigen Ziele? – Dies ist in gegebenem Fall die Position desselben naiven Realisten, der sich an der Welt der Wahrnehmung festklammert.

Die Frage nach dem „realen“ Wert des Lebens unterwirft die menschliche Freiheit einer ernsthaften Prüfung. In seiner inneren Widersprüchlichkeit stellt sie sich mit so elementarer Kraft wie die Frage, mit der das erste Kapitel beginnt. Treten wir mit der Idee der Freiheit ins Seelenleben ein, so müssen wir in gewissem Sinne die ganze bereits geleistete Erkenntnisarbeit von vorne beginnen. Deshalb ist es beileibe kein Zufall, dass Kapitel 13 in gewissem Umfang an Kapitel 1 erinnert. Beide weisen je fünf Zyklen auf – der Mikrokosmos in ihnen gibt sich mit besonderer Kraft zu erkennen. Auch seinem Inhalt nach, besonders dem des Zyklus I, gemahnt Kapitel 13 an Kapitel 1.

All diese Parallelen sind nicht zufällig, sondern gesetzmäßig. Sie sind durch die Natur der Zahl dreizehn bedingt, welche die Einheit der Zwölf ausdrückt, jedoch auch einen neuen Beginn bezeichnet. Kapitel 1 als Anfang könnte man in einem

Kreis von zwölf zodiakal bedingten Weltanschauungen durchdenken. *Kapitel 13 muss man innerhalb der zwölf vorausgegangenen Kapitel durchdenken, indem man es ins Zentrum ihres Kreises gestellt hat.*

Im ersten Kapitel trat das individuelle Prinzip erkenntnismäßig zutage; in Kapitel 13 tritt jenes große These-Subjekt der Erkenntnis (Kapitel 1) abermals auf, wobei es die Aufgabe hat, zum Subjekt des freien Lebens zu werden. Um Kapitel 13 richtig erleben zu können, muss man sich nochmals bemühen, sich selbst in der Erinnerungsvorstellung als zentralisierendes, systembildendes Prinzip in der Gesamtheit der vorhergehenden zwölf Kapitel zu erleben, in denen wir die Wissenschaft der Freiheit erkannt haben, jedoch die Wirklichkeit der Freiheit nur teilweise. Schon der Anfang des 13. Kapitels weist uns auf diese Aufgabe hin. Wir stoßen hier auf eine ganz einzigartige dialektische Konstruktion. Sie ist auf eine gewisse Art umgestülpt. Sie beginnt gleich mit der Synthese, und ihre These und Antithese sind in den vorausgegangenen Betrachtungen geblieben. Darüber hinaus trägt der Anfang dieses Kapitels sogar den Charakter des fünften Elements, das aus dem Anschauen dessen entsteht, was als Erinnerung an alles zuvor Behandelte aufsteigt. Dies ist alles andere als eine abstrakte Fragestellung.

ZYKLUS I

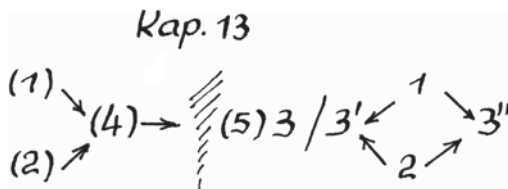
3. Ein Gegenstück zu der Frage nach dem Zwecke oder der Bestimmung des Lebens (vgl. S. 786 ff.) ist die nach dessen Wert.

Gerade die Frage nach dem Wert des Lebens muss in unserer ideellen Wahrnehmung dessen auftauchen, was früher als Erkenntnis der Möglichkeit der Freiheit vor uns stand.

Nur dem Inhalt, nicht der Struktur nach erinnert der Anfang von Kapitel 13 an jenen von Kapitel 1. Die Struktur aber ist dadurch bedingt, dass das Subjekt der Erkenntnis sich nun als in der Position des Ideal-Realisten befindlich erlebt. Nachdem es begriffen hat, worin die Idee der Freiheit besteht, muss es sich fragen: Erhöht sie denn den Wert meines Lebens? Schließlich ist sie nur eine Idee, wenn auch eine richtige. Mit ihr muss man wiederum ins Zentrum des Tierkreises der Weltanschauungen treten (vgl. im weiteren Abb. 168) und schauen, ob sie fähig ist, ihm *einen neuen Wert* aufgrund des Wertes des freien Lebens des individuellen Geistes zu geben. Eine derartige Vollendung, die zugleich das Setzen eines neuen Anfangs ist, bedingt auch die komplizierte Konstruktion der dialektischen Triade des ersten Zyklus des Kapitels. Seine These ist im Grunde die Synthese dessen, was sich früher, in den anderen Kapiteln, entwickelt hat. Die Ergebnisse dieser Betrachtungen treten nun bis zu einem gewissen Grade sogar in Gestalt der ideellen Wahrnehmung auf (vgl. Schema). Dann erhält der Anfang des Zyklus ein anderes, auf den weiteren Inhalt ausgerichtetes Aussehen: Die Synthese-These (3) metamorphosiert sich (3'), und dann folgen die sie bildende übliche These und Antithese. Die dialektische Tri-

ade erweist sich somit als umgestülpt. Doch die These (1) und Antithese (2) sind ebenfalls „janusköpfig“ und bilden auf der anderen Seite noch eine Synthese (3''), mit der eigentlich auch Zyklus I beginnt.

Schema



ZYKLUS I

- (5.)3. Ein Gegenstück zu der Frage nach dem Zwecke oder der Bestimmung des Lebens (vgl. S. 184 ff.) ist die nach dessen Wert.
- 3'. Zwei entgegengesetzten Ansichten begegnen wir in dieser Beziehung, und dazwischen allen denkbaren Vermittlungsversuchen.
1. Eine Ansicht sagt Die Welt ist die denkbar beste, die es geben kann, und das Leben und Handeln in derselben ein Gut von unschätzbarem Werte. Alles bietet sich als harmonisches und zweckmäßiges Zusammenwirken dar und ist der Bewunderung wert. Auch das scheinbar Böse und Üble ist von einem höheren Standpunkte als gut erkennbar; denn es stellt einen wohltuenden Gegensatz zum Guten dar; wir können dies um so besser schätzen, wenn es sich von jenem abhebt. Auch ist das Übel kein wahrhaft wirkliches; wir empfinden nur einen geringeren Grad des Wohles als Übel. Das Übel ist Abwesenheit des Guten; nichts was an sich Bedeutung hat.
 2. Die andere Ansicht ist die, welche behauptet: das Leben ist voll Qual und Elend, die Unlust überwiegt überall die Lust, der Schmerz die Freude. Das Dasein ist eine Last, und das Nichtsein wäre dem Sein unter allen Umständen vorzuziehen.
- 3''. Als die Hauptvertreter der ersteren Ansicht, des Optimismus, haben wir *Shaftesbury* und *Leibniz*, als die der zweiten, des Pessimismus, *Schopenhauer* und *Eduard von Hartmann* aufzufassen.

Die Synthese 3'-3'' ist im Vergleich zu Synthese 3 außerordentlich einfach. Der Grund dafür liegt auf der Hand. In einem Fall fällt uns eine reife Frucht buchstäblich in den Schoß, im anderen Fall sehen wir uns einem neuen Anfang gegenüber, und diesem steht der Weg bevor, den wir in Kapitel 1 zurückgelegt haben. Wir stehen abermals vor dem Dilemma frei-unfrei, doch lösen werden wir es hauptsächlich im Anschauen der Phänomenologie nicht so sehr des Geistes, sondern der *Seele* der berühmten Philosophen. Nur das Anschauen der Ansicht *Spinozas*, das wir in Kapitel 1 unternommen haben, erinnert uns an die Arbeit, an die wir uns nun in Ele-

ment 4 heranwagen. Es ist umfangmäßig groß, und in ihm sind beide Gesichtspunkte zum neuen Problem enthalten.

4. *Leibniz* meint, die Welt ist die beste, die es geben kann. Eine bessere ist unmöglich. Denn Gott ist gut und weise. Ein guter Gott *will* die beste der Welten schaffen; ein weiser *kennt* sie; er kann sie von allen anderen möglichen schlechteren unterscheiden. Nur ein böser oder unweiser Gott könnte eine schlechtere als die bestmögliche Welt schaffen.

Wer von diesem Gesichtspunkte ausgeht, wird leicht dem menschlichen Handeln die Richtung vorzeichnen können, die es einschlagen muss, um zum Besten der Welt das Seinige beizutragen. Der Mensch wird nur die Ratschlüsse Gottes zu erforschen und sich danach zu benehmen haben. Wenn er weiß, was Gott mit der Welt und dem Menschengeschlecht für Absichten hat, dann wird er auch das Richtige tun. Und er wird sich glücklich fühlen, zu dem andern Guten auch das Seinige hinzuzufügen. Vom optimistischen Standpunkt aus ist also das Leben des Lebens wert. Es muss uns zur mitwirkenden Anteilnahme anregen.

Anders stellt sich *Schopenhauer* die Sache vor. Er denkt sich den Weltengrund nicht als allweises und allgütiges Wesen, sondern als blinden Drang oder Willen. Ewiges Streben, unaufhörliches Schmachten nach Befriedigung, die doch nie erreicht werden kann, ist der Grundzug alles Wollens. Denn ist ein erstrebtes Ziel erreicht, so entsteht ein neues Bedürfnis und so weiter. Die Befriedigung kann immer nur von verschwindend kleiner Dauer sein. Der ganze übrige Inhalt unseres Lebens ist unbefriedigtes Drängen, das ist Unzufriedenheit, Leiden. Stumpft sich der blinde Drang endlich ab, so fehlt uns jeglicher Inhalt; eine unendliche Langeweile erfüllt unser Dasein. Daher ist das relativ Beste, Wünsche und Bedürfnisse in sich zu ersticken, das Wollen zu ertöten. Der Schopenhauersche Pessimismus führt zur Tatenlosigkeit, sein sittliches Ziel ist *Universalfaulheit*.

In wesentlich anderer Art sucht *Hartmann* den Pessimismus zu begründen und für die Ethik auszunutzen. Hartmann sucht, einem Lieblingsstreben unserer Zeit folgend, seine Weltanschauung auf *Erfahrung* zu begründen. Aus der *Beobachtung* des Lebens will er Aufschluss darüber gewinnen, ob die Lust oder die Unlust in der Welt überwiege. Er lässt, was den Menschen als Gut und Glück erscheint, vor der Vernunft Revue passieren, um zu zeigen, dass alle vermeintliche Befriedigung bei genauerem Zusehen sich als *Illusion* erweist. Illusion ist es, wenn wir glauben, in Gesundheit, Jugend, Freiheit, auskömmlicher Existenz, Liebe (Geschlechtsgenuss), Mitleid, Freundschaft und Familienleben, Ehrgefühl, Ehre, Ruhm, Herrschaft, religiöser Erbauung, Wissenschafts- und Kunstbetrieb, Hoffnung auf jenseitiges Leben, Beteiligung am Kulturfortschritt – Quellen des Glückes und der Befriedigung zu haben. Vor einer nüchternen Betrachtung bringt jeder Genuss viel mehr Übel und Elend als Lust in die Welt. *Die Unbehaglichkeit des Katzenjammers ist stets größer als die Behaglichkeit des Rausches*. Die Unlust überwiegt bei weitem in der Welt. Kein Mensch, auch der relativ glücklichste, würde, gefragt, das elende Leben ein zweites Mal durchmachen wollen. Da nun aber Hartmann die Anwesenheit des Ideellen (der Weisheit) in der Welt nicht leugnet, ihm

vielmehr eine gleiche Berechtigung neben dem blinden Drange (Willen) zugesteht, so kann er seinem Urwesen die Schöpfung der Welt nur zumuten, wenn er den Schmerz der Welt in einen weisen Weltzweck auslaufen lässt. Der Schmerz der Weltwesen sei aber kein anderer als der Gottesschmerz selbst, denn das Leben der Welt als Ganzes ist identisch mit dem Leben Gottes. Ein allweises Wesen kann aber sein Ziel nur in der Befreiung vom Leid sehen, und da alles Dasein Leid ist, in der Befreiung vom Dasein. Das Sein in das weit bessere Nichtsein überzuführen, ist der Zweck der Welterschöpfung. Der Weltprozess ist ein fortwährendes Ankämpfen gegen den Gottesschmerz, das zuletzt mit der Vernichtung alles Daseins endet. Das sittliche Leben der Menschen wird also sein: Teilnahme an der Vernichtung des Daseins. Gott hat die Welt erschaffen, damit er sich durch dieselbe von seinem unendlichen Schmerze befreie. Diese ist «gewissermaßen wie ein juckender Ausschlag am Absoluten zu betrachten», durch den dessen unbewusste Heilkraft sich von einer innern Krankheit befreit, «oder auch als ein schmerzhaftes Zugpflaster, welches das all-eine Wesen sich selbst appliziert, um einen innern Schmerz zunächst nach außen abzulenken und für die Folge zu beseitigen». Die Menschen sind Glieder der Welt. In ihnen leidet Gott. Er hat sie geschaffen, um seinen unendlichen Schmerz zu zersplittern. Der Schmerz, den jeder einzelne von uns leidet, ist nur ein Tropfen in dem unendlichen Meere des Gottesschmerzes (Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, S. 866 ff.).

Der Mensch hat sich mit der Erkenntnis zu durchdringen, dass das Jagen nach individueller Befriedigung (der Egoismus) eine Torheit ist, und hat sich einzig von der Aufgabe leiten zu lassen, durch selbstlose Hingabe an den Weltprozess der Erlösung Gottes sich zu widmen. Im Gegensatz zu dem Schopenhauers führt uns Hartmanns Pessimismus zu einer hingebenden Tätigkeit für eine erhabene Aufgabe.

Noch einmal erinnern wir daran: Das Kapitel will in uns einen therapeutischen Effekt auslösen; seine Rhythmik ist sehr spezifisch. Um sich mit ihm vereinen zu können, braucht es Gemütsruhe, weswegen unser Intellekt nur einer minimalen Belastung ausgesetzt wird. In der Synthese 3'-3'' bestand diese in der bloßen Konstatierung einer Tatsache: das Problem existiert, in der Philosophie gibt es Optimisten und Pessimisten. Man kann sich vorstellen, dass sich der Leser im Kabinett eines guten und sehr erfahrenen Psychotherapeuten befindet (und hier gilt es die ganze Menschheit zu heilen; dies steht außer Frage). Der Arzt versucht, den durch den Intellektualismus ausgebluteten Verstand des Patienten so wenig wie möglich zu belasten und in seiner Seele einen Heileffekt auszulösen, der das Ich maximal stärkt.

Es mag den Anschein machen, Element 4 stelle lediglich eine erweiterte Darlegung der Elemente 1 und 2 dar. Doch dies ist durchaus nicht der Fall. Jene Elemente waren für uns darum nötig, um einen Erkenntnisprozess zu beginnen, dessen *Gegenstand* zwei in ihrer Unmittelbarkeit höchst einfache Lebensgefühle sind: Dur und Moll. Es war notwendig, sie erkenntnismäßig ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken. Und dann wurde gesagt: Man muss sich Leibnitz, Hartmann u.a. zu-

wenden, doch dabei nicht über ihre Ansichten spekulieren, sondern versuchen, sich mit ihnen zu identifizieren und sie zu erleben. Dies werden wir in Element 4 auch tun. Aus dem Anschauen seines Inhalts ergibt sich, wiederum als etwas sehr Einfaches, wie in der Synthese 3'-3'', die Frage:

5. Wie steht es aber mit der Begründung auf Erfahrung?

Die Frage reifte individuell in uns heran, und ihre weitere Metamorphose, ihre Individualisierung, besteht sozusagen im „Umanschauen“ von Element 4. D.h., wir werden wiederum versuchen, uns mit ihm zu vereinen, doch diesmal, indem wir es ganz in unsere vom Problem betroffene Seele übertragen. Unter der Führung des Therapeuten-Denkens erleben wir das mit, wozu berühmte Philosophen gelangt sind, und vergleichen es mit unserer eigenen Erfahrung; auf diese Weise *befreien wir uns aus der Sackgasse*. An dieser Stelle erinnern wir uns unwillkürlich an jene Periode aus dem Leben Rudolf Steiners, als er sich der Erziehung zweier seelisch kranker Kinder annahm und mit Hilfe pädagogischer Maßnahmen aus ihnen gesunde Menschen machte. Später sagte er von dieser Arbeit, er habe sich lange auf jede Lektion vorbereiten müssen, da die Kinder keine längere intellektuelle Anspannung ausgehalten hätten, und er habe herausfinden müssen, mit welchen Mitteln und in welcher Form er ihnen in einer kurzen Zeitspanne das notwendige Wissen vermitteln konnte.

6. Streben nach Befriedigung ist Hinausgreifen der Lebenstätigkeit über den Lebensinhalt. Ein Wesen ist hungrig, das heißt, es strebt nach Sättigung, wenn seine organischen Funktionen zu ihrem weiteren Verlauf Zuführung neuen Lebensinhaltes in Form von Nahrungsmitteln verlangen. Das Streben nach Ehre besteht darin, dass der Mensch sein persönliches Tun und Lassen erst dann für wertvoll ansieht, wenn zu seiner Betätigung die Anerkennung von außen kommt. Das Streben nach Erkenntnis entsteht, wenn dem Menschen zu der Welt, die er sehen, hören usw. kann, solange etwas fehlt, als er sie nicht begriffen hat. Die Erfüllung des Strebens erzeugt in dem strebenden Individuum Lust, die Nichtbefriedigung Unlust. Es ist dabei wichtig zu beobachten, dass Lust oder Unlust erst von der Erfüllung oder Nichterfüllung meines Strebens abhängt. Das Streben selbst kann keineswegs als Unlust gelten. Wenn es sich also herausstellt, dass in dem Momente des Erfüllens einer Bestrebung sich sogleich wieder eine neue einstellt, so darf ich nicht sagen, die Lust hat für mich Unlust geboren, weil unter allen Umständen der Genuss das Begehren nach seiner Wiederholung oder nach einer neuen Lust erzeugt. Erst wenn dieses Begehren auf die Unmöglichkeit seiner Erfüllung stößt, kann ich von Unlust sprechen. Selbst dann, wenn ein erlebter Genuss in mir das Verlangen nach einem größeren oder raffinierteren Lusterlebnis erzeugt, kann ich von einer durch die erste Lust erzeugten Unlust erst in dem Augenblicke sprechen, wenn mir die Mittel versagt sind, die größere oder raffiniertere Lust zu erleben. Nur dann, wenn als naturgesetzliche Folge des Genusses Unlust

eintritt, wie etwa beim Geschlechtsgenuss des Weibes durch die Leiden des Wochenbettes und die Mühen der Kinderpflege, kann ich in dem Genuss den Schöpfer des Schmerzes finden. Wenn Streben als solches Unlust hervorriefe, so müsste jede Beseitigung des Strebens von Lust begleitet sein. Es ist aber das Gegenteil der Fall. Der Mangel an Streben in unserem Lebensinhalte erzeugt Langeweile, und diese ist mit Unlust verbunden. Da aber das Streben naturgemäß lange Zeit dauern kann, bevor ihm die Erfüllung zuteil wird und sich dann vorläufig mit der Hoffnung auf dieselbe zufriedengibt, so muss anerkannt werden, dass die Unlust mit dem Streben als solchem gar nichts zu tun hat, sondern lediglich an der Nichterfüllung desselben hängt. Schopenhauer hat also unter allen Umständen unrecht, wenn er das Begehren oder Streben (den Willen) an sich für den Quell des Schmerzes hält.

In Wahrheit ist sogar das Gegenteil richtig. Streben (Begehren) an sich macht Freude. Wer kennt nicht den Genuss, den die Hoffnung auf ein entferntes, aber stark beehrtes Ziel bereitet? Diese Freude ist die Begleiterin der Arbeit, deren Früchte uns in Zukunft erst zuteil werden sollen. Diese Lust ist ganz unabhängig von der Erreichung des Zieles. Wenn dann das Ziel erreicht ist, dann kommt zu der Lust des Strebens die der Erfüllung als etwas Neues hinzu. Wer aber sagen wollte: zur Unlust durch ein nichtbefriedigtes Ziel kommt auch noch die über die getäuschte Hoffnung und mache zuletzt die Unlust an der Nichterfüllung doch größer, als die etwaige Lust an der Erfüllung, dem ist zu erwidern: es kann auch das Gegenteil der Fall sein; der Rückblick auf den Genuss in der Zeit des unerfüllten Begehrens wird ebenso oft lindernd auf die Unlust durch Nichterfüllung wirken. Wer im Anblicke gescheiterter Hoffnungen ausruft: Ich habe das Meinige getan! der ist ein Beweisobjekt für diese Behauptung. Das beseligende Gefühl, nach Kräften das Beste gewollt zu haben, übersehen diejenigen, welche an jedes nichterfüllte Begehren die Behauptung knüpfen, dass nicht nur allein die Freude an der Erfüllung ausgeblieben, sondern auch der Genuss des Begehrens selbst zerstört ist.

Erfüllung eines Begehrens ruft Lust und Nichterfüllung eines solchen Unlust hervor. Daraus darf nicht geschlossen werden: Lust ist Befriedigung eines Begehrens, Unlust Nichtbefriedigung. Sowohl Lust wie Unlust können sich in einem Wesen einstellen, auch ohne dass sie Folgen eines Begehrens sind. Krankheit ist Unlust, der kein Begehren vorausgeht. Wer behaupten wollte: Krankheit sei unbefriedigtes Begehren nach Gesundheit, der beginge den Fehler, dass er den selbstverständlichen und nicht zum Bewusstsein gebrachten Wunsch, nicht krank zu werden, für ein positives Begehren hielte. Wenn jemand von einem reichen Verwandten; von dessen Existenz er nicht die geringste Ahnung hatte, eine Erbschaft macht, so erfüllt ihn diese Tatsache ohne vorangegangenes Begehren mit Lust.

Das Ergebnis des Zyklus hat uns zu einer verstandesmäßigen Schlussfolgerung geführt, doch wir haben sogar nicht bemerkt, wie diese entstanden ist, wie die gelassen anschauende Seele selbst den Verstand um Rat gebeten hat.

7. Wer also untersuchen will, ob auf Seite der Lust oder der Unlust ein Überschuss zu finden ist, der muss in Rechnung bringen: die Lust am Begehren, die an der Erfüllung des Begehrens, und diejenige, die uns unerstrebt zuteil wird. Auf die andere Seite des Kontobuches wird zu stehen kommen: Unlust aus Langeweile, solche aus nicht erfülltem Streben, und endlich solche, die ohne unser Begehren an uns herantritt. Zu der letzteren Gattung gehört auch die Unlust, die uns aufgedrängt, nicht selbst gewählte Arbeit verursacht.

Im folgenden Zyklus bleibt nichts anderes zu tun, als eine gewisse intellektuelle Belastung in unser Anschauen einzuflechten. Nicht ohne eine Prise Humor schlägt uns Rudolf Steiner vor, uns im Geist des naiven Realismus mit der „Statistik des Gefühls“ zu befassen.

Der zweite Zyklus bildet die Antithese zu Zyklus I. Sie ist archetypischer Art. Dies ist der Gegensatz zwischen Herz und Verstand; ihm entspringt auch der Gegensatz zwischen Wahrnehmung und Begriff, der eines der *grundlegenden* Themen der „Philosophie der Freiheit“ bildet. Auf diese Weise wirkt in unserem „therapeutischen“ Kurs der Erkenntnis die *gesamte* Problematik des Buchs mit. Indem wir unseren Darlegungen ein wenig vorgreifen, wollen wir hier darauf hinweisen, dass Rudolf Steiner in seiner Position beständig an die charakterologische Grundlage der Seele appelliert, seine Opponenten aber an die begriffliche. Letztlich führt uns die Position der „Philosophie der Freiheit“ in der Frage nach dem Wert des Lebens dazu, dass das Individuelle, das als *Begierde* (Triebfeder) geboren wird und ein *Streben* hervorruft, zur *Wahrnehmung* (der höheren) sittlicher Intuitionen gelangt, aus denen der freie Wille auch das *Motiv* der Tätigkeit schöpft. So wesentlich zeigt sich letztendlich der Monismus der „Philosophie der Freiheit“.

Die dialektische Triade des Zyklus ist ungeachtet der Einfachheit ihres Inhalts komplizierter als in Zyklus I. Dies ist wiederum durch die Aufgabe diktiert, wie man den Verstand in Tätigkeit bringen kann, ohne ihn intellektuell zu überlasten und ihn so rasch wie möglich auf das Anschauen „umzustellen“. Diese Aufgabe ist ebenfalls durch den Charakter des Inhalts des Kapitels diktiert, in dem die Frage gelöst wird: Ist es denn möglich, „die Harmonie mit Algebra zu prüfen“?

Die dialektische Triade im Zyklus *beginnt* mit der Synthese. Sie trägt den Charakter einer Frage und baut die Siebengliedrigkeit des Zyklus I zu einer Oktave aus, d.h. sie ist eine Synthese der zweiten, höheren Art, wovon wir bereits früher gesprochen haben.

ZYKLUS II

- (8.) Nun entsteht die Frage: welches ist das rechte Mittel, um aus diesem *Soll*
3. und *Haben* die *Bilanz* zu erhalten?

These und Antithese in dieser „umgekehrten“ Triade werden durch einen Widerspruch in der Weltanschauung E. Hartmanns gebildet.

1. Eduard von Hartmann ist der Meinung, dass es die abwägende Vernunft ist.
2. Er sagt zwar (Philosophie des Unbewussten, 7. Auflage 11. Band, S. 290):
«Schmerz und Lust *sind* nur, insofern sie *empfunden* werden.» ‡ *Hieraus folgt, 1.) dass es für die Lust keinen andern Maßstab gibt als den subjektiven des Gefühles. Ich muss empfinden*, ob die Summe meiner Unlustgefühle zusammengestellt mit meinen Lustgefühlen in mir einen Überschuss von Freude oder Schmerz ergibt.

Würde man diese Triade traditionell aufbauen, in gerader Reihenfolge, so könnte man sich etwa wie folgt ausdrücken: Hartmann meint, mit Hilfe der Vernunft könne man berechnen, wovon wir mehr haben: Vergnügen oder Leiden. Doch behauptet er auch, man könne sie lediglich mit dem Gefühl erfassen. *Synthese*: Wie kann man hier nun eine korrekte Bilanz aufstellen? Der hauptsächliche Mangel einer solchen Triade bestünde dann darin, dass die Siebenheit des Zyklus I in diesem Fall ohne Oktave bliebe. Die Verbindung der beiden Zyklen wäre rein formal.

Doch gehen wir nun weiter. Die Hartmannsche Antithese wird als neue These genommen, und ihr wird, wiederum aus der Weltanschauung Hartmanns, nochmals eine Antithese 2' entgegengestellt.

- 2'. Dessen ungeachtet behauptet Hartmann: «Wenn ...der Lebenswert jedes Wesens nur nach seinem eigenen subjektiven Maßstäbe in Anschlag gebracht werden kann ..., so ist doch damit keineswegs gesagt, dass jedes Wesen aus den sämtlichen Affektionen seines Lebens die *richtige* algebraische Summe ziehe, oder mit anderen Worten, dass *sein Gesamturteil* über sein eigenes Leben ein in bezug auf seine subjektiven Erlebnisse richtiges sei.» ‡ Damit 2.) wird doch wieder die *vernunftgemäße Beurteilung* des Gefühles zum Wertschätzer gemacht*.

Wir haben bereits bemerkt, dass in den Elementen 2 und 2' Rudolf Steiner die Schlussfolgerungen Hartmanns mit eigenen Kommentaren versieht. Dank ihnen entsteht parallel zur Gegenüberstellung unterschiedlicher Ideen Hartmanns noch eine dialektische Reihe, in der Rudolf Steiner selbst mit Hartmann polemisiert. Seine Position baut sich in drei Etappen auf: 1) „Hieraus folgt...“ 2) „Damit wird...“ und schließlich folgt der Höhepunkt, der allerdings in einer Anmerkung gegeben wird:

‡*Wer *ausrechnen* will, ob die Gesamtsumme der Lust oder die der Unlust 3.) überwiegt, der beachtet eben nicht, dass er eine Rechnung anstellt über etwas, das nirgends erlebt wird. Das Gefühl rechnet nicht, und für die wirkliche Bewertung des Lebens kommt das wirkliche Erlebnis, nicht das Ergebnis einer erträumten Rechnung in Betracht.

Ein Leser, der Kapitel 13 rein intellektuell erfasst, muss sich, wenn er auf diese Anmerkung stößt, sagen: Nun, hier wird die Frage vollkommen klar, und ich verstehe nicht, wozu es nötig sein soll, das Kapitel fortzusetzen. Und tatsächlich, die Anmerkung setzt anscheinend einen frühzeitigen Schlussstrich unter die ganze Polemik mit den Anhängern des Pessimismus und des Optimismus im voraus. Man kann zwei Erklärungen für dieses auf den ersten Blick „seltsame“ Phänomen ins Feld führen. Die erste davon ist methodologisch-logischer Art. Rudolf Steiner räumt dieses Mal den Gegnern seiner Ideen das Feld nicht im selben Grad, wie er es sich dies früher erlaubt hat. Nachdem er ihnen gestattet hat, ihre Gedanken zu äußern, erwidert er ihnen sofort „total“, schaltet sich jedoch nicht voll in den Grundtext ein, um dessen anschauenden Charakter nicht zu stören.

Die zweite Erklärung besteht darin, dass, weil das Kapitel einen therapeutischen Effekt hervorrufen soll, die Anmerkung dem Leser sozusagen als stärkendes Mittel gegeben wird, ehe er sich in die ihrer Art nach starken Denk-Erlebnisse der Apologeten des Pessimismus und des seelischen Dualismus vertieft und sich mit ihnen identifiziert. Aus diesen Anschauungserlebnissen muss der Leser mit gestärktem Seelenleben hervorgehen, doch den Prozess der Stärkung muss er selbst durchführen.

So entsteht noch eine weitere, natürliche Synthese des Zyklus II, durch welche der Inhalt dieses letzteren unmittelbar bestimmt wird, doch in unserer Seele werden wir eine kompliziertere Struktur der Denk-Erlebnisse weitertragen. Indem wir die widersprüchlichen Darlegungen der Pessimisten miterleben, bewahren wir unterschwellig den – in der Anmerkung figurierenden – Haupteinwand gegen sie (Abb. 166). Und so lenken wir unseren Erkenntnisprozess frei und anschauend auf der Vertikale – in die Sphäre des Anschauens.

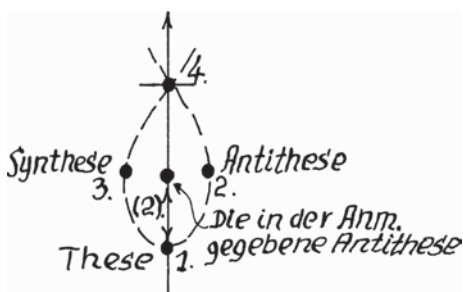


Abbildung 166

Wir lenken unseren Erkenntnisprozess frei und anschauend auf der Vertikale – in die Sphäre des Anschauens.

- 3'. Wer sich der Vorstellungsrichtung solcher Denker wie Eduard von Hartmann mehr oder weniger genau anschließt, der kann glauben, er müsse, um zu einer richtigen Bewertung des Lebens zu kommen, die Faktoren aus dem Wege räumen, die unser *Urteil* über die Lust- und Unlustbilanz verfälschen. Er kann das auf zwei Wegen zu erreichen suchen. *Erstens* indem er nachweist, dass unser Begehren (Trieb, Wille) sich störend in unsere nüchterne Beurteilung des Gefühlswertes einmischt. Während wir uns zum Beispiel sagen müssten, dass der Geschlechtsgenuss eine Quelle des Übels ist, verführt uns der Umstand, dass der Geschlechtstrieb in uns mächtig ist, dazu, uns eine Lust vorzugaukeln, die in dem Maße gar nicht da ist. Wir wollen genießen; deshalb gestehen wir uns nicht, dass wir unter dem Genusse leiden. *Zweitens* indem er

die Gefühle einer Kritik unterwirft und nachzuweisen sucht, dass die Gegenstände, an die sich die Gefühle knüpfen, vor der Vernunftkenntnis sich als Illusionen erweisen, und *dass sie in dem Augenblicke zerstört werden, wenn unsere stets wachsende Intelligenz die Illusionen durchschaut.*

4. Er kann sich die Sache folgendermaßen denken. Wenn ein Ehrgeiziger sich darüber klar werden will, ob bis zu dem Augenblicke, in dem er seine Betrachtung anstellt, die Lust oder die Unlust den überwiegenden Anteil an seinem Leben gehabt hat, dann muss er sich von zwei Fehlerquellen bei seiner Beurteilung frei machen. Da er ehrgeizig ist, wird dieser Grundzug seines Charakters ihm die Freuden über Anerkennung seiner Leistungen durch ein Vergrößerungsglas, die Kränkungen durch Zurücksetzungen aber durch ein Verkleinerungsglas zeigen. Damals, als er die Zurücksetzungen erfuhr, fühlte er die Kränkungen, gerade weil er ehrgeizig ist; in der Erinnerung erscheinen sie in milderem Lichte, während sich die Freuden über Anerkennungen, für die er so zugänglich ist, um so tiefer einprägen. Nun ist es zwar für den Ehrgeizigen eine wahre Wohltat, dass es so ist. Die Täuschung vermindert sein Unlustgefühl in dem Augenblicke der Selbstbeobachtung. Dennoch ist seine Beurteilung eine falsche. Die Leiden, über die sich ihm ein Schleier breitet, hat er wirklich durchmachen müssen in ihrer ganzen Stärke, und er setzt sie somit in das Kontobuch seines Lebens tatsächlich falsch ein. Um zu einem richtigen Urteile zu kommen, müsste der Ehrgeizige für den Moment seiner Betrachtung sich seines Ehrgeizes entledigen. Er müsste ohne Gläser vor seinem geistigen Auge sein bisher abgelaufenes Leben betrachten. Er gleicht sonst dem Kaufmanne, der beim Abschluss seiner Bücher seinen Geschäftseifer mit auf die Einnahmeseite setzt.

Er kann aber noch weiter gehen. Er kann sagen: Der Ehrgeizige wird sich auch klarmachen, dass die Anerkennungen, nach denen er jagt, wertlose Dinge sind. Er wird selbst zur Einsicht kommen, oder von andern dazu gebracht werden, dass einem vernünftigen Menschen an der Anerkennung von seiten der Menschen nichts liegen könne, da man ja «in allen solchen Sachen, die nicht Lebensfragen der Entwicklung, oder gar von der Wissenschaft schon endgültig gelöst sind», immer darauf schwören kann, «dass die Majoritäten unrecht und die Minoritäten recht haben». «Einem solchen Urteile gibt derjenige sein Lebensglück in die Hände, welcher den Ehrgeiz zu seinem Leitstern macht.» (Philosophie des Unbewussten, 11. Band, S. 332.) Wenn sich der Ehrgeizige das alles sagt, dann muss er als eine Illusion bezeichnen, was ihm sein Ehrgeiz als Wirklichkeit vorgestellt hat, folglich auch die Gefühle, die sich an die entsprechenden Illusionen seines Ehrgeizes knüpfen. Aus diesem Grunde könnte dann gesagt werden: es muss auch noch das aus dem Konto der Lebenswerte gestrichen werden, was sich an Lustgefühlen aus Illusionen ergibt; was dann übrig bleibt, stelle die illusionsfreie Lustsumme des Lebens dar, und diese sei gegen die Unlustsumme so klein, dass das Leben kein Genuss, und Nichtsein dem Sein vorzuziehen sei.

Aber während es unmittelbar einleuchtend ist, dass die durch Einmischung des ehrgeizigen Triebes bewirkte Täuschung bei Aufstellung der Lustbilanz ein falsches Resultat bewirkt, muss das von der Erkenntnis des illusorischen Charakters der Gegenstände der Lust Gesagte jedoch bestritten werden. Ein

Ausscheiden aller an wirkliche oder vermeintliche Illusionen sich knüpfenden Lustgefühle von der Lustbilanz des Lebens würde die letztere geradezu verfälschen. Denn der Ehrgeizige hat über die Anerkennung der Menge wirklich seine Freude gehabt, ganz gleichgültig, ob er selbst später, oder ein anderer diese Anerkennung als Illusion erkennt. Damit wird die genossene freudige Empfindung nicht um das geringste kleiner gemacht. Die Ausscheidung aller solche «illusorischen» Gefühle aus der Lebensbilanz stellt nicht etwa unser Urteil über die Gefühle richtig, sondern löscht wirklich vorhandene Gefühle aus dem Leben aus.

Und warum sollen diese Gefühle ausgeschieden werden? Wer sie hat, bei dem sind sie eben lustbereitend; wer sie überwunden hat, bei dem tritt durch das Erlebnis der Überwindung (nicht durch die selbstgefällige Empfindung: Was bin ich doch für ein Mensch! – sondern durch die objektiven Lustquellen, die in der Überwindung liegen) eine allerdings vergeistigte, aber darum nicht minder bedeutsame Lust ein. Wenn Gefühle aus der Lustbilanz gestrichen werden, weil sie sich an Gegenstände heften, die sich als Illusionen entpuppen, so wird der Wert des Lebens nicht von der Menge der Lust, sondern von der Qualität der Lust und diese von dem Werte der die Lust verursachenden Dinge abhängig gemacht. Wenn ich den Wert des Lebens aber erst aus der Menge der Lust oder Unlust bestimmen will, das es mir bringt, dann darf ich nicht etwas anderes voraussetzen, wodurch ich erst wieder den Wert oder Unwert der Lust bestimme. Wenn ich sage: ich will die Lustmenge mit der Unlustmenge vergleichen und sehen, welche größer ist, dann muss ich auch alle Lust und Unlust in ihren wirklichen Größen in Rechnung bringen, ganz abgesehen davon, ob ihnen eine Illusion zugrunde liegt oder nicht. Wer einer auf Illusion beruhenden Lust einen geringeren Wert für das Leben zuschreibt, als einer solchen, die sich vor der Vernunft rechtfertigen lässt, der macht eben den Wert des Lebens noch von anderen Faktoren abhängig als von der Lust.

Wer die Lust deshalb geringer veranschlagt, weil sie sich an einen eiteln Gegenstand knüpft, der gleicht einem Kaufmanne, der das bedeutende Erträgnis einer Spielwarenfabrik deshalb mit dem Viertel des Betrages in sein Konto einsetzt, weil in derselben Gegenstände zur Tändelei für Kinder produziert werden.

Da alle zweiten Zyklen Antithesen sind, ist ihnen ein erhöht polemischer Charakter eigen. Doch im vorliegenden Zyklus „diskutieren“ hauptsächlich die Gefühle, und anzuschauen gilt es die Ideen. Welcher Art sind diese im gegebenen Fall? Wir stehen auf dem schwankenden Boden der Subjektivität, und man muss sie in der Erfahrung der Selbstbeobachtung erleben, und zwar so, dass man aus einer falschen Subjektivität wie den Begriff, so auch das Erlebnis des objektiven Werts des Lebens herausholen könnte. Und nun, wo wir in Element 4 die Argumente einseitiger Gefühle anschauten, konnten wir erleben, welche solide Grundlage diese entscheidende, in der Anmerkung aufgestellte Antithese darstellt. Sie bewahrt uns bei der Identifizierung mit der Subjektivität der Gefühle.

Das fünfte Element führt uns auch im zweiten Zyklus ebenfalls zu recht bescheidenen Ergebnissen. In der Dialektik der Ontologie sind nicht die inhaltlichen Elemente (1, 3, 5, 7) besonders produktiv, sondern die metamorphosierenden: 2, 4, 6. Sie bilden ihre eigene, höhere, schöpferische *Triade*, in deren Mittelpunkt das höhere Ich wirkt.

5. Wenn es sich bloß darum handelt, die Lust- und Unlustmenge gegeneinander abzuwägen, dann ist also der illusorische Charakter der Gegenstände gewisser Lustempfindungen völlig aus dem Spiele zu lassen.

Die Individualisierung der Ideen verläuft in engem Zusammenhang mit dem Inhalt der normalen Antithese des Zyklus, der auf den Inhalt des Elements 4 projiziert ist. So vollenden wir die metamorphosierende Wirkung ausübende Triade (2-4-6). Sie hat uns die Früchte der gemeinsamen Arbeit von Gefühl und Verstand gezeigt. Element 7 führt danach all dies zu einer Einheit zusammen –zur Einheit der anschauenden Erkenntnis.

6. Der von Hartmann empfohlene Weg vernünftiger Betrachtung der vom Leben erzeugten Lust- und Unlustmenge hat uns also bisher so weit geführt, dass wir wissen, wie wir die Rechnung aufzustellen haben, was wir auf die eine, was auf die andere Seite unseres Kontobuches zu setzen haben. Wie soll aber nun die Rechnung gemacht werden? Ist die Vernunft auch geeignet, die Bilanz zu bestimmen?

Der Kaufmann hat in seiner Rechnung einen Fehler gemacht, wenn der *berechnete* Gewinn sich mit den durch das Geschäft nachweislich genossenen oder noch zu genießenden Gütern nicht deckt. Auch der Philosoph wird unbedingt einen Fehler in seiner Beurteilung gemacht haben, wenn er den etwa ausgeklügelten Überschuss an Lust beziehungsweise Unlust in der Empfindung nicht nachweisen kann.

7. Ich will vorläufig die Rechnung der auf vernunftgemäße Weltbetrachtung sich stützenden Pessimisten nicht kontrollieren; wer aber sich entscheiden soll, ob er das Lebensgeschäft weiterführen soll oder nicht, der wird erst den Nachweis verlangen, wo der berechnete Überschuss an Unlust steckt.

Das siebte Element des Zyklus besitzt einen solchen Inhalt, dass es sich leicht mit der These des folgenden Zyklus wiedervereinigt, wodurch die Siebenzahl von Zyklus II zu einer Oktave hinaufgeführt wird und Zyklus III ganz organisch zur Synthese der beiden vorausgehenden Zyklen wird. Seine synthetisierende Rolle besteht darin, dass sich endlich eine *Vorstellung* vom Wert des Lebens bildet. Versuche, rein verstandesmäßig (statistisch) oder durch bloßen Appell an die Erfahrung der Gefühle in dieser Frage Klarheit zu schaffen, haben uns nicht weitergebracht. Sie haben freilich den Boden dafür vorbereitet, dass wir auch das Problem des Werts des Lebens im Sinne jener allgemeinen Methode lösen könnten, mit deren Hilfe wir eine *ganzheitliche Wirklichkeit* suchen.

Die These von Zyklus III ist wie im Fall der beiden vorhergehenden Zyklen auch eine Synthese, und zwar die Synthese höherer Art – die Oktave. Strukturell stellt sie die – im Sinne der anthroposophischen Methodologie klassische – Triade dar, die aus Begriff, Wahrnehmung und Vorstellung besteht.

ZYKLUS III

- (8.)3. Hiermit haben wir den Punkt berührt, wo die Vernunft *nicht* in der Lage ist, den Überschuss an Lust oder Unlust allein von sich aus zu bestimmen, sondern wo sie diesen Überschuss im Leben als Wahrnehmung zeigen muss. Nicht in dem Begriff allein, sondern in dem durch das Denken vermittelten Ineinandergreifen von Begriff und Wahrnehmung (und Gefühl ist Wahrnehmung) ist dem Menschen das Wirkliche erreichbar (vgl. S. 438 ff.).

Weiter folgen, durch eine abgestufte Polemik zu einer Einheit zusammenschmolzen, These und Antithese der ursprünglichen Synthese.

- 1.-2. Der Kaufmann wird ja auch sein Geschäft erst dann aufgeben, wenn der von seinem Buchhalter berechnete Verlust an Gütern sich durch die Tatsachen bestätigt. Wenn das nicht der Fall ist, dann lässt er den Buchhalter die Rechnung nochmals machen. Genau in derselben Weise wird es der im Leben stehende Mensch machen. Wenn der Philosoph ihm beweisen will, dass die Unlust weit größer ist als die Lust, er jedoch das nicht empfindet, dann wird er sagen: du hast dich in deinem Grübeln geirrt, denke die Sache nochmals durch. Sind aber in einem Geschäfte zu einem bestimmten Zeitpunkte wirklich solche Verluste vorhanden, dass kein Kredit mehr ausreicht, um die Gläubiger zu befriedigen, so tritt auch dann der Bankerott ein, wenn der Kaufmann es vermeidet, durch Führung der Bücher Klarheit über seine Angelegenheiten zu haben. Ebenso müsste es, wenn das Unlustquantum bei einem Menschen in einem bestimmten Zeitpunkte so groß würde, dass keine Hoffnung (Kredit) auf künftige Lust ihn über den Schmerz hinwegsetzen könnte, zum Bankerott des Lebensgeschäftes führen.

Nun ist aber die Zahl der Selbstmörder doch eine relativ geringe im Verhältnis zu der Menge derjenigen, die mutig weiterleben. Die wenigsten Menschen stellen das Lebensgeschäft der vorhandenen Unlust willen ein.

These und Antithese besitzen, wie in den vorausgegangenen Zyklen, ein „zweites Gesicht“. Dieses ist auf die Zukunft ausgerichtet und findet seinen nächsten Ausdruck in der folgenden Synthese (3').

- 3'. Was folgt daraus? Entweder, dass es nicht richtig ist, zu sagen, die Unlustmenge sei größer als die Lustmenge, oder dass wir unser Weiterleben gar nicht von der empfundenen Lust- oder Unlustmenge abhängig machen.

Der Fehler der Pessimisten vom Schlage E. Hartmanns bei der Einschätzung des Werts des Lebens besteht darin, dass sie versuchen, nur begrifflich dazu zu gelangen. Dies wird besonders klar, wenn man die Position Hartmanns anschaut.

4. Auf eine ganz eigenartige Weise kommt der Pessimismus Eduard von Hartmanns dazu, das Leben wertlos zu erklären, weil darinnen der Schmerz überwiegt, und doch die Notwendigkeit zu behaupten, es durchzumachen. Diese Notwendigkeit liegt darin, dass der oben (S. 859 f.) angegebene Weltzweck nur durch rastlose, hingebungsvolle Arbeit der Menschen erreicht werden kann. Solange aber die Menschen noch ihren egoistischen Gelüsten nachgehen, sind sie zu solcher selbstlosen Arbeit untauglich. Erst wenn sie sich durch Erfahrung und Vernunft überzeugt haben, dass die vom Egoismus erstrebten Lebensgenüsse nicht erlangt werden können, widmen sie sich ihrer eigentlichen Aufgabe. Auf diese Weise soll die pessimistische Überzeugung der Quell der Selbstlosigkeit sein. Eine Erziehung auf Grund des Pessimismus soll den Egoismus dadurch ausrotten, dass sie ihm seine Aussichtslosigkeit vor Augen stellt.

Nach dieser Ansicht liegt also das Streben nach Lust ursprünglich in der Menschennatur begründet. Nur aus Einsicht in die Unmöglichkeit der Erfüllung dankt dieses Streben zugunsten höherer Menschheitsaufgaben ab.

Von der sittlichen Weltanschauung, die von der Anerkennung des Pessimismus die Hingabe an unegoistische Lebensziele erhofft, kann nicht gesagt werden, dass sie den Egoismus im wahren Sinne des Wortes überwinde. Die sittlichen Ideale sollen erst dann stark genug sein, sich des Willens zu mächtigen, wenn der Mensch eingesehen hat, dass das selbstsüchtige Streben nach Lust zu keiner Befriedigung führen kann. Der Mensch, dessen Selbstsucht nach den Trauben der Lust begehrt, findet sie sauer, weil er sie nicht erreichen kann: er geht von ihnen und widmet sich einem selbstlosen Lebenswandel. Die sittlichen Ideale sind, nach der Meinung der Pessimisten, nicht stark genug, den Egoismus zu überwinden; aber sie errichten ihre Herrschaft auf dem Boden, den ihnen vorher die Erkenntnis von der Aussichtslosigkeit der Selbstsucht frei gemacht hat.

Wenn die Menschen ihrer Naturanlage nach die Lust erstrebten, sie aber unmöglich erreichen können, dann wäre Vernichtung des Daseins und Erlösung durch das Nichtsein das einzig vernünftige Ziel. Und wenn man der Ansicht ist, dass der eigentliche Träger des Welt Schmerzes Gott sei, so müssten die Menschen es sich zur Aufgabe machen, die Erlösung Gottes herbeizuführen. Durch den Selbstmord des einzelnen wird die Erreichung dieses Zieles nicht gefördert, sondern beeinträchtigt. Gott kann vernünftigerweise die Menschen nur geschaffen haben, damit sie durch ihr Handeln seine Erlösung herbeiführen. Sonst wäre die Schöpfung zwecklos. Und an außermenschliche Zwecke denkt eine solche Weltansicht. Jeder muss in dem allgemeinen Erlösungswerke seine bestimmte Arbeit verrichten.

Entzieht er sich derselben durch den Selbstmord, so muss die ihm zuge dachte Arbeit von einem andern verrichtet werden. Dieser muss statt ihm die Daseinsqual ertragen. Und da in jedem Wesen Gott steckt als der eigentliche Schmerzträger, so hat der Selbstmörder die Menge des Gottesschmerzes nicht

im geringsten vermindert, vielmehr Gott die neue Schwierigkeit auferlegt, für ihn einen Ersatzmann zu schaffen.

Eduard Hartmann löst das Dilemma des Werts des Lebens mit dem Verstand, d.h. ganz in der Sphäre der Verstandesseele, in ihrer begrifflichen Grundlage (hier müssen wir nochmals an Zyklus II in Kapitel 9 erinnern). Freilich versucht er auch, die Dialektik in die *charakterologische* Grundlage der Seele zu verschieben, und dort regiert anstelle eines begrifflichen Widerspruchs die Ambivalenz der Gefühle, und die alles entscheidende Rolle spielen Sympathie und Antipathie. Ihre Polaritäten zu versöhnen bemüht er sich mit Hilfe des *sittlichen Imperativs*, den er aus der *begrifflichen* Grundlage der Verstandesseele nimmt. So versucht Hartmann, die menschliche Sittlichkeit über die Sphäre des Egoismus zu erheben, philosophisch-theologisch die Eigenliebe sowie die Begierde zu überwinden und für das menschliche Leben eine höhere Bestimmung zu finden. Wenn wir seine Auslegungen anschauen, können wir in uns Zweifaches ideell wahrnehmen: Den Wunsch, die Beweisführung Hartmanns entweder nach oben zu verlegen, in die Bewusstseinsseele, und betrachten, was dort mit ihnen geschieht, oder aber nach unten, in die Empfindungsseele. Anfangs ist es besser, sich nach unten zu begeben – schließlich beginnt man jedes Ding am besten mit dem Einfachsten. Gerade so geht Rudolf Steiner denn auch vor.

5. Dies alles setzt voraus, dass die Lust ein Wertmaßstab für das Leben sei. Das Leben äußert sich durch eine Summe von Trieben (Bedürfnissen). Wenn der Wert des Lebens davon abhinge, ob es mehr Lust oder Unlust bringt, dann ist der Trieb als wertlos zu bezeichnen, der seinem Träger einen Überschuss der letzteren einträgt.

Wir haben uns ein Forschungsziel gesetzt. Wir haben die Rolle des Opponenten Hartmanns übernommen, doch unser Dialog mit ihm, d.h. unsere rein *persönliche* Angelegenheit, kann nach derselben Methode verlaufen, mit deren Hilfe wir die Ansichten des Philosophen in Element 4 begriffen haben. So erhält Element 6 den Charakter des personifizierten intellektualisierten Anschauens. Was die rein verstandesmäßigen Mittel betrifft, so beschränken wir uns hier auf die bereits vorher angewandte statistische Methode. Mit anderen Worten, wir arbeiten in der Einheit von Empfindungs- und Verstandesseele, wodurch wir den Pessimisten allmählich aus der Dunkelheit ans Licht holen und seine Seele von jener Art von Surrogaten befreien, die E. Hartmann vorschlägt. Da es hier um eine Therapie geht, erweist sich das Element als sehr umfangreich.

6. Wir wollen einmal Trieb und Lust daraufhin ansehen, ob der erste durch die zweite gemessen werden kann. Um nicht den Verdacht zu erwecken, das Leben erst mit der Sphäre der «Geistesaristokratie» anfangen zu lassen, beginnen wir mit einem «rein tierischen» Bedürfnis, dem Hunger.

Der Hunger entsteht, wenn unsere Organe ohne neue Stoffzufuhr nicht weiter ihrem Wesen gemäß funktionieren können. Was der Hungrige zunächst erstrebt, ist die Sättigung. Sobald die Nahrungszufuhr in dem Maße erfolgt ist, dass der Hunger aufhört, ist alles erreicht, was der Ernährungstrieb erstrebt. Der Genuss, der sich an die Sättigung knüpft, besteht fürs erste in der Beseitigung des Schmerzes, den der Hunger bereitet. Zu dem bloßen Ernährungstrieb tritt ein anderes Bedürfnis. Der Mensch will durch die Nahrungsaufnahme nicht bloß seine gestörten Organfunktionen wieder in Ordnung bringen, beziehungsweise den Schmerz des Hungers überwinden: er sucht dies auch unter Begleitung angenehmer Geschmacksempfindungen zu bewerkstelligen. Er kann sogar, wenn er Hunger hat und eine halbe Stunde vor einer genussreichen Mahlzeit steht, es vermeiden, durch minderwertige Kost, die ihn früher befriedigen könnte, sich die Lust für das Bessere zu verderben. Er braucht den Hunger, um von seiner Mahlzeit den vollen Genuss zu haben. Dadurch wird ihm der Hunger zugleich zum Veranlasser der Lust. Wenn nun aller in der Welt vorhandene Hunger gestillt werden könnte, dann ergäbe sich die volle Genussmenge, die dem Vorhandensein des Nahrungsbedürfnisses zu verdanken ist. Hinzuzurechnen wäre noch der besondere Genuss, den Leckermäuler durch eine über das Gewöhnliche hinausgehende Kultur ihrer Geschmacksnerven erzielen.

Den denkbar größten Wert hätte diese Genussmenge, wenn kein auf die in Betracht kommende Genussart hinzielendes Bedürfnis unbefriedigt bliebe, und wenn mit dem Genuss nicht zugleich eine gewisse Menge Unlust in den Kauf genommen werden müsste.

Die moderne Naturwissenschaft ist der Ansicht, dass die Natur mehr Leben erzeugt, als sie erhalten kann, das heißt, auch mehr Hunger hervorbringt, als sie zu befriedigen in der Lage ist. Der Überschuss an Leben, der erzeugt wird, muss unter Schmerzen im Kampf ums Dasein zugrunde gehen. Zugegeben: die Lebensbedürfnisse seien in jedem Augenblicke des Weltgeschehens größer, als den vorhandenen Befriedigungsmitteln entspricht, und der Lebensgenuss werde dadurch beeinträchtigt. Der wirklich vorhandene einzelne Lebensgenuss wird aber nicht um das geringste kleiner gemacht. Wo Befriedigung des Begehrens eintritt, da ist die entsprechende Genussmenge vorhanden, auch wenn es in dem begehrenden Wesen selbst oder in andern daneben eine reiche Zahl unbefriedigter Triebe gibt. Was aber dadurch vermindert wird, ist der *Wert* des Lebensgenusses. Wenn nur ein Teil der Bedürfnisse eines Lebewesens Befriedigung findet, so hat dieses einen dementsprechenden Genuss. Dieser hat einen um so geringeren Wert, je kleiner er ist im Verhältnis zur Gesamtforderung des Lebens im Gebiete der in Frage kommenden Begierden. Man kann sich diesen Wert durch einen Bruch dargestellt denken, dessen Zähler der wirklich vorhandene Genuss und dessen Nenner die Bedürfnissumme ist. Der Bruch hat den Wert 1, wenn Zähler und Nenner gleich sind, das heißt, wenn alle Bedürfnisse auch befriedigt werden. Er wird größer als 1, wenn in einem Lebewesen mehr Lust vorhanden ist, als seine Begierden fordern; und er ist kleiner als 1, wenn die Genussmenge hinter der Summe der Begierden zurückbleibt. Der Bruch kann aber nie *Null* werden, solange der Zähler auch nur den geringsten Wert hat. Wenn ein Mensch vor

seinem Tode den Rechnungsabschluss machte, und die auf einen bestimmten Trieb (zum Beispiel den Hunger) kommende Menge des Genusses sich über das ganze Leben mit allen Forderungen dieses Triebes verteilt dächte, so hätte die erlebte Lust vielleicht nur einen geringen Wert; wertlos aber kann sie nie werden. Bei gleichbleibender Genussmenge nimmt mit der Vermehrung der Bedürfnisse eines Lebewesens der Wert der Lebenslust ab. Ein gleiches gilt für die Summe alles Lebens in der Natur. Je größer die Zahl der Lebewesen ist im Verhältnis zu der Zahl derer, die volle Befriedigung ihrer Triebe finden können, desto geringer ist der durchschnittliche Lustwert des Lebens. Die Wechsel auf den Lebensgenuss, die uns in unseren Trieben ausgestellt sind, werden eben billiger, wenn man nicht hoffen kann, sie für den vollen Betrag einzulösen. Wenn ich drei Tage lang genug zu essen habe und dafür dann weitere drei Tage hungern muss, so wird der Genuss an den drei Esstagen dadurch nicht geringer. Aber ich muss mir ihn dann auf sechs Tage verteilt denken, wodurch sein *Wert* für meinen Ernährungstrieb auf die Hälfte herabgemindert wird. Ebenso verhält es sich mit der Größe der Lust im Verhältnis zum *Grade* meines Bedürfnisses. denn ich Hunger für zwei Butterbrote habe, und nur eines bekommen kann, so hat der aus dem einen gezogene Genuss nur die Hälfte des Wertes, den er haben würde, wenn ich nach der Aufzehrung satt wäre.

Das Allgemeine des Zyklus hat uns zu einer bedeutsamen Schlussfolgerung geführt, die mit der Idee der Freiheit übereinstimmt: *Der Inhalt des Lebens, sein Wert wurzeln ganz im Subjekt*. Die Verstandesseele urteilt darüber, was in der Empfindungsseele vor sich geht. In dieser letzteren werden Begierden, Wünsche, Bedürfnisse geboren. Sie sind eine Art von *Thesen der Seele*; die Vergnügen und Leiden sind Synthesen. Ihre höchste Verwirklichung finden die Synthesen im Ich.

7. Dies ist die Art, wie im geben der *Wert* einer Lust bestimmt wird. Sie wird bemessen an den Bedürfnissen des Lebens. Unsere Begierden sind der Maßstab; die Lust ist das Gemessene. Der Sättigungsgenuss erhält nur dadurch einen Wert, dass Hunger vorhanden ist; und er erhält einen Wert von bestimmter Größe durch das Verhältnis, in dem er zu der Größe des vorhandenen Hungers steht.

Trotz des Erlebens langer Anschauungen, trotz der Hinwendung zur Erfahrung der eigenen Seele, haben wir bisher viel theoretisiert, in der begrifflichen Grundlage unserer Seele gearbeitet. Das persönliche Leben aber – dies wissen wir – wurzelt in erheblichem Umfang in unserer charakterologischen Anlage (wir weisen hier auf unser Kapitel XII hin). Und nun ist es an der Zeit, sich in deren Sphäre zu vertiefen, von verschiedenen Blickwinkeln aus im gesamten Zyklus anzuschauen, was in Wirklichkeit in unserem persönlichen Leben geschieht, wo die Vergnügungen und Leiden für uns so real sind.

Solange der Mensch in der Sphäre der Sinneswahrnehmungen verharrt, in der Sphäre der Empfindungsseele, ist sein Erleben des Lebensprozesses eine Reihe von

Fakten, die im Grunde keine Beurteilungen durch den Verstand erfordern. Den Dualismus in der Seele gebären nicht Vergnügungen und Leiden, sondern *das Gefühl und das Nachdenken darüber*. Dies begreift der Pessimist nicht. (Vom Optimisten wird hier darum nicht gesprochen, weil er ein geborener Monist ist; die Freude am Leben erfüllt ihn ganz und gar; er ist Monist des Gefühls.)

ZYKLUS IV

1. Unerfüllte Forderungen unseres Lebens werfen ihre Schatten auch auf die (1.)
befriedigten Begierden und beeinträchtigen den Wert genussreicher Stunden. ‡ (2.)
Man kann aber auch von dem *gegenwärtigen Wert* eines Lustgefühles sprechen. Dieser Wert ist um so geringer, je kleiner die Lust im Verhältnis zur Dauer und Stärke unserer Begierde ist.
Vollen Wert hat für uns eine Lustmenge, die an Dauer und Grad genau mit (3.)
unserer Begierde übereinstimmt. Eine gegenüber unserem Begehren kleinere Lustmenge vermindert den Lustwert; eine größere erzeugt einen nicht verlangten Überschuss, der nur so lange als Lust empfunden wird, als wir während des Genießens unsere Begierde zu steigern vermögen. ‡ Sind wir (4.)
nicht imstande, in der Steigerung unseres Verlangens mit der zunehmenden Lust gleichen Schritt zu halten, so verwandelt sich die Lust in Unlust. Der Gegenstand, der uns sonst befriedigen würde, stürmt auf uns ein, ohne dass wir es wollen, und wir leiden darunter. ‡ Dies ist ein Beweis dafür, dass die (5.)
Lust nur so lange für uns einen Wert hat, als wir sie an unserer Begierde messen können. Ein Übermaß von angenehmem Gefühl schlägt in Schmerz um. ‡ Wir können das besonders bei Menschen beobachten, deren Verlangen (6.)
nach irgendeiner Art von Lust sehr gering ist. Leuten, deren Nahrungstrieb abgestumpft ist, wird das Essen leicht zum Ekel. ‡ Auch daraus geht hervor, (7.)
dass die Begierde der Wertmesser der Lust ist.
2. Nun kann der Pessimismus sagen: der unbefriedigte Nahrungstrieb bringe nicht nur die Unlust über den entbehrten Genuss, sondern positive Schmerzen, Qual und Elend in die Welt. Er kann sich hierbei berufen auf das namenlose Elend der von Nahrungssorgen heimgesuchten Menschen; auf die Summe von Unlust, die solchen Menschen mittelbar aus dem Nahrungsmangel erwächst. Und wenn er seine Behauptung auch auf die außermenschliche Natur anwenden will, kann er hinweisen auf die Qualen der Tiere, die in gewissen Jahreszeiten aus Nahrungsmangel verhungern. Von diesen Übeln behauptet der Pessimist, dass sie die durch den Nahrungstrieb in die Welt gesetzte Genussmenge reichlich überwiegen.

Als Synthese im Zyklus tritt jene Antithese auf, die im Zyklus II in der Anmerkung gegeben wurde. Wir sind jetzt zu ihrem Beweis gelangt. Die charakterologische und die begriffliche Grundlage sind zwei souveräne Gebiete des Seelenlebens. Sie können wohl aufeinander einwirken, man darf aber *nicht* das Sein der einen mit dem Sein des anderen verwechseln. Dies konnten weder Kant noch die ganze Theologie der Welt begreifen. Die Synthese von Gefühl und Gedanke erfolgt im Ich in

der Verwirklichung der Motive und Triebfedern zur Tätigkeit. Nur im Ich ist der Mensch fähig, sich als Einheit zu erleben – als dynamische Einheit. Für das Leben des Ich braucht es aber reale Gefühle und reale Gedanken, genau wie zur Bildung von Vorstellungen Begriffe und Wahrnehmungen unabdingbar sind. Mit der Algebra kann man Harmonie überprüfen, doch dies geht die Harmonie selbst überhaupt nichts an.

3. Es ist ja zweifellos, dass man *Lust* und *Unlust* miteinander vergleichen und den Überschuss der einen oder der andern bestimmen kann, wie das bei *Gewinn* und *Verlust* geschieht. Wenn aber der Pessimismus glaubt, dass auf Seite der Unlust sich ein Überschuss ergibt, und er daraus auf die Wertlosigkeit des Lebens schließen zu können meint, so ist er schon insofern im Irrtum, als er eine Rechnung macht, die im wirklichen Leben nicht ausgeführt wird.

Dem Leben unserer Gefühle ist ihre eigene, einzigartige Weisheit eigen. Durch diese wirkt sie auf die begriffliche Grundlage ein. Daraus folgt, dass das niedrigere „ich“, das gerade in der charakterologischen Grundlage keimt, Eigenart und Realität besitzt. Es ist *durch das Gefühl* mit dem Willensleben der Seele verbunden. Davon erfahren wir indirekt aus dem Inhalt der Elemente 4 und 5. Und dies ist eine große Errungenschaft beim Prozess der Stärkung des individuellen Seelenlebens.

4. Unsere Begierde richtet sich im einzelnen Falle auf einen bestimmten (1.) Gegenstand. Der Lustwert der Befriedigung wird, wie wir gesehen haben, um so größer sein, je größer die Lustmenge im Verhältnis zur Größe unseres Begehrens ist. *) ‡ Von der Größe unseres Begehrens hängt es aber auch ab, (2.) wie groß die Menge der Unlust ist, die wir mit in Kauf nehmen wollen, um die Lust zu erreichen. ‡ Wir vergleichen die Menge der Unlust nicht mit der (3.) der Lust, sondern mit der Größe unserer Begierde. ‡ Wer große Freude am (4.) Essen hat, der wird wegen des Genusses in besseren Zeiten sich leichter über eine Periode des Hungers hinweghelfen, als ein anderer, dem diese Freude an der Befriedigung des Nahrungstriebes fehlt. Das Weib, das ein Kind haben will, vergleicht nicht die Lust, die ihm aus dessen Besitz erwächst, mit den Unlustmengen, die aus Schwangerschaft, Kindbett, Kinderpflege und so weiter sich ergeben, sondern mit seiner Begierde nach dem Besitz des Kindes.

*) Von dem Falle, wo durch übermäßige Steigerung der Lust diese in Unlust umschlägt, sehen wir hier ab.

Wir erstreben niemals eine abstrakte Lust von bestimmter Größe, sondern (5.) die konkrete Befriedigung in einer ganz bestimmten Weise. Wenn wir nach einer Lust streben, die durch einen bestimmten Gegenstand oder eine bestimmte Empfindung befriedigt werden muss, so können wir nicht dadurch befriedigt werden, dass uns ein anderer Gegenstand oder eine andere Empfin-

- dung zuteil wird, die uns eine Lust von gleicher Größe bereitet. ‡ Wer nach (6.) Sättigung strebt, dem kann man die Lust an derselben nicht durch eine gleich große, aber durch einen Spaziergang erzeugte ersetzen. Nur wenn unsere Begierde ganz allgemein nach einem bestimmten Lustquantum strebte, dann müsste sie sofort verstummen, wenn diese Lust nicht ohne ein sie an Größe überragendes Unlustquantum zu erreichen wäre. Da aber die Befriedigung auf eine bestimmte Art erstrebt wird, so tritt die Lust mit der Erfüllung auch dann ein, wenn mit ihr eine sie überwiegende Unlust in Kauf genommen werden muss. ‡ Dadurch, dass sich die Triebe der Lebewesen in einer bestimmten (7.) Richtung bewegen und auf ein konkretes Ziel losgehen, hört die Möglichkeit auf, die auf dem Wege zu diesem Ziele sich entgegensetzende Unlustmenge als gleichgeltenden Faktor mit in Rechnung zu bringen. Wenn die Begierde nur stark genug ist, um nach Überwindung der Unlust – und sei sie absolut genommen noch so groß – noch in irgendeinem Grade vorhanden zu sein, so kann die Lust an der Befriedigung doch noch in voller Größe durchgekostet werden.
5. Die Begierde bringt also die Unlust nicht direkt in Beziehung zu der erreichten (3.) Lust, sondern indirekt, indem sie ihre eigene Größe (im Verhältnis) zu der der Unlust in eine Beziehung bringt. ‡ Nicht darum handelt es sich, ob die zu (1.-2.) erreichende Lust oder Unlust größer ist, sondern darum, ob die Begierde nach dem erstrebten Ziele oder der Widerstand der entgegentretenden Unlust größer ist. Ist dieser Widerstand größer als die Begierde, dann ergibt sich die letztere in das Unvermeidliche, erlahmt und strebt nicht weiter. ‡ Dadurch, dass (4.) Befriedigung in einer bestimmten Art verlangt wird, ‡ gewinnt die mit ihr (5.) zusammenhängende Lust eine Bedeutung, die es ermöglicht, nach eingetretener Befriedigung das notwendige Unlustquantum nur insofern in die Rechnung einzustellen, als es das Maß unserer Begierde verringert hat. ‡ Wenn ich (6.) ein leidenschaftlicher Freund von Fernsichten bin, so berechne ich niemals: wieviel Lust macht mir der Blick von dem Berggipfel aus, direkt verglichen mit der Unlust des mühseligen Auf- und Abstiegs. Ich überlege aber: ob nach Überwindung der Schwierigkeiten meine Begierde nach der Fernsicht noch lebhaft genug sein wird. ‡ Nur mittelbar durch die Größe der Begierde können (7.) Lust und Unlust zusammen ein Ergebnis liefern. Es fragt sich also gar nicht, ob Lust oder Unlust im Übermaße vorhanden ist, sondern ob das Wollen der Lust stark genug ist, die Unlust zu überwinden.

Wie wir sehen, ist ein „Ausrechnen“ der Gefühle eine höchst eigenartige Sache, die den Gegensatz zwischen Herz und Verstand lediglich noch vertieft. Das „verfügbare Leben“ ist ein sich selbst genügender Faktor, ursprünglicher als das Nachdenken über ihn. Und dies ist *der objektive Faktor des Weltenlebens*.

Das Gefühlsleben an sich ist nicht minder stark als das organische Leben. Es will und kann sich behaupten, und es strebt nach Entwicklung, Komplizierterwerden. Deshalb ist der Wert des Lebens eigenartig. Es obliegt dem Bewusstsein, die Existentialität der Gefühle zu erwerben, und nicht den Gefühlen, die Beweise des kalten Verstandes in sich aufzunehmen und sich ihnen zu unterwerfen. Doch Unterwerfung ist das eine und vernünftige Lenkung das andere. Von einem Menschen

mit unkontrollierten Gefühlen lässt sich sagen: Gib ihm einen Willen, und die Ansprüche seiner Sinnlichkeit werden keine Grenzen kennen. Deshalb besteht das Problem in der *Erziehung* der Gefühle, wodurch eine gegenseitige Bereicherung, ein harmonisches Zusammenspiel von Herz und Verstand erreicht wird. Dann wird das reale Erleben des Werts des Lebens stärker und höher.

6. Ein Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung ist der Umstand, dass der Wert der Lust höher angeschlagen wird, wenn sie durch große Unlust erkaufte werden muss, als dann, wenn sie uns gleichsam wie ein Geschenk des Himmels in den Schoß fällt. Wenn Leiden und Qualen unsere Begierde herabgestimmt haben, und dann das Ziel doch noch erreicht wird, dann ist eben die Lust *im Verhältnis* zu dem noch übriggebliebenen Quantum der Begierde um so *größer*. Dieses Verhältnis stellt aber, wie ich gezeigt habe, den Wert der Lust dar (vgl. S. 871 f.). Ein weiterer Beweis ist dadurch gegeben, dass die Lebewesen (einschließlich des Menschen) ihre Triebe so lange zur Entfaltung bringen, als sie imstande sind, die entgegenstehenden Schmerzen und Qualen zu ertragen. Und der Kampf ums Dasein ist nur die Folge dieser Tatsache. Das vorhandene Leben strebt nach Entfaltung, und nur derjenige Teil gibt den Kampf auf, dessen Begierden durch die Gewalt der sich auftürmenden Schwierigkeiten erstickt werden. Jedes Lebewesen sucht so lange nach Nahrung, bis der Nahrungsmangel sein Leben zerstört. Und auch der Mensch legt erst Hand an sich selber, wenn er (mit Recht oder Unrecht) glaubt, die ihm erstrebenswerten Lebensziele nicht erreichen zu können. Solange er aber noch an die Möglichkeit glaubt, das nach seiner Ansicht Erstrebenswerte zu erreichen, kämpft er gegen alle Qualen und Schmerzen an. Die Philosophie müsste dem Menschen erst die Meinung beibringen, dass Wollen nur dann einen Sinn hat, wenn die Lust größer als die Unlust ist; seiner Natur nach will er die Gegenstände seines Begehrens erreichen, wenn er die dabei notwendig werdende Unlust ertragen kann, sei sie dann auch noch so groß. Eine solche Philosophie wäre aber irrtümlich, weil sie das menschliche Wollen von einem Umstande abhängig macht (Überschuss der Lust über die Unlust), der dem Menschen ursprünglich fremd ist. ‡ Der ursprüngliche Maßstab des Wollens (3.) ist die Begierde, und diese setzt sich durch, solange sie kann. Man kann die Rechnung, welche das *Leben*, nicht eine verstandesmäßige Philosophie, anstellt, wenn Lust und Unlust bei Befriedigung eines Begehrens in Frage kommen, mit dem folgenden vergleichen. ‡ Wenn ich gezwungen bin, beim (4.) Einkaufe eines bestimmten Quantums Äpfel doppelt so viele schlechte als gute mitzunehmen – weil der Verkäufer seinen Platz frei bekommen will – so werde ich mich keinen Moment besinnen, die schlechten Äpfel mitzunehmen, wenn ich den Wert der geringeren Menge guter für mich so hoch veranschlagen darf, dass ich zu dem Kaufpreis auch noch die Auslagen für Hinwegschaffung der schlechten Ware auf mich nehmen will. ‡ Dies Beispiel veranschaulicht die Beziehung zwischen den durch einen Trieb bereiteten Lust- und (5.) Unlustmengen. ‡ Ich bestimme den Wert der guten Äpfel nicht dadurch, dass (6.) ich ihre Summe von der der schlechten subtrahiere, sondern danach, ob die ersteren trotz des Vorhandenseins der letzteren noch einen Wert behalten.

Ebenso wie ich bei dem Genuss der guten Äpfel die schlechten unberücksichtigt lasse, so gebe ich mich der Befriedigung einer Begierde hin, nachdem ich die notwendigen Qualen abgeschüttelt habe. (7.)

7. Wenn der Pessimismus auch recht hätte mit seiner Behauptung, dass in der Welt mehr Unlust als Lust vorhanden ist: auf das Wollen wäre das ohne Einfluss, denn die Lebewesen streben nach der übrigbleibenden Lust doch. Der empirische Nachweis, dass der Schmerz die Freude überwiegt, wäre, wenn er gelänge, zwar geeignet, die Aussichtslosigkeit jener philosophischen Richtung zu zeigen, die den Wert des Lebens in dem Überschuss der Lust sieht (Eudämonismus), nicht aber das Wollen überhaupt als unvernünftig hinzustellen; denn dieses geht nicht auf einen Überschuss von Lust, sondern auf die nach Abzug der Unlust noch übrigbleibende Lustmenge. Diese erscheint noch immer als ein erstrebenswertes Ziel.

Der fünfte Zyklus ist der Aufstieg zur *Bewusstseinsseele* und weiter – in die Sphäre, die zwischen der Bewusstseinsseele und dem Geistselbst liegt, wo man sittliche Intuitionen empfangen kann. Sich fruchtbringend zu solchen Höhen emporzuschwingen vermag man nicht mit Hilfe verstandesmäßiger Spekulationen, sondern lediglich in der ideellen Wahrnehmung, nachdem man die Stufe des Anschauens durchschritten hat. Die fünfte Stufe in der Metamorphose des Denkens bedeutet nicht die Individualisierung der Ideen, doch ist das Subjekt des Denkens, das in seinem Ich die Gesamtheit der fünf Zyklen vereinigt, zweifellos individuell und geht als solches in die Bewusstseinsseele ein, wobei es in ihr eine Definition des Wertes des Lebens sucht.

Ehe man sich zur Bewusstseinsseele und höher erhebt, muss man der Verstandesseele sowie der Empfindungsseele nochmals den ihnen gebührenden Tribut zollen. Außerdem muss man in ihnen ein ausreichendes geistiges Potential schöpfen, den Willen im Denken stärken, einen gewissen „Anlauf“ nehmen, damit der Aufschwung zu neuen Qualitäten des Geistes, zur moralischen Phantasie, zur intuitiven Beobachtung möglich wird.

Rudolf Steiner erreicht dies, indem er *eine Reihe* dialektischer Stufen errichtet. Sie lassen sich nicht nur ihrem Inhalt nach erkennen, sondern auch durch die Wiederholung von Schlüsselworten.

So beginnen wir mit durch die therapeutischen Betrachtungen der vorhergehenden Zyklen gestärkter Seele das dialektische „Aufrütteln“ des Geistes.

ZYKLUS V

1. Stufe

1. Man hat den Pessimismus dadurch zu widerlegen versucht, dass man behauptete, es sei unmöglich, den Überschuss von Lust oder Unlust in der Welt auszurechnen. Die Möglichkeit einer jeden Berechnung beruht darauf,

dass die in Rechnung zu stellenden Dinge ihrer Größe nach miteinander verglichen werden können.

2. Nun hat jede Unlust und jede Lust eine bestimmte Größe (Stärke und Dauer). Auch Lustempfindungen verschiedener Art können wir ihrer Größe nach wenigstens schätzungsweise vergleichen. Wir wissen, ob uns eine gute Zigarre oder ein guter Witz mehr Vergnügen macht.
3. Gegen die Vergleichbarkeit verschiedener Lust- und Unlustsorten, ihrer Größe nach, lässt sich somit nichts einwenden. Und der Forscher, der es sich zur Aufgabe macht, den Lust- oder Unlustüberschuss in der Welt zu bestimmen, geht von durchaus berechtigten Voraussetzungen aus.

2. Stufe

1. Man kann die Irrtümlichkeit der pessimistischen Resultate behaupten, aber man darf die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Abschätzung der Lust- und Unlustmengen und damit die Bestimmung der Lustbilanz nicht anzweifeln.
2. Unrichtig aber ist es, wenn behauptet wird, dass aus dem Ergebnisse dieser Rechnung für das menschliche Wollen etwas folge. Die Fälle, wo wir den Wert unserer Betätigung wirklich davon abhängig machen, ob die Lust oder die Unlust einen Überschuss zeigt, sind die, in denen uns die Gegenstände, auf die unser Tun sich richtet, gleichgültig sind. Wenn es sich mir darum handelt, nach meiner Arbeit mir ein Vergnügen durch ein Spiel oder eine leichte Unterhaltung zu bereiten, und es mir völlig gleichgültig ist, was ich zu diesem Zwecke tue, so frage ich mich: was bringt mir den größten Überschuss an Lust? Und ich unterlasse eine Betätigung unbedingt, wenn sich die Waage nach der Unlustseite hin neigt. Bei einem Kinde, dem wir ein Spielzeug kaufen wollen, denken wir bei der Wahl nach, was ihm die meiste Freude bereitet. In allen anderen Fällen bestimmen wir uns nicht ausschließlich nach der Lustbilanz.
3. Wenn also die pessimistischen Ethiker der Ansicht sind, durch den Nachweis, dass die Unlust in größerer Menge vorhanden ist als die Lust, den Boden für die selbstlose Hingabe an die Kulturarbeit zu bereiten, so bedenken sie nicht, dass sich das menschliche Wollen seiner Natur nach von dieser Erkenntnis nicht beeinflussen lässt. Das Streben der Menschen richtet sich nach dem Maße der nach Überwindung aller Schwierigkeiten möglichen Befriedigung. Die Hoffnung auf diese Befriedigung ist der Grund der menschlichen Betätigung. Die Arbeit jedes einzelnen und die ganze Kulturarbeit entspringt aus dieser Hoffnung.

3. Stufe

1. Die pessimistische Ethik glaubt dem Menschen die Jagd nach dem Glücke als eine unmögliche hinstellen zu müssen, damit er sich seinen eigentlichen sittlichen Aufgaben widme.
2. Aber diese sittlichen Aufgaben sind nichts anderes als die konkreten natürlichen und geistigen Triebe; und die Befriedigung derselben wird angestrebt trotz der Unlust, die dabei abfällt.
3. Die Jagd nach dem Glücke, die der Pessimismus ausrotten will, ist also gar nicht vorhanden. Die Aufgaben aber, die der Mensch zu vollbringen hat, vollbringt er, weil er sie kraft seines Wesens, wenn er ihr Wesen wirklich erkannt hat, vollbringen *will*.

4. Stufe

1. Die pessimistische Ethik behauptet, der Mensch könne erst dann sich dem hingeben, was er als seine Lebensaufgabe erkennt, wenn er das Streben nach Lust aufgegeben hat.
2. Keine Ethik aber kann je andere Lebensaufgaben ersinnen als die Verwirklichung der von den menschlichen Begierden geforderten Befriedigungen und die Erfüllung seiner sittlichen Ideale.
3. Keine Ethik kann ihm die Lust nehmen, die er an dieser Erfüllung des von ihm Begehrten hat.

5. Stufe

1. Wenn der Pessimist sagt: strebe nicht nach Lust, denn du kannst sie nie erreichen; strebe nach dem, was du als deine Aufgabe erkennst,
2. so ist darauf zu erwidern: das ist Menschenart, und es ist die Erfindung einer auf Irrwegen wandelnden Philosophie, wenn behauptet wird, der Mensch strebe bloß nach dem Glücke.
3. Er strebt nach Befriedigung dessen, was sein Wesen begehrt und hat die konkreten Gegenstände dieses Strebens im Auge, nicht ein abstraktes <Glück>; und die Erfüllung ist ihm eine Lust.

6. Stufe

1. Was die pessimistische Ethik verlangt: nicht Streben nach Lust, sondern nach Erreichung dessen, was du als deine Lebensaufgabe erkennst,
2. so trifft sie damit dasjenige, was der Mensch seinem Wesen nach *will*.
3. Der Mensch braucht durch die Philosophie nicht erst umgekrempelt zu werden, er braucht seine Natur nicht erst abzuwerfen, um sittlich zu sein. Sittlichkeit liegt in dem Streben nach einem als berechtigt erkannten Ziel; ihm zu folgen, liegt im Menschenwesen, solange eine damit verknüpfte Unlust die Begierde danach nicht lähmt. Und dieses ist das Wesen alles wirklichen Wol-

lens. Die Ethik beruht nicht auf der Ausrottung alles Strebens nach Lust, damit bleichsüchtige abstrakte Ideen ihre Herrschaft da aufschlagen können, wo ihnen keine starke Sehnsucht nach Lebensgenuss entgegensteht, sondern auf dem *starken*, von ideeller Intuition getragenen *Wollen*, das sein Ziel erreicht, auch wenn der Weg dazu ein dornenvoller ist.

Resümieren wir den Prozess des „Anlaufs“.

1. Lust und Unlust kann man ihrer Größe nach vergleichen.
2. Doch auf das menschliche Wollen übt ihr Vergleich keinerlei Einfluss aus. (Dies bedeutet, dass hier in uns eine Barriere zwischen der Verstandesseele und der Bewusstseinsseele vorhanden ist.)
3. Keine Jagd nach dem Glück. Der Mensch *will* seine Aufgaben vollenden. (In ihm dominiert die Verstandesseele.)
4. Keinerlei Beweisgründe der Ethik können den Menschen des Vergnügens berauben, welches die Befriedigung seiner Wünsche bietet. (Die Verstandesseele ist nicht imstande, die Empfindungsseele auszuschalten.)
5. Die Verwirklichung konkreter Bestrebungen bringt Lust. (Dies heißt, der Mensch lebt in der Einheit der drei Seelen: Empfindungsseele, Verstandesseele und Bewusstseinsseele.)
6. Eine wahrhaftige Ethik fußt auf dem Wollen, das von der *ideellen Intuition* getragen wird. (Dem harmonischen Wechselspiel der drei Seelen – durch welches die Gesundheit, das gesunde Streben des ganzheitlichen menschlichen Wesens bedingt ist – erwächst die Kraft, zu den sittlichen Intuitionen emporzusteigen.)

Wenn wir die Sphäre der sittlichen Intuitionen anschauen, haben wir es mit der moralischen Phantasie zu tun. Im Kapitel den konkreten Inhalt dieses Anschauens zu geben, würde bedeuten, die Früchte sämtlicher vorausgegangenen Betrachtungen zunichte zu machen. Auf diesen Inhalt kann man lediglich hinweisen.

4. Die sittlichen Ideale entspringen aus der moralischen Phantasie des Menschen.

Aus dem Anschauen der moralischen Phantasie entstehen die Wahrnehmungen der Motive (Triebfedern) der Tätigkeit, welche den Willen in Bewegung setzen. Die Früchte dieses Anschauens sind in jedem individuellen Fall verschieden, doch haben sie etwas Gemeinsames.

5. Ihre Verwirklichung hängt davon ab, dass sie von dem Menschen stark genug begehrt werden, um Schmerzen und Qualen zu überwinden. Sie sind *seine* Intuitionen, die Triebfedern, die sein Geist spannt; er *will* sie, weil ihre Verwirklichung seine höchste Lust ist. Er hat es nicht nötig, sich von der Ethik erst verbieten zu lassen, dass er nach Lust strebe, um sich dann gebieten zu lassen, wonach er streben *soll*. Er wird nach sittlichen Idealen streben, wenn

seine moralische Phantasie tätig genug ist, um ihm Intuitionen einzugeben, die seinem Wollen die Stärke verleihen, sich gegen die in seiner Organisation liegenden Widerstände, wozu auch notwendige Unlust gehört, durchzusetzen.

Wer nach Idealen von hehrer Größe strebt, der tut es, weil sie der Inhalt seines Wesens sind, und die Verwirklichung wird ihm ein Genuss sein, gegen den die Lust, welche die Armseligkeit aus der Befriedigung der alltäglichen Triebe zieht, eine Kleinigkeit ist. Idealisten *schwelgen* geistig bei der Umsetzung ihrer Ideale in Wirklichkeit.

Die Individualisierung der allgemeinen Prinzipien des Handelns, das der moralischen Phantasie entspringt, stößt auf all jene Schwierigkeiten, von denen in den vorhergehenden Zyklen die Rede war, doch besitzt sie die Kraft, um sie zu überwinden. Sie entsteht nicht auf einmal; es braucht Zeit, sie zu entwickeln – Zeit für die Verwandlung, die Reinigung der dreieinigen Seele.

6. Wer die Lust an der Befriedigung des menschlichen Begehrens ausrotten will, muss den Menschen erst zum Sklaven machen, der nicht handelt, weil er will, sondern nur, weil er soll. Denn die Erreichung des Gewollten macht Lust. Was man *das Gute* nennt, ist nicht das, was der Mensch *soll*, sondern das, was er *will*, wenn er die volle wahre Menschennatur zur Entfaltung bringt. Wer dies nicht anerkennt, der muss dem Menschen erst das austreiben, was er will, und ihm dann *von außen* das vorschreiben lassen, was er seinem Wollen zum Inhalt zu geben hat.

Der Mensch verleiht der Erfüllung einer Begierde einen Wert, weil sie aus seinem Wesen entspringt. Das Erreichte hat seinen Wert, weil es gewollt ist. Spricht man dem Ziel des menschlichen Wollens als solchem seinen Wert ab, dann muss man die wertvollen Ziele von etwas nehmen, das der Mensch nicht will.

Die auf den Pessimismus sich aufbauende Ethik entspringt aus der Missachtung der moralischen Phantasie. Wer den individuellen Menscheng Geist nicht für fähig hält, sich selbst den Inhalt seines Strebens zu geben, nur der kann die Summe des Wollens in der Sehnsucht nach Lust suchen. Der phantasielose Mensch schafft keine sittlichen Ideen. Sie müssen ihm gegeben werden. Dass er nach Befriedigung seiner niederen Begierden strebt: dafür aber sorgt die physische Natur. Zur Entfaltung des *ganzen* Menschen gehören aber auch die aus dem Geiste stammenden Begierden. Nur wenn man der Meinung ist, dass diese der Mensch überhaupt nicht hat, kann man behaupten, dass er sie von außen empfangen soll. Dann ist man auch berechtigt, zu sagen, dass er verpflichtet ist, etwas zu tun, was er nicht will. Jede Ethik, die von dem Menschen fordert, dass er sein Wollen zurückdränge, um Aufgaben zu erfüllen, die er nicht will, rechnet nicht mit dem *ganzen* Menschen, sondern mit einem solchen, dem das geistige Begehungsvermögen fehlt. Für den harmonisch entwickelten Menschen sind die sogenannten Ideen des Guten nicht *außerhalb*, sondern *innerhalb* des Kreises seines Wesens. Nicht in der Austilgung eines einseitigen Eigenwillens liegt das sittliche Handeln, sondern in der *vollen* Entwicklung der Menschennatur. Wer die sittlichen Ideale nur für erreichbar hält, wenn der Mensch seinen Eigenwillen ertötet, der weiß

nicht, dass diese Ideale ebenso von dem Menschen gewollt sind, wie die Befriedigung der sogenannten tierischen Triebe.

Das allgemeine Fazit nicht nur des Zyklus, sondern des ganzen Kapitels lautet, dass der Mensch seinem Leben selbst einen Wert verleiht. Ist er dessen nicht bewusst, so sucht er den Wert außerhalb seiner selbst, und findet er ihn dort nicht, verfällt er leicht dem Pessimismus. Nur ein freier Geist ist fähig, seinem Leben einen wirklichen Wert zu verleihen.

7. Es ist nicht zu leugnen, dass die hiermit charakterisierten Anschauungen leicht missverstanden werden können. Unreife Menschen ohne moralische Phantasie sehen gerne die Instinkte ihrer Halbnatur für den vollen Menschheitsgehalt an, und lehnen alle nicht von ihnen erzeugten sittlichen Ideen ab, damit sie ungestört «sich ausleben» können. Dass für die halbw entwickelte Menschennatur nicht gilt, was für den Vollmenschen richtig ist, ist selbstverständlich. Wer durch Erziehung erst noch dahin gebracht werden soll, dass seine sittliche Natur die Eischalen der niederen Leidenschaften durchbricht: von dem darf nicht in Anspruch genommen werden, was für den reifen Menschen gilt. Hier sollte aber nicht verzeichnet werden, was dem unentwickelten Menschen einzuprägen ist, sondern das, was in dem Wesen des ausgereiften Menschen liegt. Denn es sollte die Möglichkeit der Freiheit nachgewiesen werden; diese erscheint aber nicht an Handlungen aus sinnlicher oder seelischer Nötigung, sondern an solchen, die von geistigen Intuitionen getragen sind.

Dieser ausgereifte Mensch gibt seinen Wert sich selbst. Nicht die Lust erstrebt er, die ihm als Gnadengeschenk von der Natur oder von dem Schöpfer gereicht wird; und auch nicht die abstrakte Pflicht erfüllt er, die er als solche erkennt, nachdem er das Streben nach Lust abgestreift hat. Er handelt, wie er will, das ist nach Maßgabe seiner ethischen Intuitionen; und er empfindet die Erreichung dessen, was er will, als seinen wahren Lebensgenuss. Den Wert des Lebens bestimmt er an dem Verhältnis des Erreichten zu dem Erstrebten. Die Ethik, welche an die Stelle des Wollens das bloße Sollen, an die Stelle der Neigung die bloße Pflicht setzt, bestimmt folgerichtig den Wert des Menschen an dem Verhältnis dessen, was die Pflicht fordert, zu dem, was er erfüllt. Sie misst den Menschen an einem außerhalb seines Wesens gelegenen Maßstab. – Die hier entwickelte Ansicht weist den Menschen auf sich selbst zurück. Sie erkennt nur das als den wahren Wert des Lebens an, was der einzelne nach Maßgabe seines Wollens als solchen ansieht. Sie weiß ebensowenig von einem nicht vom Individuum anerkannten Wert des Lebens wie von einem nicht aus diesem entsprungenen Zweck des Lebens. Sie sieht in dem allseitig durchschauten wesenhaften Individuum seinen eigenen Herrn und seinen eigenen Schätzer.

Wer in dem Widerspruch zwischen dem Leben des Gedankens und jenem des Gefühls verstrickt ist, wird den Inhalt des Kapitels falsch verstehen, denn er hat nicht begriffen, was es bedeutet, den Willen ins Denken einzubringen und es zum

reinen Willen zu verwandeln; er hat den Kern des ethischen Individualismus nicht begriffen, der auf den sittlichen Intuitionen beruht. Der Erklärung dieses Sachverhalts ist ein kleiner Zusatz zum Kapitel gewidmet.

Zusatz zur Ausgabe von 1918.

1. Verkennen kann man das in diesem Abschnitt Dargestellte,
2. wenn man sich festbeißt in den scheinbaren Einwand: das Wollen des Menschen als solches ist eben das Unvernünftige; man müsse ihm diese Unvernünftigkeit nachweisen, dann wird er einsehen, dass in der endlichen Befreiung von dem Wollen das Ziel des ethischen Strebens liegen müsse. Mir wurde von berufener Seite allerdings ein solcher Schein-Einwand entgegengehalten, in dem mir gesagt wurde, es sei eben die Sache des Philosophen, nachzuholen, was die Gedankenlosigkeit der Tiere und der meisten Menschen versäumt, eine wirkliche Lebensbilanz zu ziehen.
3. Doch wer diesen Einwand macht, sieht eben die Hauptsache nicht: soll Freiheit sich verwirklichen, so muss in der Menschennatur das Wollen von dem intuitiven Denken getragen sein;
4. zugleich aber ergibt sich, dass ein Wollen auch von anderem als von der Intuition bestimmt werden kann,
5. und *nur* in der aus der Menschenwesenheit erfließenden freien Verwirklichung der Intuition ergibt sich das Sittliche und sein Wert.
6. Der ethische Individualismus ist geeignet, die Sittlichkeit in ihrer vollen Würde darzustellen, denn er ist nicht der Ansicht, dass wahrhaft sittlich ist, was in äußerer Art Zusammenstimmung eines Wollens mit einer Norm herbeiführt, sondern was aus dem Menschen dann ersteht, wenn er das sittliche Wollen als ein Glied seines vollen Wesens in sich entfaltet,
7. so dass das Unsittliche zu tun ihm als Verstümmelung, Verkrüppelung seines Wesens erscheint.

XVI Der soziale und metahistorische Aspekt der „Philosophie der Freiheit“. (Vollendung von Kapitel X – „Die kosmische Intelligenz“.)

1. Der Kosmos der Weltanschauungen

Die „Philosophie der Freiheit“ spielt eine Schlüsselrolle in jenem Kampf, der geführt wird, um dem Erzengel Michael die kosmische Intelligenz wiederzugeben. Deswegen wäre die Vorstellung, dieses Buch habe keine Beziehung zur sozialen Problematik, ganz abwegig. In Geschichte und Kultur sind wenigstens während der letzten zweieinhalbtausend Jahre die Voraussetzungen für sein Entstehen herangereift, denn das ganze komplizierte Schicksal der Menschheit, zu dem das Auftreten der ersten griechischen Philosophen den Auftakt bildete, ist letzten Endes nichts anderes als das Ergebnis des von Tragik erfüllten Kampfes des Menschen um den Erwerb der persönlichen Intelligenz. An diesem Kampf beteiligen sich sowohl die Menschen als auch die Götter. In ihm sind Geschichte und Meta-Geschichte der Menschheit aufs engste miteinander verflochten. Das ganze Wesen des sozial-historischen Prozesses während des genannten Zeitraums wird dadurch bestimmt, an welche Ansichten über das Denken sich die Menschen halten. Während der einen Epochen herrschte in diesen Ansichten das religiös-dogmatische Prinzip vor – und dann wüteten in der Welt Glaubenskriege –, während der anderen das materialistische, und dann griffen die Menschen aus wirtschaftlichen Gründen zu den Waffen. Gewann aber in diesen Ansichten eine reine Ideologie die Oberhand, brachen die Menschen aus pseudoreligiösen Gründen Kriege vom Zaun, und zu diesen gehörte beispielsweise der Zweite Weltkrieg. Was heutzutage in der Welt vor sich geht, ist im Grund nichts anderes als der zum Konflikt ausgeweitete Gegensatz zwischen dem Rationalismus des Westens, der sich auf die Hypertrophie des niedrigeren „ich“ stützt, und dem Gruppenbewusstsein des Ostens. Wenn auf der Welt keine heißen Kriege toben, dann wüten diese in den Seelen der Menschen; darüber hinaus wurzelt der Urquell der äußeren Kriege in den Seelen der Menschen, und wenn diese den Krieg um die Weltanschauung nicht länger in sich selbst aushalten können, projizieren sie ihn nach außen.

Der Mensch ist letzten Endes das Produkt nicht gesellschaftlicher, sondern geistig-kosmischer Beziehungen. Während einer bestimmten Etappe dieser Beziehungen war die ganze kosmische Intelligenz darauf ausgerichtet, den Durchgang durch das „Nadelöhr“ der menschlichen Intelligenz zu beginnen. Darum machte der Anthropozentrismus seine Rechte geltend, und mit ihm wuchs auch die Gefahr der Ahrimanisierung des Verstandes heran. Das verpflichtete den Menschen zu einem radikalen Wandel seiner Orientierung in der Welt. Rudolf Steiner sagt hierzu: „Am stärksten wurde die Gefahr, in das Reich des Ahriman hineinzuverfallen, etwa im Jahre 333 vor dem Mysterium von Golgatha. Das ist die Zeit, in der man zum blo-

ßen Intellekt, zu der bloßen Logik übergegangen ist. ... Und vom Jahre 333 ab nach dem Mysterium von Golgatha, da begann die Zeit, seit welcher der Mensch bewusst hinstreben muss in das Reich der höheren Hierarchien.“ (GA.205, 17.7.1921.)

Aus der Welt der Hierarchien begann einige Zeit später, im 8., 9. und 10. Jahrhundert, zum Menschen die kosmische Intelligenz niederzusteigen, und deshalb ist auch seine neue Orientierung auf die Hierarchien notwendig geworden. Seinen Anthropozentrismus musste er nach dem Gesetz der Wirkung des Weltengeistes entwickeln. Die strahlengleich vom einzigen Gott ausgehenden Impulse, Substanzen besitzen jene Besonderheit, dass jede ihrer Bewegungen in einer Richtung von einer in ihr selbst enthaltenen Gegenbewegung begleitet wird. Deshalb oblag es dem Menschen auch, mit dem Wachsen des Egozentrismus, der Orientierung auf das niedrigere „ich“, in seiner Persönlichkeit eine Gegenbewegung zu den Hierarchien hin zu entwickeln.

Der Mensch als Mikrokosmos lässt sich mit einem Kreis vergleichen. Im Zentrum fühlt er sich als „ich“, auf der Peripherie aber wirken die Intelligenzen der Planeten. Unter der Führung Michaels strahlen sie sich in das Zentrum des menschlichen Selbstbewusstseins aus. „Die kosmische Intellektualität zu verwalten“, schreibt Rudolf Steiner, „ist sein (Michaels) Amt. Er möchte den weiteren Fortschritt auf seinem Gebiete. Und der kann nur darin bestehen, dass, was als Intelligenz durch den ganzen Kosmos wirkt, später sich konzentriert in der menschlichen Individualität.“ (GA.26, S. 89.)

Der Kosmos wird durch die alte Intelligenz gelenkt, die der Welt immanent geworden ist; eine neue Intelligenz reift im seelisch-geistigen Strom der Menschheit heran, um dereinst abermals den erneuerten Kosmos zu leiten.

Was mit der Zeit die Gestalt menschlicher Welt- und Lebensanschauungen gewonnen hat, ist, ungeachtet deren schattenhaften Charakters, die gesamthafte Projektion des intelligiblen Weltengebäudes auf die Intelligenz des Mikrokosmos, auf sein denkendes Bewusstsein. Diese Projektion stellt gemäß dem Gesetz der Metamorphose die Umstülpung dieses Weltengebäudes ins Innere des Mikrokosmos und sein Hineinreichen durch dessen Sinnesorgane ins Innere des ganzen sinnlichen Weltalls dar.

Dies vollzog sich als Ergebnis des Übergangs in der Entwicklung aus der dritten, der astralen Globe in die vierte, die ätherisch-physische; damals bildete sich das Universum in Gestalt der sinnlichen Realität. In dieser Gestalt erkennt sie der Mensch auch mit Hilfe der Sinnesorgane sowie des Verstandes. Letztere sind dem sinnlichen Weltall von Anfang an immanent, doch mit ihrer Hilfe kann man ein indirektes Verhältnis zu seinem geistigen Erstphänomen finden, der kosmischen Intelligenz, weil sich deren Immanentismus wie ins denkende Bewusstsein des Menschen, so auch ins gesamte Sein der vierten Globe sozusagen auch „von außen“ erstreckt. Das Wesen dieses für die Erkenntnis außergewöhnlich wichtigen Phänomens kann man mittels einer Abbildung erhellen (Abb. 167).

Zu Beginn erfolgt in der Evolution des Sonnensystems eine gewisse Verinnerlichung der makrokosmischen geistigen Kräfte. Dies ist noch die dritte Globe, der astrale Plan (Punkt A). Und dann, als Folge dieser Verinnerlichung, beginnt die Materialisierung und das „Abschichten“ der Naturreiche. Mit dem Werden des Menschen beginnt im Punkt seines Ich (Punkt B) der innere Teil der Weltenlemniskate seinen (sinnlich aufgefasst) äußeren Teil herauszubilden. Dieser ist für uns das mittels der Sinnesorgane beobachtbare Weltall. Die Materialisierung hat sich in diesem lediglich in den Grenzen des

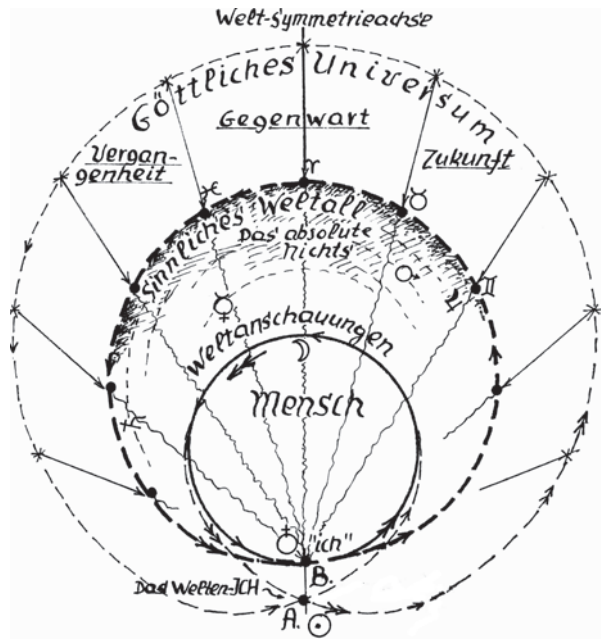


Abbildung 167 (vgl. auch Abb. 7)

Sonnensystems vollzogen. Was die Welt der Fixsterne betrifft, bleibt diese ihrem Wesen nach übersinnlich. Sinnlich erleben wir nur *die Einwirkungen* der Sterne auf das System, in dem die Gesetze der vierten Globe gelten, die Gesetze der Materialisierung. Dies bedeutet, dass jenseits der Grenzen des Sonnensystems ein „absolutes Nichts“ liegen muss (bei dieser Hypothese stützen wir uns nicht auf die Mitteilungen Rudolf Steiners), welches nicht nur in Hegelschem, sondern auch in esoterischem Sinne der Erkenntnis bedarf.

Dieses Nichts tragen wir an der Grenze zwischen Idee und Wahrnehmung in uns. Es ist dies die Welt des niedrigeren „ich“ und der Reflexion. Es ist auch der Punkt des Übergangs von einer Schlaufe der Lemniskate in die andere. Während man, hat man das „ich“ erst einmal aufgehoben, in die Welt des übersinnlichen Weltalls hinüberschreiten kann, ist es, wenn man eine gewisse um das Sonnensystem herum liegende Grenze des Wirkens der Gesetze der Materialisierung erreicht hat, bereits nicht nur „möglich“, sondern unausweichlich, dass man über die Grenzen der räumlich-zeitlichen Beziehungen hinaus schreitet. Rudolf Steiner sagt, das Sonnenlicht verbreite sich bis zu einer bestimmten Grenze und kehre dann geistig zurück. Wir haben es hier mit einem Prozess zu tun, der unserem Denkprozess ähnelt; wahrscheinlich *reflektiert* diese Sphäre des „Welten-Nichts“ das Sonnenlicht, und dieses kehrt, nachdem es eine Metamorphose erfahren hat, *auf der Lemniskate*

zu sich selbst zurück: in den Punkt des Welten-Ich, das durch den *Stern* Sonne ausgedrückt wird, der Regent der kosmischen Intelligenz ist.

Wir erlauben uns kein Urteil darüber, welcher Art physische Phänomene der Mensch erleben würde, ginge er genügend weit über die Grenzen des Sonnensystem hinaus. Möglicherweise erführe er dann eine Dematerialisierung, oder er würde entdecken, dass er sich von einem bestimmten Augenblick an auf rätselhafte Weise zurück bewegt, ohne dabei irgendeine Umkehr vollzogen zu haben. Doch eines darf man mit Bestimmtheit sagen: Solcher Art „Reisen“ zu vollbringen ist der Mensch fähig, ohne sein Studienzimmer zu verlassen, wenn er sich der meditativen Praxis zuwendet und sie durch die Metamorphose des Denkens begleitet. Um in die imaginative Welt hinauszutreten, muss man nämlich das ganze sinnlich wahrnehmbare Weltall verlassen. Das Weltall hat keine Grenzen. Es existieren lediglich *Grenzen des Wirkens* dieser oder jener Gesetzmäßigkeiten, außerhalb deren letztere sich stark metamorphosieren. Landläufigen Vorstellungen zufolge trennen uns Millionen, ja Milliarden Lichtjahre von den Sternen. Dies ist nichts weiter als eine Extrapolierung irdischer Beziehungen auf die himmlischen. In Wirklichkeit tritt an die Stelle dieser Entfernungen ein Metamorphosen-Knoten, welcher eine bestimmte sinnliche Illusion heraufbeschwört. Wenn die spektrale Analyse beispielsweise im Sirius das Vorhandensein von auf der Erde bekannten Elementen – etwa Kalium – belegt, so bedeutet dies bloß, dass auf dem Stern eine geistige Substanz existiert, das Prinzip des Kaliums, das auf der „Oberfläche“ des „Welten-Nichts“, die das Sonnenlicht erreicht, in sinnlicher Form zum Ausdruck gelangt.

Die übersinnliche Realität, die sich während der spiralenförmigen Bewegung auf die sinnliche Realität hin verdichtet, offenbart sich zwölfgliedrig. Es ist dies der Tierkreis. Beim zweiten Mal erreicht die Tierkreisprojektion des Weltengeistes die Sphäre des „Nichts“ des menschlichen denkenden Geistes. Auf der Oberfläche dieser Sphäre offenbart sich der Weltengeist, oder die kosmische Intelligenz, von neuem in seinem rein geistigen Wesen, doch in schattenhafter Form ^{*)}. Im Verlauf des kulturhistorischen Prozesses wurden diese makrokosmischen Wirkungen mikrokosmisch als die zwölf grundlegenden Weltanschauungen bewusst (vgl. weiter unten Abb. 168). Indem sie mit ihrem inspirierenden Wirken die Intelligenzen der Planeten durchschreiten, modifizieren sich diese höheren Intelligenzen verschiedenartig und erzeugen im Menschen die verschiedenen Nuancen der Weltanschauungen. Das, was die planetarischen Intelligenzen hervorbringen, nennt Rudolf Steiner weltanschauliche Stimmungen; sie sind eher seelischer Art und sieben an der Zahl. Insgesamt kann der Mensch 12 x 7 weltanschauliche Nuancen erleben. Doch sie alle werden durch das dreifache Wirken von Erde, Mond und Sonne nochmals modifiziert. Schließlich verleiht die Erde allem, was der Mensch denken kann, ihren Abdruck. Dank ihrer denkt der Mensch anthropomorph.

^{*)} Indirekt und substantiell offenbart er sich in der Zwölfheit der Sinnesorgane sowie in der Zwölfheit des physischen Leibs des Menschen.

2. Das Weltenkreuz der Weltanschauungen

Als Ergebnis einer langen Evolution wurde der Mensch zum verdinglichten Gedanken der Hierarchien, und es ist ihm gegeben, diesen Gedanken zu erkennen. Dies ist das Wesen der Selbsterkenntnis. Ihre hauptsächliche Besonderheit besteht darin, dass sie nur beweglich sein kann. Der Gedanke der Hierarchien ist grenzenlos und lässt sich in seiner Gesamtheit nicht erkennen, so wie es unmöglich ist, die absolute Wahrheit zu erkennen. Indem der Mensch auf

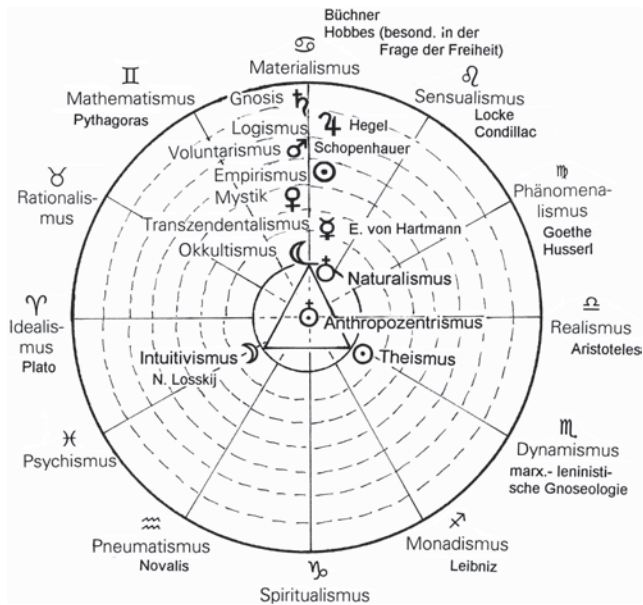


Abbildung 168

dem Weg der Erkenntnis zur Wahrheit hinschreitet, wird er deren individuelle, lebendige Verkörperung. Und dieser Prozess ist evolutionärer Art. In der Bewegung der Weltanschauungen durch das individuelle Bewusstsein trägt er rein geistigen Charakter. Solcher Art ist auch die Bewegung zur Freiheit hin. Rudolf Steiner sagt, dank dem erkenntnistheoretischen Monismus „halten wir das Weltgeschehen an einem Zipfel“; die menschliche Freiheit ist eine seiner höchsten Errungenschaften.

Die höchsten kosmischen Intelligenzen, die Wesen der Ersten Hierarchie und die Göttliche Dreieinigkeit, verwirklichen – indem sie ihre Tätigkeit, die das Weltendenken ist, durch das Denken der niedriger stehenden Hierarchien vermitteln – ein *System der Formen* des Bewusstseins, welches das *Leben* der Welt im Lauf der sieben Äonen darstellt. Dieses System ist, wie wir bereits wissen, siebengliedrig. Doch zwischen seinen Elementen müssen Verbindungen bestehen. Auf allgemeinerweltlicher Ebene nennt man diese Pralayas. Diese sind im Grunde ebenfalls Bewusstseinszustände. Warum es deren fünf gibt und nicht sechs, haben wir bereits früher erörtert.

Im Lauf des Evolutionszyklus durchschreitet der Mensch all diese zwölf Stufen des Bewusstseins, wobei er in sich sein *makrokosmisches* Wesen realisiert. Fünf Jahre, bevor er in „Geheimwissenschaft im Umriss“ seine Lehre von der Evolution kundtat, sagte Rudolf-Steiner in einem seiner Vorträge dazu folgendes: „Es gibt sieben Grade des menschlichen Bewusstseins: Trancebewusstsein, Tiefschlaf, Traum-

bewusstsein, Wachbewusstsein (das gegenständliche; d.Verf.), psychisches (das imaginative), überpsychisches und spirituelles Bewusstsein. Eigentlich gibt es im ganzen zwölf Bewusstseinsstufen; die fünf anderen sind schöpferische Bewusstseinsstufen. Es sind solche der Schöpfer, der schaffenden Götter. Diese hängen mit den zwölf Tierkreiszeichen zusammen. Diese zwölf Stufen muss der Mensch nacheinander durchmachen.“ (GA.93a, 26.9.1905.) Diese zwölf Stufen sind es auch, die sich dem erkennenden Geist des irdischen Menschen in Gestalt der zwölf auf Abb. 168 dargestellten Weltanschauungen erschließen.

Somit sind wir zu einer für uns ungemein wichtigen Einheit gelangt, in welcher der Gegensatz zwischen dem Ich und der Welt universal überwunden wird. Uns hat sich ein System von drei Zwölfgliedrigkeiten offenbart, bei dem es sich eben um das Absolute handelt, das mit dem Menschen in unauflösbarer Einheit verbunden ist. Dieses System umfasst den Menschen, der sich auf dem Kreis der zwölf Weltanschauungen bewegt, und verleiht diesen die Färbungen, welche – wiederum weltanschaulich, aber mehr auf seelischer Ebene – in ihm die Einflüsse der Planeten erzeugen. So verschmelzen seine Seele und der denkende Geist im ideellen Schaffen. Hinter diesem Schaffen steht die Arbeit an den zwölf Bewusstseinsstufen. Und schließlich ist die Grund-Zwölfgliedrigkeit der Evolutionszyklus selbst. In ihm liegen die Pralayas der beiden äußersten Äonen außerhalb seiner Grenzen^{*)}, und deshalb verliert der Evolutionszyklus seine gegenseitige Beziehung zu dem nicht, was ihm vorausgeht und was auf ihn folgt. In unserem Evolutionszyklus sind diese überzeitlichen Zustände als höchstes, systemorganisierendes Prinzip vorhanden. Dies ist sozusagen das dreizehnte Element, das sich auf der Kreuzung der Weltenachsen befindet, und dieses steht höher als alle systembildenden Elemente und Verbindungen. Nikolaj Losskij schreibt: „Wo ein System ist, muss es etwas Übersystemliches geben“ 167). Letzteres ist weder durch Zeit noch durch Raum bestimmt. Es selbst ist in unserem Fall das allbestimmende Prinzip, das „nicht unter den Begriff des Systems fällt“¹⁶⁸⁾. Es ist dies das Absolute, Gott. In sämtlichen Untersystemen des Weltenganzes sind die Projektionen des Absolute ihre personifizierten systembildenden Prinzipien. Im System des irdischen Äons ist dies Christus selbst. Er ist die Einheit der drei erwähnten Zwölfgliedrigkeiten, da er bis zu ihrem weltanschaulichen Zentrum niedergestiegen ist, in dem das menschliche „ich“ steht.

* * *

Nun steht uns die Aufgabe bevor, die konkrete gegenseitige Beziehung zu identifizieren, in der die drei von uns beschriebenen Zwölfgliedrigkeiten stehen. Dies können wir nur hypothetisch bewerkstelligen, weil wir uns lediglich auf ein – unserer Ansicht nach freilich eminent wichtiges – Merkmal stützen können. Dies ist das

^{*)} Die großen Pralayas sind nicht einfach Verbindungsglieder zwischen den Äonen. Sie entsprechen der „Vertikalen“ des Geistes. In den Systemen niedrigerer Art sind auch die Verbindungen anders.

Zusammenfallen der Benennungen der Bewusstseinszustände zweier künftiger Äonen und Weltanschauungen, die den Tierkreiszeichen der Fische und des Steinbocks entsprechen: der psychische Bewusstseinszustand des künftigen Jupiters und der Psychismus der Fische und das spirituelle Bewusstsein des Vulkans und der Spiritualismus des Steinbocks. Außerdem entspricht die Pneumatologie des Sternbilds des Wassermanns in höherem Sinne dem überpsychischen Bewusstseinszustand (Äon der Venus).

Des weiteren können wir – nun bereits gestützt auf die Ergebnisse unserer früheren Betrachtungen – sagen, dass die Achse Waage-Widder der Achse der Weltensymmetrie entspricht, die für den gesamten Evolutionszyklus gilt (Abb. 169). Sie teilt den Tierkreis wie in der Sphäre der Manvantaras, so auch in jener der Pralayas in zwei Teile. Was wir in Abb. 169 erhalten, ist wiederum das System der Natur, doch ein universelleres als das von uns früher ermittelte. Dank ihm offenbaren sich uns Wesen und Bedeutung des menschlichen denkenden Geistes mit neuer Tiefe. Dieser ist auch in seinem schattengleichen, abstrakten Wesen makrokosmischer Art.

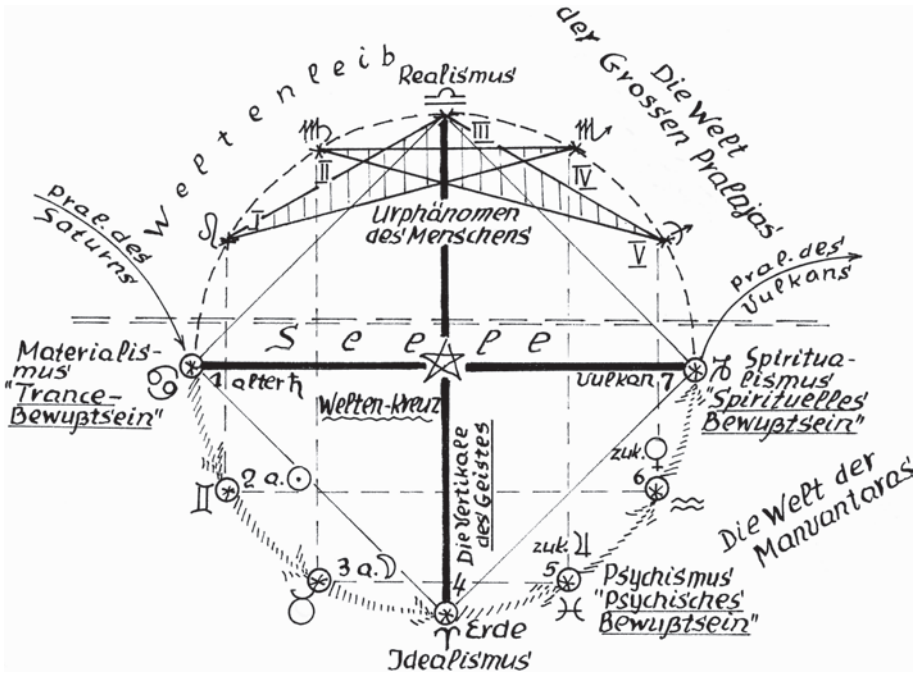


Abbildung 169 (Vgl. auch Abb. 40)

Dem Menschen ist – zumal in der Moderne – eine skeptische Haltung gegenüber den Weltanschauungen eigen, da sie ihm als Figuren bei einem rein intellektuellen Spiel erscheinen. Wenn er aber ins andere Extrem verfällt, so ist er bereit, jede be-

liebige Weltanschauung in ein Credo zu verwandeln. Besonders eindrücklich sind diese beiden Extreme im Marxismus zusammengefallen. Marx hat die Geschichte der Weltanschauungen als Geschichte der Ideologien bezeichnet, was im Grunde ja ein Spiel des Verstandes ist, doch eines mit äußerst ernsthaften gesellschaftlichen und politischen Zielen. Die Geschichte des Marxismus selbst hat aber bewiesen, dass in gesellschaftlichen Beziehungen jeder beliebigen Art das denkende Subjekt die primäre Rolle spielt. Je nachdem, in welcher Richtung sich dessen Denken bewegt, strebt es auch danach, die Bewegung seiner gesamten Umwelt zu lenken.

Der dialektische Materialismus in Gestalt des Marxismus-Leninismus ist eine Weltanschauung des Dynamismus, genauer gesagt der Logismus in der Sphäre des Dynamismus: Jupiter im Skorpion. Das Gestirn des Skorpion wurde in grauer Vergangenheit das Gestirn des Adlers genannt. Dieses geriet um so mehr in Verfall, als das Denken des Menschen sein kosmisches Wesen einbüsste und verstandesmäßig wurde.

Der Marxismus-Leninismus ist eine eng dogmatische Weltanschauung, die nicht auf Erkenntnis, sondern auf Handeln ausgerichtet ist. *) Nichtsdestoweniger behauptet sie, die Dialektik der Begriffe sei die Widerspiegelung der dialektischen Bewegung der tatsächlichen Welt, und die Kategorien der materialistischen Dialektik besäßen auch einen ontologischen Inhalt, wobei sie folgende gnoseologische Funktion erfüllten: Sie spiegelten die objektive Welt wieder und dienten zu ihrer Erkenntnis¹⁶⁹⁾. In solchen Erklärungen kann man den Anspruch der Weltanschauung auf eine Art Kosmismus durchschauen. Doch wie lässt sich das vollziehen? Die Attribute des Geistes werden auf die Materie übertragen, und diese wird verabsolutiert, wird gewissermaßen zum geistigen Prinzip erhoben. Das ist der „Skorpion“ im Gegensatz zum „Adler“. Doch auch in dieser Gestalt hat die Weltanschauung des Dynamismus, als ihr die Möglichkeit verliehen wurde, das Sein – die soziale Realität – zu bestimmen, fast die Hälfte der Welt auf den Kopf gestellt. Ihr gegenüber versagen alle relativistischen und neopositivistischen Konzeptionen der Gegenwart, da sie nicht kosmisch und subjektiv im schlechteren Sinne dieses Wortes sind.

Den Kosmos des Dynamismus zu retten, ist lediglich die Geisteswissenschaft mit ihrer Erkenntnistheorie imstande, mit ihrer Lehre von der Evolution des Bewusstseins, mit ihrer Methode der *Dynamik des Anschauens*, welche dem menschlichen Denken den Logismus des wahren lebendigen Kosmismus wiedergibt. In ihr wird der Widerspruch als schöpferisches Prinzip betrachtet, und die Negation, die Aufhebung als Form der Bewegung zu etwas auch *qualitativ* Neuem hin. **) Ihre Ontologie ist die Lehre vom sinnlich-übersinnlichen Sein.

*) Marx hat sich sinngemäß so ausgedrückt: Vor ihm hätten die Menschen nach Wegen gesucht, die Welt zu erkennen; er aber suche nach Wegen zu ihrer Veränderung.

**) Keiner der durch den Bolschewismus soziologisierten Widersprüche ist zur Synthese gelangt. Die Sache lief immer auf die Ausrottung der Antithese durch die These, d.h. auf eine Art religiös-politischen Fundamentalismus hinaus.

Der Hauptwiderspruch des Seins ist der Widerspruch zwischen dem Geist (nicht nur dem abstrakten) und der Materie. Die Materie aber ist verdichteter Geist; sie ist in Beziehung auf letzteren sekundär und ist lediglich eine von mehreren Wahrnehmungsformen. Der Weltgeist ist das Seiende, die Welt der intelligiblen hierarchischen Gedankenwesen; in ihnen wurzelt die Ontologie der denkenden Betrachtung der Welt. Sowohl der Weltgeist als auch das Bewusstsein des Menschen sind der Phänomenologie des Weltenseins immanent. Der höhere Widerspruch zwischen dem Seienden und der Materialisierung des Seins drückt sich auf niedrigerer Ebene im Widerspruch zwischen Begriff und Wahrnehmung aus. Die dialektische Selbstbewegung des Denkens wurzelt im seienden Geist. Im Streben nach dem Seienden, nach seiner Erkenntnis, die zur Form des geistigen (d.h. höheren) Seins werden kann, verneint es die Materie, indem es danach strebt, den Tod mit dem Leben zu überwinden und so Sein zu erwerben. Solcher Art ist die Welt der *Synthese*, und solcher Art sind nur einige Züge des Dynamismus des wiedererstehenden Gestirns des Adlers.

* * *

Aus Platzmangel können wir hier keine ausführliche Betrachtung aller zwölf Weltanschauungen des Tierkreises vornehmen. Zur Erreichung der von uns gestellten Ziele ist es wichtiger zu verfolgen, wie das Seiende auf dem Weg über das System der menschlichen Anschauungen eine Reihe von Widersprüchen und Polarisierungen hervorbringt. Im Sinne dieser Aufgabe haben wir auch die Weltanschauung des Dynamismus betrachtet. Hinter dieser steht das kosmische Gebiet, mit dem im Menschen die Sphäre des Denkens und das Nerven-Sinnen-System verbunden sind. Die Tätigkeit des verstandesmäßigen Denkens – oder, bildlich gesprochen, der Stachel des Skorpions – erweist sich für dieses als tödlich. Die Weltanschauung des Skorpions ist, wenn sie sich als Instrument für die Tätigkeit abstrakt-logischer Schemen bedient, dazu fähig, jedes beliebige Sein zu zerstören. *)

Ihre besondere Gefährlichkeit besteht darin, dass die Sphäre des Skorpions sich in jenem Teil des *Tierkreises* befindet, welcher den Weltenpralayas entspricht – der Welt, wo die *Gesetze* der Entwicklung in den Manvantaras entstehen und woher sie kommen. Eine erhöhte Bedeutung und Wirksamkeit ist auch den anderen Weltanschauungen dieses Gebietes eigen.

Der Sensualismus in seinem höheren, nicht durch den Naturalismus gefärbten Sinne schließt die Probleme der *übersinnlichen* Wahrnehmung in sich, die Probleme der Entwicklung der Organe der höheren Wahrnehmung. In diesem Sinne können die „Philosophie der Freiheit“ sowie „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?“ auch von den Positionen des Sensualismus aus betrachtet werden. Tat-

*) Als andere Spielart des Dynamismus tritt auf irdischer Ebene der Panamerikanismus auf, der in der Politik Woodrow Wilsons wurzelt.

sächlich ist das vorherrschende Thema der „Philosophie der Freiheit“ die Methode und Erfahrung der Erweiterung der Wahrnehmungssphäre, die Entwicklung der höheren Sinnesorgane – in erster Linie des Gedankensinns – sowie das Hinausgehen über die Sphäre des zwölfgliedrigen Systems der Sinneswahrnehmungen. Das Prinzip des Anschauens ist im Grunde genommen allen Wahrnehmungen eigen; in der Herausarbeitung dieser Eigenschaft besteht ihre Schulung. Eine grobe, ungeschulte Sinneswahrnehmung ist egoistisch in sich selbst geschlossen; in ihr dominiert der Charakter des Tastsinns. Deswegen ist ihr lediglich die Oberfläche der Dinge zugänglich, die Art, wie unser Inneres, ausschließlich vom Erleben des Angenehmen bzw. Unangenehmen geleitet, auf die Einwirkungen der äußeren Welt auf unsere Sinnesorgane reagiert. Das erzogene Gefühl ist fähig, sich in diesem oder jenem Grad liebevoll mit dem Objekt der Wahrnehmung zu identifizieren – sei dies das Licht, eine Farbe, ein Klang, ein Wort, das „ich“ eines anderen Menschen. Deshalb ist die anschauende Urteilskraft, wenn sie die Sphäre des Systems der Sinneswahrnehmungen verlässt, in Grunde *lediglich eine Fortsetzung ihrer Tätigkeit*. Sie ist nicht neu; sie tritt nur als Vollendung des Evolutionsprozesses auf, der noch in der Lemurischen Epoche begonnen hat – des Prozesses der Entwicklung des Ich im System der Sinneswahrnehmungen. Auf dieses folgen höhere Sinneswahrnehmungen: Jene des Imaginativen, des Inspirativen etc. All dies sind bloß Stufen der wachsenden *Identifizierung* des Ich mit der Welt.

Über die Rolle des Goetheschen Phänomenalismus (Jungfrau) für die Erneuerung der ganzen Zivilisation haben wir bereits gesprochen, doch dessen Bedeutung erstreckt sich auch über das ganze Äon hin. Der Monadismus in seinem geisteswissenschaftlichen Kern ist die Lehre vom systemhaften, selbstbestimmenden, auf die Freiheit hinschreitenden Ich-Wesen; er ist auch Bestandteil der anthroposophischen Lehre von der Evolution.

In seiner Gesamtheit ist der Zodiak der Weltanschauungen ein System des Evolutionszyklus, in dem Gott, der durch das Mysterium von Golgatha geschritten ist, das Kreuz – als Beziehung der „Horizontalen“ der Entwicklung zur „Vertikalen“ des Geistes – auf Sich genommen und den Menschen in sein Zentrum gestellt hat, damit der Mensch fortan das System der Evolution mit seinem wachsenden Selbstbewusstsein erfüllen, die sieben Stufen des Bewusstseins als aktive, dynamische, gute und schöpferische Kraft beherrschen solle, welche die Harmonie und Schönheit der Welt mehrt.

Die Horizontale des Weltenkreuzes wird durch die beiden äußersten Äonen des Evolutionszyklus gekennzeichnet. Weltanschaulich spiegelt sich der alte Saturn, der den Grundstein zur – im Äon der Erde bis zum Mineralzustand verdichteten – physischen Substanz gelegt hat, im gegenständlichen Bewusstsein des irdischen Menschen als Materialismus wider. Den künftigen Zustand der Welt, wenn alle Materie sich vergeistigen wird, strebt der Mensch in der Weltanschauung des Spiritualismus vorauszuahnen, vorauszufühlen. Diese beiden Weltanschauungen sind einander diametral entgegengesetzt, wenn man sie von der Position des irdischen Äons aus be-

trachtet, in dem das menschliche Bewusstsein, welches das Kreuz der Welt auf sich nimmt, auf der Grundlage des Wissens über das Primat des Geistes gegenüber der Materie einen Entscheid fällen muss. Dieser Entscheid hat welthistorische Bedeutung, da er die Materie nicht verneint, sondern transformiert.

Die ahrimanischen und luziferischen Geister streben danach, den Menschen von der weltumspannenden Synthese abzulenken. Erstere wollen die Gesetze des linken Teils des Evolutionszyklus auf seinen rechten Teil ausdehnen, wozu die Weltanschauungen des (gemäß Abb. 169) „oberen“ Teils des Tierkreises aufgehoben oder doch korrumpiert werden müssen und der Mensch nicht an die „schöpferischen“ Stufen des Bewusstseins herangelassen werden darf; seinen Ausdruck findet dieses Streben im Kampf gegen die anschauende Urteilskraft, gegen den Goetheanismus und die Anthroposophie.

Die luziferischen Geister – die ewigen Feinde der Materie – sind bemüht, die Evolution wieder in ihren früheren geistigen Zustand zurückzudrängen, zu spiritualisieren, das Sein zu vergeistigen, jedoch nicht durch einen Prozess der weiteren Entwicklung, auf dem Weg des Komplizierterwerdens des menschlichen Geistes, sondern durch seine radikalste Reduktion.

Die Ansichten Ahrimans und Luzifers über den Charakter des Realen, ihr Verhältnis zur Weltanschauung des Realismus (Waage), sind einander diametral entgegengesetzt. Beide haben eigene Absichten auf die Vertikale des Geistes, da Gott, indem er selbst Mensch wurde, in unmittelbarste Beziehung zum Menschen trat. Durch diesen Umstand wird der Kampf der Weltanschauungen ungewöhnlich verschärft. Er wird nicht so sehr um das Recht geführt, diese oder jene Meinung zu hegen, als vielmehr um *das reale Schicksal* der künftigen Welt.

Die „Philosophie der Freiheit“ stellt den Menschen in diesem Kampf an den einzig richtigen Platz, indem sie ihm seine wahre Konstellation in den Welten-Gegensätzen erhellt. Die Polarität zwischen Vergangenheit und Zukunft trägt er als Stufen der *Wirklichkeit* seiner Freiheit in sich. Hier stehen einander im natürlich-seelischen Wesen des Menschen die absolute Bedingtheit und die Möglichkeit, die Kraft entgegen, vom Ich ausgehend, den Weltenprozess selbst zu bedingen. Die Ontologie des individuellen Geistes entsteht hier als höchste Frucht der Evolution der Arten, die zur geistigen Ontogenese führt.

Die Kraft, zwischen den wahrlich vertikalen „Klippen“ des Weltengegensatzes emporzusteigen, kann der Mensch erwerben, indem er sich auf die Vertikale des Geistes stützt. In der Vergangenheit war diese dem menschlichen Bewusstsein transzendent, doch in der Gegenwart muss man einfach den *Typus* des Bewusstseins selbst verändern, um mit ihr in immanente Verbindung zu geraten. Diese Achse stellt die Einheit zweier Gegensätze dar. Weltanschaulich tritt sie im Monismus des Ideal-Realismus zutage, auf dem im Grunde auch die Idee und die Wirklichkeit der Freiheit fußen und aufgebaut werden.

3. Idealismus und Realismus

Der bewusst-begriffliche Erwerb der Vertikale des Geistes begann in der Philosophie mit ihren ersten Schritten. Anfangs gelangte man zur Erkenntnis, dass intelligente Wesen sich dem Menschen in Form von Ideen offenbaren können. Dann entstand die Frage, was als Wirklichkeit zu betrachten ist. Mit der Zeit gab man naiv-realistisch den Wahrnehmungen den Vorzug und gelangte so zum Realismus des Materialismus (Richtung Waage-Krebs, vgl. auch Abb. 169) und der Verneinung der Realität der Ideen, des Platonischen Idealismus. Andererseits reifte (im deutschen Idealismus) die Entschlossenheit heran, allein mit Hilfe des Denkens und der Arbeit mit den Ideen zum realen Sein vorzustoßen. Auf diesem Wege entwickelten sich Dualismus und Metaphysik.

Goethe schrieb in einem Brief an Schulz vom 18. August 1831, er sei der idealistischen Philosophie dafür dankbar, dass sie seine Aufmerksamkeit auf ihn selbst gelenkt habe und zweifellos eine ungeheure Errungenschaft des menschlichen Geistes darstelle; das Objekt aber, so Goethe, erreiche sie nicht. Die Überwindung dieses ihres Mangels ist, wie Rudolf Steiner dargelegt hat, in der Verbindung desjenigen zu suchen, was wir als Vertikale und Horizontale der Evolution benannt haben. „Jedes Ideal“, sagt er, „ist Keim für zukünftiges Naturgeschehen; jedes Naturgeschehen ist Frucht vergangenen Geistesgeschehens. – Nur durch dieser Regel findet man die Brücke zwischen Idealismus und Realismus.“ (GA.183, 2.9.1918.)

In der Sprache der esoterischen Philosophie bedeuten diese Worte, dass jene Brücke durch den Immanentismus der Vertikale des Weltenkreuzes seiner Horizontale bedingt ist. Doch dies bleibt vorderhand noch unverstanden, und aus diesem Grund begreifen die Realisten, um es mit den Worten Rudolf Steiners zu sagen, nicht, dass „das Objektive Idee ist, die Idealisten nicht, dass die Idee objektiv ist“. (GA.1, S. 182.) Diese beiden Gedanken Rudolf Steiners charakterisieren die Beziehung, in der sich Realismus und Idealismus im System der Welt befinden, unübertrefflich gut. Im höchsten Punkt des Großen Pralaya wird die Realität der Ideen durch keine Erscheinung „getrübt“, und in diesem ihrem vollkommenen Zustand reift all das heran, was in der Erscheinung, im Manvantara, als Entwicklungsgesetze im breiten Sinne des Wortes wirkt, wenn sowohl das Urphänomen als auch der Typus und der freie Geist als die Entwicklung bedingende Prinzipien auftreten.

Die reale Idee enthüllt sich dem individuellen Geist auf den Wegen der Wahrnehmung und des Denkens. Im freien Geist, der zur moralischen Phantasie fähig ist, gelangt der höchste Realismus der Welt zu seiner unmittelbaren Erscheinung im Anderen. Dadurch beginnt sich im Verlauf des Manvantara etwas ganz *Außergewöhnliches* zu vollziehen – die Veränderung (nicht Modifizierung) seiner Gesetze. In der Vergangenheit (die wohlverstanden niemals verschwindet) geschah Ähnliches nur ein einziges Mal. Es wurde durch das Mysterium von Golgatha bewirkt. Damals wurden die Gesetze des Manvantara *in ihm selbst* verändert, ohne dessen Vergeistigung. Dies bedeutet, dass die Wesenheiten der Hierarchien ihre *Lage* und

ihre *Beziehungen* nicht im Zustand des Großen Pralaya verändert haben. Im Grunde hat dies Gott Selbst getan, indem er zuerst auf die Sonne und dann auf die Erde niederstieg.

So schwer es auch fallen mag, dies zu glauben: Der freie menschliche Geist ist berufen, Handlungen zu vollbringen, die jenen Gottes gleichen. Um das menschliche Ich mit dieser Fähigkeit auszustatten, hat sich auch das Mysterium von Golgatha ereignet. Dank ihm wurde das Geschenk der Götter an den Menschen, sein höheres Ich, unter den Bedingungen des Andersseins mit dem absoluten Inhalt des Weltall-Ich erfüllt. Und mit dem Lebendig-Werden dieses Ich in dem sich entwickelnden Menschen werden sich die Gesetze der Welt wandeln: die sittlichen Intuitionen werden sich mit ihrem *universalen* Sein in der Sphäre des irdischen Äons zu *individualisieren* beginnen. Solcher Art ist der irdische *Idealismus*.

* * *

Gottes Niedersteigen auf die Erde führte zu einer Veränderung der Lage sämtlicher Hierarchien sowie ihrer Beziehungen zu einander. Dies kam auch im großen Prozess des Niedersteigens der kosmischen Intelligenz auf den irdischen Plan zum Ausdruck. Die planetarischen Intelligenzen begannen von der Pan-Intelligenz der Sonne abzufallen, denn Christus hatte die Sonne verlassen und war zum Geist der Erde geworden. Selbst in der Hierarchie der Engel vollzog sich eine Trennung. Ein Teil von ihnen verließ, um es im Sinne der Abb. 169 zu sagen, die Vertikale des Geistes, bei der es sich um die Vertikale der Pan-Intelligenz handelt, und ergab sich einseitig der Evolution, wodurch seine Polarisierung in zwei Gruppen erfolgte: die der ahrimanisierten und jene der luziferisierten Engel. Da die Engel die Führer individueller Menschen – d.h. Schutzengel – sind, entwickelte sich in der irdischen Sphäre auch der große Gegensatz zwischen *Materialismus* und *Spiritualismus*.

Beide Weltanschauungen rufen den Menschen dazu auf, die Welt seiner Ideen einseitig zu verstehen; so verzerren beide die Erkenntnis des Realen. Es gilt diese Polarität von Materialismus und Spiritualismus unbedingt zur Synthese zu bringen, wobei man die Position des Ideal-Realismus einnehmen muss; letztere ist beweglich und steht stets in Verbindung mit dem Weltenprozess. Unser Idealismus sieht, wie Rudolf Steiner sagt, in der Idee die reale Grundlage der Welt, und er kann selbst den Charakter des Positivismus annehmen, „weil er zu dem Inhalt der Idee nicht durch apriorische Konstruktion, sondern zu ihm als einem Gegebenen kommen will“. (Ebenda.)

Da wir den sozialen Aspekt der „Philosophie der Freiheit“ untersuchen, und dazu noch vom esoterischen Standpunkt aus, ist der Hinweis darauf angemessen, dass in diesem Buch der Standpunkt der christlichen Seele ausgedrückt ist, die von einem Engel geleitet wird, welcher der Pan-Intelligenz des Erzengels Michael die Treue gehalten hat. Diese Philosophie bereitet uns auf die Erkenntnis des Mysteriums von Golgatha vor.

Um die Idee der Freiheit zu verinnerlichen, muss der Mensch an jenem Kampfe teilnehmen, der selbst die Wesen der Hierarchien entzweit. Denn die Offenbarung, durch welche die Welt dreieinhalb Äonen lang in Gang gehalten wurde, hat sich erschöpft. Gott selbst hat der Menschheit, indem Er ihre Sphäre betrat, neue Entwicklungsprinzipien gegeben und diese beispielsweise so ausgedrückt: „Und [ihr] werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh. 8;32), oder „Ich habe gesagt: Ihr seid Götter“ (Joh. 10;34).

Der Kampf um die Wahrheit, die christliche Wahrheit, die den Menschen frei und gottähnlich macht, begann fünf Jahrhunderte vor dem Kommen Christi. Damals traten in der griechischen Philosophie der Platonismus und der Aristotelismus auf, zwei Weltanschauungen, welche die Vertikale des Geistes *denkbar* machten. Sie als Einheit zu erleben, wurde seither zur Hauptaufgabe des denkenden Geistes. Sie ist in der „Philosophie der Freiheit“ gelöst worden. In der Vergangenheit, sagt Rudolf Steiner, entstanden sogar sozusagen zwei Typen von Menschen, von denen sich die einen in ihrem Welt- und Lebensbild an Plato, die anderen an Aristoteles orientierten. Rudolf Steiner bezeichnet sie als Platoniker und Aristoteliker. Ihr Beitrag zur Kultur war gewaltig, und auch er ist zweifacher Art. Die jahrhundertlang andauernde gegenseitige Beeinflussung dieser beiden Strömungen und den von ihnen vertretenen Weltanschauungen bereitete auch das notwendige Gefäß für die auf Erden niedersteigende kosmische Intelligenz vor. Dank des Wirkens der Platoniker und Aristoteliker wurde die Meta-Geschichte eng mit der Geschichte verflochten; kosmischen Charakter trägt aber auch der Kampf gegen sie, in dem sie ebenfalls jahrhundertlang ausharren müssen.

4. Die Krise der Kulturen

Die griechisch-lateinische Kulturepoche – die mittlere in der nachatlantischen Wurzelrasse – war in mancher Hinsicht ein Wendepunkt in der Entwicklung der Menschheit. In dieser Epoche begann der Mensch die Verstandesseele herauszubilden, was seinen Abfall vom göttlichen, inspirierenden Gruppen-„Ich“, das Absterben der gentilgesellschaftlichen Formen des sozialen Seins sowie die Hinwendung zur individuellen Erfahrung des Denkens zur Folge hatte.

Rudolf Steiner unterteilt die griechisch-lateinische Kultur in drei Perioden: Von 747 v. Chr. (dem Jahr der Gründung Roms) bis 27 v. Chr.; von 27 v. Chr. bis 693 n. Chr. und von 693 bis 1413. Schon in der ersten Periode verloren die Menschen des Mittelmeerraums, wo sich damals die wichtigsten Kulturherde entwickelten, die Verbindung mit der allgemeinen geistigen Welt. Dies löste in den Seelen der Menschen eine wirkliche Krise aus: Nachdem der Mensch begonnen hatte, sich als abgesonderte Persönlichkeit zu erleben, geriet er in große Verwirrung, da er in seiner Seele das Chaos fand, was im Mythos von Ödipus sowie später in der biblischen Erzählung von Judas Iskarioth ergreifend zum Ausdruck kam. Und als sich das Mysterium von Golgatha vollzog, geschah Unerhörtes: Der kulturelle Mensch jener

Zeit ging achtlos daran vorbei. Äußerlich wurde das Christus-Ereignis zwar mit der Zeit angenommen, doch die Kultur, die sich dann nach Norden verschob, verlor ihre spirituellen Wurzeln. In dieser zweiten Periode sollte die Menschheit „zu dem Glauben bestimmt werden, dass alles menschliche Erkennen, alles menschliche Empfinden nur für das sinnenfällige Diesseits berechnet sei...“ (GA.181, 30.7.1918.) Als Folge dieser Einstellung senkte sich eine Art Verdunkelung des Verständnisses der Beziehung zwischen Seele und Geist über die europäische Menschheit.

In der dritten Periode der griechisch-lateinischen Kultur war ihr geistiges Schaffen auf den Nachweis ausgerichtet, dass man nicht darauf hoffen darf, die geistige Wirklichkeit mit den Ideen und Begriffen zu verstehen. Über diese vermag allein die Offenbarung etwas zu sagen. Auf dieser Überzeugung wuchs die Kraft der Kirche empor. Mit dem Erbe dieser Vorstellung lebt die Zivilisation bis zum heutigen Tage, wo mit der Entwicklung der Naturwissenschaften das Übersinnliche schlicht und einfach geleugnet wird. Und die Kirche hat nun jedes Erörtern des Übersinnlichen ja zur Ketzerei erklärt. Im oben zitierten Vortrag sagt Rudolf Steiner weiter: „Der moderne Marxist, der moderne Sozialdemokrat, welcher der rechte Sohn dieser Anschauung ist, die nichts anderes ist als die Konsequenz des Katholizismus aus den früheren Jahrhunderten, der sagt: ... Geisteswissenschaft ist höchstens Gesellschaftswissenschaft...“ (Ebenda.)

Die Krise der kulturellen Entwicklung weist auch eine übersinnliche metahistorische Seite auf. Auf jener Seite erfolgte im Verlauf der letzten zwei bis drei Jahrtausende eine intensive, substantielle, ätherisch-astralische Absonderung des Menschen von der Gruppen-Seelenhaftigkeit, was auf der äußeren Ebene des historischen Lebens im Grunde zur *Sozialisierung* der Erbsünde wurde. Und jene Kräfte, welche die Menschheit zur evolutionär bedingten Vertreibung aus dem Paradies geführt hatten, traten nun als Widersacher seines persönlichen Schicksals an den einzelnen Menschen heran. Um die Freiheit zu erringen, muss man sich nämlich unbedingt unter solchen Bedingungen entwickeln, was freilich mit großem Risiko verbunden ist. Rudolf Steiner sagt übrigens, das Leben sei „ein gefährlicher Prozess“.

Mit dem Beginn der altgriechischen Kultur nahm besonders die Einwirkung luziferischer Wesen auf den Menschen im eben erwähnten Sinne stark zu. Indem sie den Menschen vom geistigen Kosmos loslösen und ihn dazu verleiten, sich egoistisch in sich selbst zu verschließen, versuchen sie ihn gleichzeitig daran zu hindern, in engere Verbindung mit dem sinnlich wahrnehmbaren Kosmos zu treten. Es waren sie, die die Entwicklung der Naturkunde hemmten und hinter jenen standen, die Galilei und Giordano Bruno verurteilten. Bei den alten Griechen hofften sie, all deren seelische Kräfte in ihren Griff zu bekommen, ihre Seelen zu verfeinern, sie der Möglichkeit zur Entwicklung eines individuellen „ich“ zu berauben. Sie waren, so Rudolf Steiner, bestrebt, „das ganze Wesen des Griechen“ mit „distillierten Imaginationen“ zu erfüllen, „so dass der Grieche gewissermaßen ganz aufgegangen wäre in einer Seelenwelt, in einem alltäglichen Denken, Fühlen, Wollen, das ganz bestan-

den hätte in feinen, eben bis zur Phantasieanschauung verfeinerten Imaginationen.“ (GA.171, 17.9.1916.) Auf ähnliche Phänomene stießen – wie in der Apostelgeschichte des Neuen Testaments beschrieben – auch die Apostel Christi, die energisch ihre Stimme dagegen erhoben.

Wären jene Absichten der luziferischen Geister von Erfolg gekrönt gewesen, so wäre es ihnen geglückt, die Menschen weg von der Erde in ihr Reich zu locken, wo sie ohne irdische Schwere, in übersinnlicher Leichtigkeit ein Leben der Phantasie gelebt hätten, doch keinesfalls jener, zu der bewusste sittliche Intuitionen und ein vom Ich gelenktes Imaginieren führen. Dann wäre die Erde samt aller auf ihr bestehenden Kultur einem völligen Niedergang anheimgefallen. Dies verhinderte der Umstand, „dass sich in den sich vergöttlichenden Wahnsinn der griechischen Dichter – um dies Platonische Wort zu gebrauchen – hineinmischte die geniale Größe der griechischen Philosophie... sie (die Philosophen) haben das Griechentum gerettet vor der vollständigen Vergeistigung im Phantasieleben. ... Sie sind diejenige Macht, welche die stärksten Kräfte geliefert hat zur Erhaltung des Griechentums innerhalb der Erdenevolution.“ (Ebenda.)¹⁷⁰⁾ Die Hauptrolle spielten dabei Sokrates, Plato und Aristoteles.

Das Auftreten der luziferischen Geister wird gesetzmäßig von einem wachsenden Druck seitens ihrer Antipoden – der ahrimanischen Geister – begleitet. Diese haben bei ihren Angriffen das römische Kaiserreich als Instrument gebraucht. Sie strebten danach, gewissermaßen ein Erstarren des geistigen Lebens hervorzurufen und blinde Unterwürfigkeit gegenüber Rom heranzuzüchten. Sie halfen Rom dabei, jegliche menschliche Tätigkeit unter seine Kontrolle zu bekommen. In bestimmten Sinne war dies – so charakterisiert Rudolf Steiner den römischen Imperialismus – „von Europa ausgehend eine große, eine weitverbreitete Staatsmaschine, die zu gleicher Zeit alles religiöse und alles künstlerische Leben [aufnehmen] und sie sich [unterwerfen sollte]. Ein große Staatsmaschine... [in der] beabsichtigt war... alle Individualität ersterben zu lassen, so dass ein jeglicher Mensch, ein jegliches Volk nur ein Glied in diesem großen Staatsmechanismus gewesen wäre.“ (Ebenda.)*)

Diesen ahrimanischen Kräften, sagt Rudolf Steiner weiter, standen römische Ideale entgegen: Juristische, politische, soldatische. Das Aufeinanderprallen beider Seiten erfüllte die römische Geschichte mit grausamem Egoismus und ungeheurer Emotionalität. Als Ergebnis schlugen das Chaos und der Kampf der Egoisten (das luziferische Element) den Ansturm der ahrimanischen Kräfte zurück. Als während der Epoche des Papsttums ihre neue Attacke erfolgte, wurde diese durch die Invasion aus dem Norden neutralisiert. So wurde das menschliche Ich zur Zeit der Herrschaft der römischen Kultur gerettet. Doch später, im Mittelalter und bis zu unseren Tagen, hat der Kampf gegen das Ich in Kultur und Zivilisation, doch auch hinter deren Kulissen, seinen Fortgang genommen; heute ist er sogar noch heftiger und

*) Heute leben die Absichten des alten Rom im Panamerikanismus – diesem komplizierten, sowohl in ethnischer als auch in politischer, religiöser und okkultur Hinsicht heterogenen Phänomen – wieder auf.

raffinierter geworden. Gerade aus diesem Grund, mit dem Ziel der Rettung des menschlichen Ich *in diesem neuen Kampf*, erschien auch die Anthroposophie auf der Welt.

* * *

In unserer Zeit ruft die These, wonach die Krise der Erkenntnistheorie eine Krise der Zivilisation nach sich ziehe, sowohl bei materialistisch denkenden als auch bei religiös fühlenden Menschen Protest hervor. Weder die einen noch die anderen sind imstande, in den Ideen die wahren Grundlagen des Seins zu sehen. Der Grund für ihre Unfähigkeit ist ein und derselbe und bereits zur Epoche des Hellenismus entstanden. Seine Folgen aber sind in der Neuzeit solcher Art: Entweder werden die Menschen ein bewusstes, geisteswissenschaftliches Verhältnis zu der Vertikale des Geistes finden, zum Monismus des Ideal-Realismus, und dadurch sämtliche Faktoren der Zivilisation und Kultur erneuern, oder aber dies wird ein Kampf der Egoisten tun, ein Chaos von Weltkriegen und Revolutionen. Als Alternative zur Geisteswissenschaft, der Annahme der „Philosophie der Freiheit“, tritt mit kolossaler Stärke das in der neuen Epoche wiedererstehende alte Imperium Romanum auf, die alten Tendenzen und Widersprüche der Entwicklung, in die fünfte, europäische Kulturepoche versetzt. Sie haben sich erheblich metamorphosiert, doch man muss sie, angefangen bei ihren Quellen, unbedingt erkennen.

In der „Philosophie der Freiheit“ verschmelzen die, so wird man mit Fug und Recht sagen dürfen, hauptsächlich Weltanschauungen der Menschheit, Realismus und Idealismus, dank der Tatsache zu einer Einheit, dass das Selbstbewusstsein des Menschen sich vom Durchdenken zum Wahrnehmen der Ideen bewegt. Plato und Aristoteles – die Begründer dieser Weltanschauungen – sind aber den Weg vom Anschauen, ja der Imagination, zum Gedanken gegangen; sie wollten Selbstbewusstsein in den Gedanken haben. In der Neuzeit hat die Unfähigkeit, sich dem Anschauen – und damit dem Erleben – der Ideen zuzuwenden, die Philosophie zur Phantastik, zum Solipsismus geführt, an dem selbst der Idealismus Fichtes leidet. Auf den Wegen des Anschauens und des Gedanken-Monismus beginnt die Metamorphose des bewussten Menschen zum freien.

Plato ging davon aus, dass die Welt der Ideen jenseits der Wahrnehmungsobjekte weilt, *über* den Dingen schwebt. Aristoteles hingegen vertrat die Ansicht, das Ideelle wirke *in* den Dingen, im Menschen als Entelechie – als ihr eigentliches Prinzip. Rudolf Steiner charakterisiert die beiden Philosophen in diesem Zusammenhang wie folgt: Plato strebte danach, den „Inhalt des menschlichen Geistes aus dem Menschen“ herauszureißen „und als eine Welt für sich“ vorzustellen, „als höhere, wahre, jenseitige Welt...“. Aristoteles hingegen hielt für den Widerspruch, „die im Menschengeniste von den Dingen entstehenden Ideen in eine übersinnliche, jenseitige Welt zu versetzen“. (GA.30, S. 109, 111.) Somit war Platos Ansichten ein gewisses Maß an Transzendentalismus eigen. Die Weltanschauung der „Philosophie

der Freiheit“ vereinigt den Ausgangspunkt der Philosophie Platos – die Anschaubarkeit der Ideen – mit dem Immanentismus der aristotelischen Philosophie zu einer lebendigen Synthese.

In der griechisch-lateinischen Epoche zweifelten die Menschen daran, ob man das, was der geistigen Welt entspringt, d.h. die Ideen, überhaupt auf die physische anzuwenden *wagen* darf. Aristoteles hat es *gewagt* und ist zum Begründer der Logik geworden. Doch in der Logik kam das Leben der Begriffe zum Stillstand. Und obwohl Aristoteles selbst die Form noch von der Materie unterschieden hatte, entartete der Aristotelismus im Mittelalter zum Nominalismus.

Plato begeisterte sich für die Welt der ewigen Ideen und wandte sich von der Wahrnehmung ab, da diese nicht imstande sei, das Wesen der Dinge zu enthüllen. Und in der Neuzeit, bei Kant, bemerkt Rudolf Steiner, hat die einseitige Sicht Platos zur Lähmung der Erkenntnis geführt. „Plato hält sich an die Ideenwelt, weil er glaubt, dass das wahre Wesen der Welt ewig, unzerstörbar, unwandelbar sein muss, und er diese Eigenschaften *nur den Ideen* zusprechen kann. Kant ist zufrieden, wenn er nur *diese Eigenschaften* (Hervorhebung d.Verf.) von den Ideen behaupten kann. Sie brauchen dann gar nicht mehr das Wesen der Welt auszusprechen.“ (GA.6, S. 43.)

Die Folgen des Kantschen Agnostizismus und Dualismus für das praktische Leben der Menschheit in den letzten beiden Jahrhunderten sind schlicht und einfach unermesslich. Gerade aus diesem Grunde wurde der Idealismus der Kantschen Philosophie zum hauptsächlichen Opponenten der Erkenntnistheorie Rudolfs Steiners und die Überwindung des Dualismus die hauptsächliche Voraussetzung für die Aneignung der Idee der Freiheit. In Goethe fand Steiner darum eine Stütze, weil in dessen Weltanschauung gewissermaßen der gereinigte Aristotelismus der Griechen auflebte. Wie Aristoteles schätzte Goethe die Welt der Wahrnehmungen nicht um ihrer selbst willen, sondern als Bedingung des Aufstiegs zum Geist. Denn außerhalb des Menschen existiert keine der Idee beraubte sinnliche Welt.

5. Der Erzengel Michael und die „Zahl des Tieres“

In der Epoche Platos, Aristoteles', Alexanders des Großen war die Klugheit der Menschen durch die Wahrnehmung geistiger Offenbarung bedingt. In ihrer großen Mehrheit fühlten die Menschen damals nicht, dass sie selbst Ideen bildeten; sie erlebten diese in einem von oben kommenden, halbträumerischen Bewusstseinszustand. Die Eingeweihten aber, die Hierophanten der Mysterien, wussten, dass die Gedanken in den Höhen der Erzengel Michael verwaltet. Natürlich war Michael den Griechen unter einem anderen Namen bekannt, doch wussten sie genau, dass er auf der Sonne lebt, von dort aus die kosmische Pan-Intelligenz verwaltet und sie mit den Sonnenstrahlen zur Erde sendet. Doch eine Gabe wartete auf den Menschen – der individuelle Erwerb der Intelligenz. Vorbereitet wurde diese durch Aristoteles. Seine Lehre bewirkte, zum Besitz der einzelnen Seele geworden, eine Trennung des

irdischen Wirkens der Intelligenz von ihrer kosmischen Einheit. So wurde der Grundstein zu dem gelegt, von dem später Goethe sprechen sollte: der gedanklich-wahrnehmungshaften Beziehung zum irdischen Objekt. Mit seiner Logik schuf Aristoteles für die kosmische Intelligenz eine Art von gedanklichem Gerüst, Gerippe – und bewerkstelligte dadurch vom Standpunkt des einseitigen Spiritualisten aus etwas Schreckliches, was später tatsächlich zum Aufkommen des Materialismus führen sollte. Doch ist dies nur die äußerste, lediglich in der Geschichte der Philosophie herausgebildete und dabei erst noch einseitige Hülle des Aristotelismus.

Das Wichtigste an der eigentlichen Lehre des Aristoteles ist, wie Rudolf Steiner erklärt, dass er sich, indem er den Grundstein zum individuellen Erleben der Intelligenz legte, deren Beziehung zur Pan-Intelligenz Michaels bewusst war. Dies war und bleibt das Wesentlichste am Aristotelismus. Was die Anwendbarkeit der Anschauungen des Aristoteles in der heutigen Kulturepoche betrifft, so wäre es ein Fehler, die in der Tat gigantischen welthistorischen, ja evolutionären Veränderungen nicht in Betracht zu ziehen, welche die Menschheit in den letzten zweieinhalbtausend Jahren erfahren hat.

Rudolf Steiner wirft in diesem Zusammenhang die Frage auf: „Wenn man... Aristoteles oder Alexander gefragt hätte, wie sie über Unsterblichkeit denken, wie würden sie geantwortet haben?“ Wenn man die Terminologie außer Acht lässt, hätten ihre Antwort wie folgt gelautet: „Unsere Seele wird aufgenommen (nach dem Tode; d.Verf.) von Michael, und wir leben fort in der Gemeinschaft des Michael. – Oder sie würden es kosmologisch ausgedrückt haben: ... Die Seele des Menschen ist intelligent auf Erden, aber diese Intelligenz ist ein Tropfen aus der Fülle dessen, was Michael ergießt wie einen intelligenten Regen, der die Menschen überströmt. Und dieser Regen geht von der Sonne aus, die Sonne nimmt in ihr eigenes Wesen wiederum zurück des Menschen Seele... Sie strahlt aus der Sonne auf die Erde nieder. Michael-Herrschaft hätte man auf der Sonne gesucht. So würde man kosmologisch geantwortet haben.“ (GA.237, 8.8.1924.)

Den Geist des michaelischen Aristotelismus trug Alexander bei seinem Feldzug nach Osten. Durch das Griechentum, seine Kultur, die zum Kosmopolitismus neigte (und die Pan-Intelligenz ist naturgemäß kosmopolitisch), schuf der Erzengel Michael selbst die Voraussetzung für die Bildung der irdisch-menschlichen Intelligenz. Nach Osten aber zog Alexander aus dem Grund, dass mit dem Werden der individuellen Intelligenz des menschlichen Ich der Westen die Aufgabe erhalten hatte, *zum führenden Zentrum der allmenschlichen Kultur zu werden*. Fortan musste der Grundsatz „Aus dem Osten kommt das Licht“ immer stärker dem Prinzip „Aus dem Westen kommt das Licht“ weichen. Mit seinem Zug nach Osten gab Alexander der Welt im Grunde zu verstehen, dass sich die Zeiten radikal geändert hatten. Und fast zweieinhalbtausend Jahre später spricht Goethe in seinem „Märchen“ von demselben.

Das kultur-historische Schicksal des von Aristoteles und Alexander Vollbrachten war kompliziert und widersprüchlich, denn, wie Rudolf Steiner sagt, wenn der

Mensch gewisse Kräfte zu erwerben beginnt, die zuvor den Göttern vorbehalten waren, erhält auch der „Fürst dieser Welt“ die Möglichkeit, den im Gang befindlichen Prozess in seinem Sinne zu lenken.

Da Ahriman der Geist der Materie ist, hat er sich bereits im Altertum auf gewisse Weise mit dem vereinigt, was als göttliche Weisheit die Welt der Naturreiche schuf. Jene Weisheit war der Göttliche Wille, von dem Willen durchdrungene kosmische Intelligenz. Doch da in jenen Epochen alles von oben bestimmt wurde, musste sich Ahriman mit der Rolle des Konsolidators der Materie begnügen. Wenn aber der Mensch mit seinem – anfangs noch schwachen – Ich beginnt, Intelligenz zu erwerben, hegt Ahriman die Absicht, einen solchen Menschen als Instrument im Kampf mit den Hierarchien zu verwenden.

Jener Drache, der den Menschen zur Johannizeit in Schwefelwolken einhüllt, sitzt im Menschen selbst und knechtet die Elementarwesen, die der Mensch beim Prozess der Wahrnehmung der Natur in sich „einatmet“. Auf dem Weg über den Menschen befreien sie sich, wenn er individuell und spirituell denkt; denkt er aber materialistisch-naturwissenschaftlich, so treibt er sie in die unternatürliche Sphäre, wo Ahriman seine Antithese zum kommenden Äon vorbereitet.

Die Natur selbst, als Widerspiegelung der göttlichen Geistigkeit, ist sündenlos, doch dient sie dem Menschen, der sich die Sünde des Egoismus und der Absonderung von der göttlichen Harmonie der Welt zuschulden kommen ließ. Durch die Schuld des Menschen wird eine unermessliche Zahl von Elementargeistern dem ahrimanischen Drachen übergeben, der „Hunger“ und „Durst“ nach ihnen hat; „er möchte überall herumschleichen, er möchte alle Pflanzen und Mineralien abschlecken, um in sich die Elementarwesen der Natur aufsaugen zu können. ... In der außermenschlichen Natur kann er das nicht...“, weil ihre Gruppen-„Iche“ in der geistigen Welt verbleiben. „Er kann es nur in der innermenschlichen Natur... weil dort für ihn eine Möglichkeit des Daseins ist“ (GA.223, 28.9.1923.), da sie ihr Ich in der sinnlichen Welt entwickelt. Wenn dies so weiter geht, warnt Rudolf Steiner, ist die Erde zum Untergang verurteilt.

Durch das Wirken Ahrimans wird der Mensch ungewöhnlich klug und zum Atheisten; in ihm keimen Kleinmut und Feigheit. Die Menschen erleben das Wirken des Drachen in sich als seelische Bürde, als Depression, und wenn es die physische Organisation des Menschen angreift, ruft es in ihm Krankheiten hervor – ansteckende beispielsweise, doch auch viele andere, die mit der Hemmung der Lebensprozesse, der Verknöcherung zusammenhängen.

Je mehr im Sein der Natur das Wirken der Gesetze von Maß, Zahl und Gewicht heranreifte, desto mehr riss Ahriman die Intelligenz an sich. Doch vermochte er es nicht, diese Intelligenz in sich zu *verinnerlichen*. Als die Menschen begannen, in ihrem „ich“ sowie in Ahrimans Herrschaftsbereich (in der sinnlichen Wirklichkeit) die Logik zu entwickeln, eröffneten sich für Ahriman ganz andere Perspektiven. Die Logik wirkt gewissermaßen für sich selbst; mit der Seele des Menschen, der Liebe, dem Mitleid etc. hat sie nichts zu schaffen. Sie ist in dem Maße richtig, in

dem die Gesetze der materiellen Natur richtig sind. Doch wird die Logik im denkenden Bewusstsein zum Besitz des individuellen Geistes, so wird sie zur „Willkür eines Wesens statt Ausdruck des Kosmos“ (GA.26, S. 116.) Aus diesem Grund schließt die Logik des *anschauenden* Denkens, um die Anwesenheit Ahrimans im Denken zu überwinden, in sich das Element der Liebe zum Objekt der Erkenntnis ein, metamorphosiert den Apparat des Denkens in ein Organ der ideellen Wahrnehmung. Eine solche Logik bringt den Denkenden zu Einheit mit der Welt; dank ihr tritt zutage, dass die Intelligenz Michaels das Herz, die Seele, ebenso gut ergreifen kann wie den Kopf, den Geist. Deshalb fordert Michael vom Menschen, nicht das zu tun, was Ahriman tut, „nichts von subjektiver Willkür, von Wunsch oder Begehren in diesen Inhalt (der Intelligenz; d.Verf.) hineinzubringen“. „Michael geht mit allem Ernste seines Wesens, seiner Haltung, seines Handelns in Liebe durch die Welt. Wer sich an ihn hält, der pfleget *im Verhältnis zur Außenwelt die Liebe*. Und Liebe muss im Verhältnis zur Außenwelt sich zunächst entfalten, sonst wird sie Selbstliebe. Ist dann diese Liebe in der Michael-Gesinnung da, dann wird *Liebe zum anderen* auch zurückstrahlen können ins eigene Selbst. Dieses wird lieben können, ohne sich selbst zu lieben. Und auf den Wegen solcher Liebe ist Christus durch die Menschenseele zu finden.“ (Ebenda, S. 118.)

Michael bringt beim Dienst am Wort sein Wirken in Beziehung zum Rhythmus, in Übereinklang mit den kosmischen, historischen und menschlichen (ätherischen) Rhythmen. Doch deshalb strebt Ahriman, der Michael die Intelligenz streitig macht, ebenfalls danach, seine Handlungen in Übereinstimmung mit den Weltrhythmen zu bringen. Rudolf Steiner erklärt, wie er dies tut. Wir müssen die Tatsache berücksichtigen, dass Jesus Christus 333 Jahre vor der Mitte der griechisch-lateinischen Kulturepoche geboren wurde. Diese ist ihrerseits die vierte oder mittlere in der ganzen fünften Wurzelrasse. In ihre Mitte wird die Welt-Symmetrieachse *projiziert* – die absolute Mitte des ganzen Evolutionszyklus, die auf die vierte Unterrasse der atlantischen (vierten) Wurzelrasse fällt. Sie wird auf das menschliche Bewusstsein projiziert, mit dessen Erwerb der Mensch das Kreuz der Weltenevolution auf sich nimmt. Somit werden in der Zahl 333 vollkommen universale, makrokosmische und menschliche Prinzipien der Entwicklung vereinigt, und deshalb ist diese Zahl jene der Göttlichen Trinität. Doch durch die *Verdoppelung* der Zahl 333 wirkt der hauptsächlich Widersacher Christi, der in der Esoterik „Sonnendämon“ genannt wird – der zurückgebliebene Geist der Persönlichkeit. Man nennt ihn auch Sorat; er ist das apokalyptische „Tier aus dem Abgrund“, dessen Zahl 666 ist. *) Seine Natur ist vorwiegend ahrimanisch, doch führt er das einander üblicherweise polar entgegengesetzten Wirken Luzifers und Ahrimans zur Einheit. Da er wusste, dass der Übergang von der abstrakten Logik zum anschauenden Denken dann möglich ist, wenn der Mensch, gestützt auf die stabile Verstandesseele, die Bewusstseinsseele

*) Näheres über den Ursprung und die Bedeutung dieser Zahl kann man in GA.96 (27.4.1907), GA.104 (29.6.1908), GA.182 (16.10.1918) und GA.205 (17.7.1921) finden.

entwickelt, bemühte er sich bereits im Jahre 666 n. Chr., verfrüht die Entwicklung der Bewusstseinsseele beim Menschen vorwegzunehmen; verfrüht darum, weil damals die Epoche der Verstandesseele herrschte und alle objektiven Entwicklungsgesetze auf eine allmähliche, harmonische Entwicklung der Verstandesseele sowie des niedrigeren „ich“ orientiert waren, das auf dem Gedanken-, Gefühls- und Willenleben beruht.

Wie Rudolf Steiner berichtet, versuchte Sorat damals, die menschliche Zivilisation in seinen Griff zu bekommen. Nach seinem Plan sollte bei den Menschen die Verstandesseele auf besondere Weise zu ihrer höchsten Entwicklung gebracht werden, und dann sollten „durch dieses Wesen, den Sorat, das Tier... das schon voll ausgebildet hatte die Bewusstseinsseele...“ dem Menschen die seelisch-geistigen Er rungenschaften gegeben werden, „die der Mensch damals nicht hatte vermöge seiner Verstandes- oder Gemütsseele, sondern die er erst bekommen kann mit der Bewusstseinsseele, die also dem Menschen erst eignen können im späteren Zeitalter (d.h. in der fünften Kulturepoche; d.Verf.)“. (GA.184, 11.10.1918.)

Da der Mensch im siebten Jahrhundert in all seinen drei Hüllen noch keine Voraussetzungen für die Entwicklung der Bewusstseinsseele besaß, hätte diese in ihm lediglich illusorischen Charakter aufweisen und sein reales, individuelles Werden nicht berühren können. Hätte der Mensch auf diese Weise seiner Zukunft vorgegriffen, so wäre er nicht in der Lage gewesen, seine Bewusstseinsseele zur gegebenen Zeit, wenn die Epoche dafür reif gewesen wäre, zu erwerben; er wäre hoffnungslos hinter der Evolution der Welt zurückgeblieben und hätte sich den Weg in die kommenden Äonen verbaut. Was Sorat schaffen wollte, war ein Typus, eine Rasse von Menschen, die nichts Geistiges mehr interessiert hätte; ihre Intellektualität hätten sie bloß noch materialistisch ausgelebt, „informativ“, wie man heutzutage zu sagen pflegt. Wäre es Sorat gelungen, die Weisheit der Bewusstseinsseele in die Verstandesseele zu gießen, so hätte er die kosmische Intelligenz Michaels für immer mit der Erde und der Materie verbunden.

Mit großer Kraft trat dieses Vorhaben im 20. Jahrhundert zutage, doch bereits anno 869 waren ihm auf dem ökumenischen Konzil zu Konstantinopel bedeutende Erfolge beschieden, als die Vorstellung von der Trichotomie des Menschenwesens zerstört wurde. Man darf sagen, dass die unvermeidliche Folge dieses Konzils das Aufkommen der materialistischen Dialektik im 19. Jahrhundert war.

Das Jahr 666 stellte seinem Wesen nach das negative Gegenstück zum Jahre 333 dar. Dieses Jahr 333, sagt Rudolf Steiner, „stellt ja denjenigen Zeitpunkt dar, in dem das Ich hereinschlug in die Verstandes- oder Gemütsseele des Menschen, wie sie sich ausgebildet hat zwischen dem Jahr 747 vor Christi Geburt und dem Beginn des Zeitalters der Bewusstseinsseele im 15. Jahrhundert. Dieses Jahr 333 steht da mitten drin.“ (GA.346, 11.9.1924.) Dieses „Hereinschlagen“ des Ich in die Seele des Menschen erschütterte diese aufs tiefste. Damals begann sich die ganze frühere Beziehung der Menschen (im zivilisierten Teil der Welt wohlverstanden) zum Göttlichen jäh zu ändern: sie wurde *schwankend* und *umstritten*. Besonders eindrücklich trat

dies im Streit zwischen Athanasius und Arius zutage. Arius, erklärt Rudolf Steiner im erwähnten Vortrag, wollte eine Antwort auf die Frage finden: Muss man Christus tatsächlich als göttliches Wesen betrachten? Seine Antwort fiel verneinend aus. Diese Position, die einen Abgrund zwischen Gott und Mensch öffnete, nimmt bis zum heutigen Tage die Mehrheit der Menschen ein. Athanasius hingegen sah in Christus ein unmittelbar göttliches Wesen, „den wirklichen göttlichen Sonnengeist... dem Vatergott gleichen Gott...“ (Ebenda.) Doch zur Zeit des Konzils von Konstantinopel war auch diese Anschauung des Athanasius verblasst, hatte ihre Schärfe verloren und in der Gegenwart wird sie einseitig begriffen, da die Anerkennung des kosmischen Charakters Christi zur Häresie erklärt wird.

Andererseits sehen wir, wie 333 Jahre vor dem Streit zwischen Athanasius und Arius, das alte Rom, das schon zu Zeiten des Kaisers Augustus (in der Epoche des Mysteriums von Golgatha) versucht hatte, den Menschen an der Entwicklung der Verstandesseele zu hindern, ihn nun mit Hilfe von das Selbstbewusstsein verdunkelnden Kulte auf der Stufe der Empfindungseele stehen lassen wollte, die der altägyptischen Kulturepoche entsprach.

Als Rom im 4. Jahrhundert offiziell das Christentum übernahm, flüchtete dieses innerlich weg von ihm, nach Osten, nach Byzanz, und jene Form des Christentums, die in Rom geblieben war, verkam, wurde zum Werkzeug des Staates, verschmolz mit den alten Herrschaftsansprüchen des römischen Reiches ^{*)}, das auf dem Prinzip des Cäsarismus-Papismus fußte.

Das des Christus-Impulses verlustig gegangene Rom bereitete denn auch alles vor, was auf schattenhafte Weise bis zum Jahre 666 heranwuchs. In dieser von den wahren Zielen der Entwicklung des Menschen abweichenden Strömung gewann die Hinwendung zu Gott-Vater die Oberhand, und folglich zum Natur-Menschen, zum Tiermenschen (mit dem sich dann der Darwinismus auseinandersetzen sollte), welcher auch zum Superintellektualismus fähig ist.

So entstand die kolossale Gefahr, dass das Ich, die Gabe der Geister der Form, das sich mit der Verstandesseele vereinigte, nicht von Christus durchdrungen sein würde. Diese Gefahr schlich sich in den Strom der kulturhistorischen Entwicklung ein. In Persien wurde damals die geschichtlich wenig bekannte, doch für die Meta-Geschichte unermesslich wichtige Akademie von Gondishapur gegründet. Aktiv an ihrer Gründung beteiligt war eine Gruppe von Menschen, welche die Rolle von Vollstreckern der Absichten asurischer Wesen spielten. Einer von ihnen war Kaiser Justinian (527-565). Dieser war ein Feind all dessen, was der höheren Weisheit des Hellenismus entsprang. Im Jahre 529 ließ er die Athener Philosophieschule schließen, und die hohe platonisch-aristotelische Weisheit wanderte nach Persien ab. Noch vor Justinian hatte Kaiser Zeno Isauricus 489 die Philosophieschule von Ephesus schließen lassen. Auf die griechischen Philosophen wurde eine regelrechte Treibjagd veranstaltet.

^{*)} Ein in vieler Hinsicht ähnliches Geschick ereilte das Christentum dann auch in Byzanz.

Als Ergebnis all dessen, erzählt Rudolf Steiner weiter, fanden sich in der persischen Gondishapur-Akademie Vertreter der höchsten griechischen Gelehrtenschaft zusammen, die nicht die geringste Vorstellung vom Mysterium von Golgatha hatten. Wäre den Zielsetzungen dieser Akademie Erfolg beschieden gewesen, „dann wären im 7. Jahrhundert da und dort überall hochgelehrte... in außerordentlichen Maße geniale Menschen entstanden...“ Daraus wäre eine Weisheit erwachsen, „gegen welche alles das, was wir heute in der äußeren Welt wissen, eine ganze Kleinigkeit wäre“. (GA.182, 16.10.1918.) Dem Menschen wäre in diesem Falle eine Natur aufoktroiert worden, die es ihm verunmöglicht hätte, den Weg zum Geist selbst, zum Lebensgeist und zum Geistesmenschen zu finden. Man hätte die Zeitrechnung dann sogar mit dem Jahre 666 beginnen lassen. *)

Glücklicherweise wurde der Impuls von Gondishapur äußerlich in bedeutendem Maße durch das Auftreten Mohammeds und des Islams neutralisiert. Doch „zurückgeblieben ist der Menschheit schon etwas von dem, was damals hätte geschehen sollen und was nur abgestumpft worden ist (durch den Islam)... Geschehen ist schon etwas mit der Menschheit. ... dass dazumal die Menschheit, auf welche der Impuls von Gondishapur gewirkt hat, dieser neupersische Impuls, der zur Unzeit den Zarathustra-Impuls wieder brachte..., einen innerlichen Knacks bis in die Leiblichkeit hinein bekommen hat. ... Jene Krankheit ist der Menschheit eingepflegt worden, die, wenn sie sich auslebt, zur Leugnung des Vätergottes führt“, (Ebenda), d.h. zum reinblütigen Atheismus. Unter der Einwirkung dieser Krankheit senkte das in Konstantinopel durchgeführte achte Weltkonzil den Schleier der Finsternis über die *Erkenntnis* des Mysteriums von Golgatha, und dies wirkt bis zum heutigen Tage in allen christlichen Konfessionen nach.

6. Arabismus – Platonismus – Aristotelismus

Im komplizierten Hin und Her des kulturhistorischen Prozesses darf man trotz all seiner Tragik freilich nicht nur ein Spiel der Einseitigkeiten sehen. Der Menschheit war beschieden, sich in die Materie zu vertiefen, die Epoche des Materialismus zu durchschreiten. Die Frage nach der Freiheit kann erst ab jenem Augenblick gestellt werden, wenn der Mensch zur klaren Bewusstwerdung des „Nichts“ seines in Begriffen denkenden Geistes gelangt. Ohne Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse ist die Wirklichkeit der Freiheit nichts weiter als eine Illusion. Die Freiheit ist unvermeidlich mit einem Entwicklungsrisiko verknüpft. Das Zurückbleiben ist ei-

*) Mit kolossaler Wucht wurde jene Attacke 1917 in Russland wiederholt. Da damals auf der Welt ganz andere Verhältnisse herrschten, wies sie auch eine andere äußerliche Form auf. Es geht hier aber nicht so sehr um die Form wie um den Kern der Sache. Für den Esoteriker beispielsweise hat es eine tiefe Bedeutung, dass die Quersumme von 1917 18 ist, also dreimal sechs. Bei solcher Zahlenarithmetik treten Weltenrhythmen zutage, mit denen auch die Kräfte der Finsternis rechnen. – Als neuste Erscheinung der Bestrebungen von Gondishapur sind die heftig vorgetragenen Ansprüche auf die Weltherrschaft einzustufen.

nes der wesentlichsten Prinzipien der Entwicklung in unserem Evolutionszyklus. Das Gute bleibt hier oft nicht auf seinem Platz und wandelt sich darum zum Bösen. Jene Wesen, welche die Aufgaben der Entwicklung lösen, ja ihr sogar vorausgreifen, nehmen die Arbeit auf sich, deren Fehler zu korrigieren, wobei sie die Antriebe zu den Taten in der Welt der sittlichen Intuitionen finden, in der Welt des absoluten Guten.

Bereits im 8. Jahrhundert v. Chr., d.h. mit dem Beginn der griechisch-lateinischen Kulturepoche, wurde es – so Rudolf Steiner – notwendig, in die Entwicklung hinderliche Kräfte einzuführen, welche dem Menschen das Bewusstsein seiner Beziehung zu Gott verdunkelten. Die alte Beziehung wurzelte im Gruppenbewusstsein der Menschen, und das Mysterium von Golgatha kann man einzig und allein mit dem individuellen Geist erleben.

An der welthistorischen Entwicklung nimmt das gesamte Weltall teil. Darum schlug die Notwendigkeit, das halbhellseherische, nicht-individuelle menschliche Erleben der Beziehung mit der göttlichen Welt zu verdunkeln, in das grauenvolle Mysterium des Sorat um, in dem die Macht Luzifers und jene Ahrimans sich vereinen und dadurch wachsen. Doch der das denkende Bewusstsein entwickelnde Mensch war der Willkür des Schicksals nicht schutzlos preisgegeben. Hinter ihm stieg Gott Selbst auf Erden nieder, ergoss sich die kosmische Pan-Intelligenz auf die Erde. Dem Mysterium des Sorat trat das ungleich stärkere Mysterium Christi entgegen, und vom Mysterium Christi erstreckte sich zum Menschen noch das Mysterium des Erzengels Michael. Michael führt im Menschen den Kampf gegen sämtliche drei Widersacher – gegen den Drachen, und dem Menschen gebührt es, in diesem Kampf auf Michaels Seite zu stehen. Er kann dies tun, indem er die Pan-Intelligenz in sich *individuell, doch im michaelischen Sinne erlebt*, d.h. so, wie es in unserem Buch fortlaufend geschildert worden ist.

Rudolf Steiner sagt, dass „Ahriman ... im heutigen Zeitalter auf die Menschen nur dann einen starken Einfluss (hat), wenn in irgendeiner Weise eine Bewusstseinsablenkung vorhanden ist“. (GA.237, 3.8.1924.) Dasselbe lässt sich auch von den beiden anderen Formen des Bösen sagen. Die Widersacher müssen kraft entwicklungsbedingter Notwendigkeit eine gewisse Zeit lang zu Trägern der Kultur werden. Dies ist eine traurige Wahrheit, doch, so unterstreicht Rudolf Steiner, ist es wichtig, sie zu kennen, um dieser eisernen Notwendigkeit nicht blind wie im Schlaf zu folgen, wenn man in Laboratorien, Banken, Fabriken und natürlich auch Universitäten arbeitet, sondern sie als Mittel zur Erringung der Freiheit zu benutzen.

In diesem Zusammenhang ist ein tiefes Verständnis der neuen Erscheinung Jahves in der Gestalt der Religion des Halbmonds erforderlich, welche vorchristliche Impulse in die späteren, christlichen Zeiten eingebracht hat. In der Religion Mohammeds, die von den Arabern über Afrika nach Spanien gebracht wurde, lebt auf gewisse Weise das wieder auf, was man im einheitlichen Gott Mose sehen konnte. Der Islam hat die gnostische Weisheit von Gondishapur neutralisiert, war jedoch selbst „ein Zusammenschluss... eine Synthese alles dessen, was die ägyptisch-

chaldäischen Priesterweisen gelehrt haben... mit dem, was die althebräische Jahve-Religion lehrte...“ (GA.124, 13.3.1911.) Dabei warf er alles zur hellseherischen Beobachtung Neigende über Bord, und übrig blieb nur noch das Verstandesmäßige, Intellektualisierte.

Dieser nach Europa eingedrungene Mondkult brachte mit sich alles, was dann als Naturwissenschaft, materialistische Medizin auftrat. Und „nur aus dem Zusammenfluss der Christus-Religion und der Mohamet-Religion konnte in der Zeit, in welcher wir einen wichtigen Einschnitt zu verzeichnen haben, das entstehen, was eigentlich unsere neuzeitliche Kultur ist.“ (Ebenda.) Das Sonnensymbol verschmolz mit dem Mondsymbold. Ihr Verschmelzen war natürlich durch eine weltgeschichtliche Notwendigkeit bedingt – durch die Eigenart des Werdens der menschlichen Freiheit, doch nur während einer Etappe. Im übrigen aber bleibt das Christentum in dem sich vom Gruppenhaften befreienden Seelenleben der Menschen die führende Kraft. Dies äußerte sich z.B. in dem Charakter, den die letzte, „einholende“ Welle der griechischen Kultur annahm, welche zu Beginn der neuen, europäischen Epoche der Bewusstseinsseele die kulturelle Wiedergeburt (Renaissance) hervorbrachte. Doch noch entscheidender äußerte sich der Charakter der christlichen Epoche im Goetheanismus. Wir dürfen, so Rudolf Steiner, „als den letzten großen Geist, der die Fülle der Wissenschaft, die Fülle des Christentums und die Fülle der Renaissancekultur in seiner Seele vereinigte, Goethe bezeichnen... Goethe uns in seiner Seele darstellen würde den schönen Zusammenschluss der Renaissancekultur, der Wissenschaft, das heißt des Intellektualismus, wie er durch das Arabertum befruchtet worden ist, und des Christentums.“ (Ebenda.)

Bei der Betrachtung dieses Aspekts der Entwicklung darf man freilich nicht vergessen, dass in der Menschheit der Stachel des Atheismus sitzt, dass der Arabismus die in Materialismus umgewandelte Lehre von Gottvater nach Europa gebracht hat, dass die Mondreligion in sich „den Willen zum Beseitigen aller Freiheit für alle Zukunft, den Willen zum Determinismus...“ hat. (GA.346, 11.9.1924.)

Mit der arabischen Gelehrsamkeit kam auch die dem Christentum feindlich gesinnte Strömung von Gondishapur nach Europa. Ihre Vertreter waren Avicenna (980-1037), Averroes (1126-1198) und Maimonides (Moses ben Maimon) (1135-1204)^{*)}, welche lehrten, der einzelne Mensch dürfe nicht individuell eine Bewusstseinsseele erwerben; diese müsse, einer Offenbarung gleich, von oben her zu allen niedersteigen. Genau dies ist aber die Weisheit von Gondishapur. Averroes und seine Nachfolger, die mohammedanischen Neoaristoteliker, verkündeten, die Intelligenz sei etwas Allgemeines. Sie sei Pan-Intelligenz und könne sich im einzelnen menschlichen Kopf lediglich *widerspiegeln*, der keine besondere Gedankenwelt besitzt. „Wenn der Mensch stirbt (so haben sie weiter gelehrt), so fließt nur die Substanz seiner Seele in die allgemeine Geistigkeit aus; der Mensch hat keine persön-

*) Träger des Impulses von Gondishapur in der Neuzeit waren beispielsweise Woodrow Wilson, Gurdjijew, Trotzki, Stalin. Die beiden letzteren wurden im Jahre 1879 geboren, als die Epoche Michaels begann. Lenin kam nur neun Jahre früher zur Welt.

liche Individualität, sondern alles, was Seele ist in dem einzelnen Menschen, ist nur Spiegelung der einen All-Seele.“^{*)} (GA.184, 12.10.1918.) Averroes stützte sich bei seiner Lehre auf Aristoteles, dessen Schriften in Gondishapur ins Arabische übertragen worden waren.

Die hauptsächliche Verirrung dieser Philosophie besteht in ihrer *Unzeitgemäßheit*. So über die Pan-Intelligenz, die Seele zu sprechen war zu jenen Zeiten möglich, als Aristoteles lebte, d.h. anderthalb Jahrtausende vor Averroes. Im 10., 11. und 12. Jahrhundert veränderte sich die innere Konstitution des Menschen stark. Sie zu begreifen waren die Scholastiker bestrebt, und sie traten gegen die arabischen Vertreter des Aristotelismus auf. Ihre Lehre stützte sich ebenfalls auf Aristoteles, und sie führten in ihrem Kampf gegen den Averroismus das Argument an, dass nun *jeder* Mensch über einen individuellen Verstand verfüge. Es hat der Philosophie der Hochscholastik ungeheuren Schaden zugefügt, dass sie in den Schoß der katholischen Kirche aufgenommen wurde. Doch ihre Bedeutung im geistigen Leben Europas ist universell. In ihr lassen sich ohne weiteres die Wurzeln der deutschen idealistischen Philosophie erkennen. Ohne sie, bemerkt Rudolf Steiner, wäre die moderne Naturkunde undenkbar. Haeckel, Darwin, Du Bois-Reymond sind durch ihre Denkweise der Scholastik verpflichtet.

An der Scholastik ist besonders bedeutungsvoll, wie ihre Schöpfer mit dem reinen Denken arbeiten; wie sie sich mit mathematischer Präzision von Urteil zu Urteil bewegt. Die präzise Logik, die scharfe Dialektik der Scholastiker geht auf das philosophische Erbe der Griechen zurück. Mit der Hilfe dieses Denkens strebten sie danach, das zu beweisen, wofür es keine äußeren Zeugnisse gab, was im Grunde zur Sphäre des esoterischen Christentums gehört.

Thomas von Aquino war voll und ganz von Aristoteles durchdrungen. Wie Rudolf Steiner ihn beschreibt, sucht er „die aristotelischen Gedanken in einer tiefgehenden Art in die christliche Ideenentwicklung ... einzuweben... Nach dieser Auffassung enthält die Offenbarung die höchsten Wahrheiten, die Heilslehre der heiligen Schrift; aber es ist der Vernunft möglich, in aristotelischer Weise in die Dinge sich zu vertiefen und deren Ideengehalt aus ihnen herauszuholen. Die Offenbarung steigt so tief herab und die Vernunft kann sich so weit erheben, dass die Heilslehre und die menschliche Erkenntnis an einer Grenze in einander übergehen. Die Art des Aristoteles, in die Dinge einzudringen, dient also für Thomas dazu, bis zu dem Gebiete der Offenbarung zu kommen.“ (GA.6, S. 35.)

So drückte sich exoterisch dasjenige aus, was sich hinter dem Vorhang äußerer Sinne rein geistig vollzog: Das Niedersteigen der Sonnen-Intelligenz in die Seelen und Köpfe der einzelnen Menschen. Thomas und seine Gesinnungsgenossen haben in den Köpfen der Menschen das ihr angemessene Gefäß vorbereitet. Sie waren echte *Realisten* im Sinne der von uns erforschten Vertikalen des Geistes.

^{*)} Genau um dasselbe geht es in den okkulten Romanen von Carlos Castaneda.

Die Philosophie der Scholastik ist nicht so sehr wegen ihres Inhalts denn als Denkschule wichtig. In ihr wurden aber auch Fragen gestellt, die in unserer Zeit weltgeschichtliche Bedeutung haben. Die wichtigsten von ihnen waren laut Rudolf Steiner die folgenden: „Wie tritt der Christus in das menschliche Denken ein? Wie wird das menschliche Denken durchchristet? Wie führt der Christus das eigene menschliche Denken hinauf in die Sphäre, wo es zusammenwachsen kann mit dem, was nur der geistige Glaubensinhalt ist?“ (GA.74, 23.5.1920.)

In den Vorlesungen Rudolf Steiners finden sich erschütternde Beschreibungen dessen, wie der weltanschauliche, ja religiöse Kampf um die Rückgabe der kosmischen Intelligenz an Michael bis zum heutigen Tage in der irdischen sowie der übersinnlichen Welt verläuft. Er ist auch ein Kampf um die freie Individualität, um den ideal-realistischen Monismus, der den Menschen zur neuen Arten-Metamorphose führt. Hier verschmelzen die Ziele der Erkenntnis mit den Zielen des Seins.

Aus diesen Mitteilungen Rudolf Steiners erfahren wir, dass die Akademie von Gondishapur unter dem Kalifen Harun al-Raschid (763-809) eine besondere Blüte erlebte. Zusammen mit ihm wirkte in ihr sein Helfer, ein Eingeweihter. Nach ihrer beider Tod wandten die Individualitäten des Aristoteles sowie Alexanders des Großen in der geistigen Welt viel Kraft auf, um diese Seelen auf den christlichen Entwicklungsweg zu führen. 869, als das Konzil von Konstantinopel vor sich ging, „da fand gewissermaßen das himmlische Konzil statt zwischen dem mohammedanisier-ten Aristotelismus und dem christianisierten Aristotelismus“. Damals ging es auch darum, „was kommen musste am Ende des 19. Jahrhunderts, im 20. Jahrhundert, wo die Michael-Herrschaft wiederum auf Erden sein kann“. (GA.240, 27.8.1924.)

Die Bemühungen des Aristoteles sowie Alexanders waren damals nicht von Erfolg gekrönt. Die Impulse von Gondishapur und des Arabismus, die in Europa auf äußerer Ebene eine Niederlage erlitten hatten (die Araber waren von Karl Martell aus Europa zurückgedrängt worden), hielten auf anderem Wege dort Einzug. Harun al-Raschid wurde als Francis Bacon (von Verulam) reinkarniert, und sein eingeweihter Berater als Johann Amos Comenius, Verfasser der „Pansophie“ und Reformator der Pädagogik.

Der tiefe, intensive Einfluss Bacons auf das europäische Geisteslebens hat bis heute nicht abgenommen. Was den Charakter wissenschaftlicher Forschung, des Sinns für Wissenschaftlichkeit selbst anbelangt, denken und fühlen die Menschen nach Bacon wie er. Sein „Novum Organum“ wurde in gewissem Sinne zur allgemeinmethodologischen Grundlage der neusten Naturkunde – wobei Bacons Weltanschauung *nominalistisch* war.

Rudolf Steiner schreibt hierzu: „Bacon hatte nur Sinn und Verständnis für die Einzelheiten der Natur. Durch Sammeln desjenigen, was durch die räumliche und zeitliche Mannigfaltigkeit als Gleiches oder Ähnliches sich hindurchzieht, glaubte er zu allgemeinen Regeln über das Naturgeschehen zu kommen. ... Aber er glaubt nicht, dass diese Regeln in dem Ideengehalte der Dinge begründet und wirklich schaffende Kräfte der Natur sind. ... Bacons Bedeutung ist darin zu suchen, dass er

auf die durch den gekennzeichneten einseitigen Platonismus herabgewürdigte äußere Anschauungsweise hinweist. Dass er betonte, in ihr sei eine Quelle der Wahrheit. Er war aber nicht im Stande, der Ideenwelt in gleicher Weise zu ihrem Rechte gegenüber der Anschauungswelt zu verhelfen. Er erklärte das Ideelle für ein subjektives Element im menschlichen Geiste. Seine Denkweise ist umgekehrter Platonismus. Plato sieht nur in der Ideenwelt, Bacon nur in der ideenlosen Wahrnehmungswelt die Wirklichkeit.“ (GA.6, S. 35. f.)

Aus den Mitteilungen Rudolf Steiners erfährt man auch von einer Reihe anderer allgemein bekannter Vertreter der westlichen Wissenschaft, Kultur, ja sogar Politik, die in der Vergangenheit Träger der Impulse des Arabismus sowie von Gondishapur waren und diese, in ihrer Wiederverkörperung in der neuen Epoche mitgebracht haben. Rudolf Steiner rät beispielsweise, die 14 Punkte Woodrow Wilsons, die der Welt soviel Leiden und Elend gebracht haben, mit bestimmten Formulierungen des Koran zu vergleichen; dann, sagt er, „werden Sie manches verständlich finden, nachdem Sie erst wissen, wie der Zusammenhang in diesen Dingen ist“. (GA.240, 9.4.1924.)^{*)}

Doch nicht nur die Erbschaft des Arabismus wirkt auf die westliche Zivilisation ein. Auch die Entwicklung des michaelischen Christentums geht seine eigenen Wege. In ihm sind auf dem komplexen Wege der kulturellen Tätigkeit sowie übersinnlicher gegenseitiger Beeinflussung die Seelen von Menschen, die als Scholastiker-Realisten wirkten, mit den Repräsentanten der Strömung des Platonismus verbunden. Im zwölften Jahrhundert haben sich die Platoniker um die hervorragenden Lehrer der Schule von Chartres wie Bernhardus von Chartres, Peter Compostella, Johannes Salisbury und andere geschart. In Zusammenwirken mit den damals noch nicht inkarnierten Seelen der Scholastiker-Realisten bereiteten sie den geistigen Boden für deren Auftreten vor. In Chartres wurde, wie Rudolf Steiner berichtet, folgendes gelehrt: Körperlich besteht der Mensch aus *Elementen*, in welchen *Elementarwesen* wirken; die Seele herrscht über eine Organisation von Elementen, ist jedoch selbst dem Einfluss der Planeten unterworfen. In Chartres wendete man sich von der Naturgöttin Proserpina hinauf „zu den Intelligenzen, zu den Genien der Planeten, zu denen man aufschaute, wenn man das menschliche Seelenleben begreifen wollte“ (GA.238, 12.9.1924); den Geist aber suchte man zu verstehen, indem man sich zu den Fixsternen wandte.

Auch die sieben schönen Künste wurden in Chartres unterrichtet, mit deren Musen man sich dort noch als in lebendiger Verbindung stehend empfand. Doch dabei wusste man auch um das Kommen von Zeiten, zu denen es untersagt sein würde, diese Musen anzuschauen und nichts weiter bleiben würde als das Wissen von der Dialektik, Rhetorik, Astronomie etc., weil in Zukunft Aristoteles wirken würde, der schon im Altertum den Begriffen und Ideen der fünften Kulturepoche gewachsen

*) Doch auch später, in unseren Tagen, sollte uns im Licht des eben Dargelegten Tatsachen wie beispielsweise die folgende zum Nachdenken veranlassen: Warum ist Berlin am Ende des 20. Jahrhunderts zur drittgrößten türkischen Stadt nach Istanbul und Ankara geworden?

war. So reifte kulturhistorisch die Zwölfgliedrigkeit einer neuen Geistigkeit heran (vgl. Abb. 169).

Über die kosmische Intelligenz, darüber, wie man sie in die irdische Zivilisation einführen kann, dachte man im esoterischen Kreise König Arthurs nach. Im Kreis der Hüter des Heiligen Grals rechnete man reell damit, dass die Intelligenz letzten Endes auf Erden weilen und nicht länger vom Himmel niederströmen werde.

König Arthurs Ritter waren bestrebt, die kosmische Herrschaft Michaels zu festigen; die Ritter des Grals wollten Michael einen Weg zu den Herzen der Menschen bahnen, damit er in ihnen mit der Zeit die Intelligenz zurückbekommen kann. Über der Schule von Chartres schwebten noch die Inspirationen des runden Tisches König Arthurs, da die lebendige Naturbetrachtung der Lehrer von Chartres noch etwas vom alten, natürlichen, „heidnischen“, „vorchristlichen“ Christentum bewahrt hatte, das Arthurs Kreis eigen war. Zugleich lehrte man in Chartres vom Wesen Christi im Sinne des Mysteriums vom Heiligen Gral.

Im zwölften Jahrhundert traten die Platoniker von Chartres von der physischen Bühne ab und überließen in der geistigen Welt die Führung der Kultur den in die Verkörperung niedersteigenden Aristotelikern-Scholastikern (vgl. GA.240, 21.8.1924).

Im folgenden bereitete der Erzengel Michael in der Welt des Übersinnlichen die Seelen der Aristoteliker und Platoniker gemeinsam mit den Trägern der Gral- und König-Artus-Strömungen darauf vor, sich im 20. Jahrhundert und danach zwecks Erneuerung des Christentums in der anthroposophischen Bewegung zu vereinigen. Deshalb obliegt letzterer die Aufgabe, zwei Strömungen menschlicher Seelen zur Synthese zu bringen und in der monistischen Lehre des Ideal-Realismus die beiden hauptsächlichlichen Weltanschauungen der Menschheit zu vereinen. Dies ermöglicht es dem Ich, eine ganzheitliche Realität nicht nur zu erkennen, sondern auch zu schaffen. Das Buch, dank welchem wahre Platoniker und Aristoteliker einander finden und erkennen können, ist die „Philosophie der Freiheit“. Doch Anspruch auf dieses Buch erheben auch die Nominalisten. Nur die Erlangung der ideellen Wahrnehmung mit Hilfe der anschauenden Urteilskraft, was die Fähigkeit zum Handeln aus moralischer Phantasie nach sich zieht, kann die Menschheit vor der Gefahr bewahren, sich in der Dunkelheit des Gruppenbewusstseins zu verirren, das in der modernen Zivilisation unter dem Impuls der alten Akademie von Gondishapur eine Wiedergeburt erlebt.

„Die Philosophie der Freiheit“

Kapitel 14. (7). Individualität und Gattung

Der Grundwiderspruch, der dieses Kapitel aufbaut, geht bereits aus seinem Titel hervor. Es ist dies die letzte Erwiderung an den ethischen Individualismus. Doch nähert man sich dem Problem der individuellen Freiheit nicht vom philosophischen Standpunkt, sondern aus der entgegengesetzten Richtung – von der Biogenese, dann erweist sich diese letzte Erwiderung als die erste (dies kommt beispielsweise im Erleben des Nationalismus besonders anschaulich zum Ausdruck). Die Lösung des Problems ist dann möglich, wenn man beide Richtungen zur Synthese bringt. Im evolutionären und kulturhistorischen Werden wachsen die Metamorphosen der allgemeinen biologischen und gattungsmäßigen Phylogenese in eine individualistische Ontogenese hinüber. Der Mensch als seelisch-geistiges Gebilde ist die höchste Ganzheit in einer Reihe von Naturganzheiten. Anfangs liegt seine Idee, sein systembildendes Prinzip außerhalb seiner selbst – im Gruppenhaften, Nationalen, Stammhaften. Dann ist er natürlich ein Element innerhalb anderer Systeme (Rasse, Volk). Weshalb aber kann deren systembildendes Prinzip nicht in der *individuellen* menschlichen Seele entwickelt werden? Die Antwort auf die Frage, wie dies geschehen kann, erteilt „Die Philosophie der Freiheit“. Es obliegt dem Menschen, den Begriff der freien Individualität zu entwickeln und mit der Wahrnehmung *seiner selbst* als eines denkenden, fühlenden und wollenden Wesens zu vereinen. Dann legt er als einzelne Wesenheit den Grundstein zum Werden einer neuen Welt. Hat er erst die Fähigkeit zum Erhalt sittlicher Intuitionen errungen, so erwirbt er damit das erste Attribut, das auch dem Schöpfer der Welt eigen ist.

Der Gegensatz zwischen der freien Individualität und den gattungsmäßigen Überbleibseln, die in den sozialen Institutionen sowie im Maßenbewusstsein herrschen, ist anfangs ungeheuer groß und schwer überbrückbar. Alle gattungsmäßigen Instinkte stehen der freien Individualität feindlich gegenüber; sämtliche traditionellen, jedoch auch modernistischen Vorstellungen über den Wert des Lebens streben danach, ihr Werden zu verhindern. Schließlich spricht auch die Philosophie, welcher die Kraft zum Verständnis der intuitiven Natur der Beobachtung fehlt, der Idee der Freiheit das Existenzrecht ab. Doch all dies überwindet „Die Philosophie der Freiheit“ im Subjekt und durch das Subjekt, das sie erkennt.

Der Inhalt des zweiten Teils des Buches kann, wie jener des ersten, als sich von der Mitte her in beide Richtungen – zum Anfang und zum Ende – hin entwickelnd erlebt werden. Deswegen bilden die Kapitel 8 und 14 seine Peripherie, auf der sie durch die Welt *ihrer Ideen* in Berührung mit der äußeren Welt gelangt. In Kapitel 8 war diese letztere die Welt des ersten Teils. Kapitel 14 geht von den in der Zivilisation herrschenden Vorstellungen über die gattungsmäßige Bedingtheit des Menschen aus. Die im Prozess der komplexen erkenntnismäßigen Erlebnisse erstarkte

Seele muss sich wiederum dem ziemlich faden Realismus des sie umgebenden Lebens zuwenden, um in diesem, bei dessen Umgestaltung, neue Entwicklungsziele zu setzen und ihm in neuer Qualität zu dienen. Tatsächlich empfinden wir, sofern die Erfahrung der Erkenntnis nicht spurlos an uns vorbeigegangen ist, uns bereits als mehr oder weniger mit der Idee der Freiheit verbunden – doch jäh schiebt sich das Gattungsmäßige wieder in den Vordergrund und fordert gebieterisch seine Rechte. In diesem Fall ist eine gewisse Angewöhnungszeit unabdingbar, während der in uns auch die *moralische Technik* erstmals zur Auswirkung gelangen muss. Dies ist die erste Prüfung, welche der angehende Philosoph der Freiheit zu bestehen hat.

Das Studium des zweiten Teils könnte man auch in umgekehrter Reihenfolge durchführen. Gewiss, dann müssten wir die Möglichkeit der individuellen Freiheit anfangs *deklarieren*, und dann, bei der Erforschung des Werts des Lebens, die Versuchung durch Optimismus und Pessimismus sowie dann durch den Darwinismus durchmachen, um uns schließlich auf den Monismus des Ideal-Realismus zu stützen und mit ihm – wie Dante in der „Göttlichen Komödie“ mit Vergil – als Führer den Abstieg von den Höhen der sittlichen Intuitionen in die finsternen Abgründe des direkten Egoismus der Empfindungsseele zu vollziehen, gefeit durch ein neues Verständnis der Rolle von Denken, Fühlen und Wollen in unserem individuellen Leben. Dann träten die gattungsmäßigen Vorstellungen in der Hülle des naiven und metaphysischen Realismus an uns heran. Welche Art von Erleben ein solcher, umgekehrter Weg in uns hervorbrächte, lässt sich nicht im voraus sagen. Wir bringen ihn darum zur Sprache, um zu zeigen, dass wir es in der ganzheitlichen Realität der Erkenntnis mit dem *Organismus des Denkens* zu tun haben.

Das vierzehnte Kapitel hat mit dem siebten viel gemein und ist lediglich substantieller als jenes: dort ging es um die Grenzen der *Erkenntnis*, hier um die Grenzen der *Persönlichkeit*. In beiden Kapiteln besitzt das Verhältnis zur Welt der Begriffe und Wahrnehmungen entscheidende Bedeutung.

Strukturell ist Kapitel 14 unkompliziert aufgebaut – schließlich ist es die Peripherie des Systems. Es besteht aus einem einzigen Zyklus. Das Individuelle und das Gattungsmäßige bilden als einander ausschließende Gegensätze seine These und Antithese. Ruhig und gemessen hebt die Synthese den Gegensatz auf, indem sie *evolutionistisch* an ihn herantritt.

ELEMENT 1

Der Ansicht, dass der Mensch zu einer vollständigen in sich geschlossenen, freien Individualität veranlagt ist,

ELEMENT 2

stehen scheinbar die Tatsachen entgegen, dass er als Glied innerhalb eines natürlichen Ganzen auftritt (Rasse, Stamm, Volk, Familie, männliches und weibliches Geschlecht), und dass er innerhalb eines Ganzen wirkt (Staat, Kirche und so weiter). Er trägt die allgemeinen Charaktereigentümlichkeiten der Gemeinschaft, der er angehört, und gibt seinem Handeln einen Inhalt, der durch den Platz, den er innerhalb einer Mehrheit einnimmt, bestimmt ist.

Ist dabei überhaupt noch Individualität möglich? Kann man den Menschen selbst als ein Ganzes für sich ansehen, wenn er aus einem Ganzen herauswächst, und in ein Ganzes sich eingliedert?

ELEMENT 3

Das Glied eines Ganzen wird seinen Eigenschaften und Funktionen nach durch das Ganze bestimmt. Ein Volksstamm ist ein Ganzes, und alle zu ihm gehörigen Menschen tragen die Eigentümlichkeiten an sich, die im Wesen des Stammes bedingt sind. Wie der einzelne beschaffen ist und wie er sich betätigt, ist durch den Stammescharakter bedingt. Dadurch erhält die Physiognomie und das Tun des einzelnen etwas Gattungsmäßiges. Wenn wir nach dem Grunde fragen, warum dies und jenes an dem Menschen so oder so ist, so werden wir aus dem Einzelwesen hinaus auf die Gattung verwiesen. Diese erklärt es uns, warum etwas an ihm in der von uns beobachteten Form auftritt. Von diesem Gattungsmäßigen macht sich aber der Mensch frei. Denn das menschlich Gattungsmäßige ist, vom Menschen richtig erlebt, nichts seine Freiheit Einschränkungendes, und soll es auch nicht durch künstliche Veranstaltungen sein. Der Mensch entwickelt Eigenschaften und Funktionen an sich, deren Bestimmungsgrund wir nur in ihm selbst suchen können. Das Gattungsmäßige dient ihm dabei nur als Mittel, um seine besondere Wesenheit in ihm auszudrücken. Er gebraucht die ihm von der Natur mitgegebenen Eigentümlichkeiten als Grundlage und gibt ihm die seinem eigenen Wesen gemäße Form. Wir suchen nun vergebens den Grund für eine Äußerung dieses Wesens in den Gesetzen der Gattung. Wir haben es mit einem Individuum zu tun, das nur durch sich selbst erklärt werden kann. Ist ein Mensch bis zu dieser Loslösung von dem Gattungsmäßigen durchgedrungen, und wir wollen alles, was an ihm ist, auch dann noch aus dem Charakter der Gattung erklären, so haben wir für das Individuelle kein Organ.

Das Anschauen ist in diesem Kapitel – wie bei vielen anderen Fällen im zweiten Teil – höchst aktiv und angespannt. *) Sein Inhalt bildet den Gegenstand heftiger Zwißtigkeiten, ja sogar sozialer Kämpfe. Dies ist jene Sphäre des Soziallebens der zivilisierten Völker, wo das Überbleibsel des Gattungsmäßigen mit besonderer

*) Element 4 ist ein Mittel, sich selbst aufzuheben, das eigene Niedrige und das Abstrakte zu überwinden. Das kann sich ganz verschieden äußern. In manchen Fällen ist es genug, schöpferisch Geduld zu verlieren, sich selbst überdrüssig zu werden – und man kann sich in der Sphäre der ideellen Wahrnehmung finden.

Kraft zutage tritt; zugleich bleibt sein entindividualisierendes Wirken oftmals un-
merkt und unterschätzt.

ELEMENT 4

Es ist unmöglich, einen Menschen ganz zu verstehen, wenn man seiner Beurteilung einen Gattungsbegriff zugrunde legt. Am hartnäckigsten im Beurteilen nach der Gattung ist man da, wo es sich um das Geschlecht des Menschen handelt. Der Mann sieht im Weibe, das Weib in dem Manne fast immer zuviel von dem allgemeinen Charakter des anderen Geschlechtes und zu wenig von dem Individuellen. Im praktischen Leben schadet das den Männern weniger als den Frauen. Die soziale Stellung der Frau ist zumeist deshalb eine so unwürdige, weil sie in vielen Punkten, wo sie es sein sollte, nicht bedingt ist durch die individuellen Eigentümlichkeiten der einzelnen Frau, sondern durch die allgemeinen Vorstellungen, die man sich von der natürlichen Aufgabe und den Bedürfnissen des Weibes macht. Die Betätigung des Mannes im Leben richtet sich nach dessen individuellen Fähigkeiten und Neigungen, die des Weibes soll ausschließlich durch den Umstand bedingt sein, dass es eben Weib ist. Das Weib soll der Sklave des Gattungsmäßigen, des Allgemein-Weiblichen sein. Solange von Männern darüber debattiert wird, ob die Frau «ihrer Naturanlage nach» zu diesem oder jenem Beruf taugte, solange kann die sogenannte Frauenfrage aus ihrem elementarsten Stadium nicht herauskommen. Was die Frau ihrer Natur nach wollen kann, das überlasse man der Frau zu beurteilen. Wenn es wahr ist, dass die Frauen nur zu dem Berufe taugen, der ihnen jetzt zukommt, dann werden sie aus sich selbst heraus kaum einen anderen erreichen. Sie müssen es aber selbst entscheiden können, was ihrer Natur gemäß ist. Wer eine Erschütterung unserer sozialen Zustände davon befürchtet, dass die Frauen nicht als Gattungsmenschen, sondern als Individuen genommen werden, dem muss entgegen werden, dass soziale Zustände, innerhalb welcher die Hälfte der Menschheit ein menschenunwürdiges Dasein hat, eben der Verbesserung gar sehr bedürftig sind^{*)}

^{*)} Man hat mir auf die obigen Ausführungen gleich beim Erscheinen (1894) dieses Buches eingewendet, innerhalb des Gattungsmäßigen könne sich die Frau schon jetzt so individuell ausleben, wie sie nur will, weit freier als der Mann, der schon durch die Schule und dann durch Krieg und Beruf entindividualisiert werde. Ich weiß, dass man diesen Einwand vielleicht heute noch stärker erheben wird. Ich muss die Sätze doch hier stehen lassen und möchte hoffen, dass es auch Leser gibt, die verstehen, wie stark ein solcher Einwand gegen den Freiheitsbegriff, der in dieser Schrift entwickelt wird, verstößt, und die meine obigen Sätze an anderem beurteilen als an der Entindividualisierung des Mannes durch die Schule und den Beruf.

Der anschauende Charakter des Elementes 4 wird besonders durch das Element 5 nuanciert, wo das denkende Prinzip das emotional-moralische ablöst.

ELEMENT 5

Wer die Menschen nach Gattungscharakteren beurteilt, der kommt eben gerade bis zu der Grenze, über welcher sie anfangen, Wesen zu sein, deren Betätigung auf freier Selbstbestimmung beruht. Was unterhalb dieser Grenze liegt, das kann natürlich Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung sein. Die Rassen-, Stammes-, Volks- und Geschlechtseigentümlichkeiten sind der Inhalt besonderer Wissenschaften. Nur Menschen, die allein als Exemplare der Gattung leben wollten, könnten sich mit einem allgemeinen Bilde decken, das durch solche wissenschaftliche Betrachtung zustande kommt. Aber alle diese Wissenschaften können nicht vordringen bis zu dem besonderen Inhalt des einzelnen Individuums. Da, wo das Gebiet der Freiheit (des Denkens und Handelns) beginnt, hört das Bestimmen des Individuums nach Gesetzen der Gattung auf.

Die Individualisierung der Idee vollzieht sich streng im Sinne der früher erstellten Prinzipien des Aufstiegs zur Freiheit. Das Element der Individualisierung hat mit der Individualität zu tun – dies ist für uns ein bereits klassisches Beispiel.

ELEMENT 6

Den begrifflichen Inhalt, den der Mensch durch das Denken mit der Wahrnehmung in Verbindung bringen muss, um der vollen Wirklichkeit sich zu bemächtigen (vgl. S. 440 ff.), kann niemand ein für allemal festsetzen und der Menschheit fertig hinterlassen. Das Individuum muss seine Begriffe durch eigene Intuition gewinnen. Wie der einzelne zu denken hat, lässt sich nicht aus irgendeinem Gattungsbegriffe ableiten. Dafür ist einzig und allein das Individuum maßgebend. Ebensowenig ist aus allgemeinen Menschencharakteren zu bestimmen, welche konkrete Ziele das Individuum seinem Willen vorsetzen will. Wer das einzelne Individuum verstehen will, muss bis in dessen besondere Wesenheit dringen, und nicht bei typischen Eigentümlichkeiten stehen bleiben. In diesem Sinne ist jeder einzelne Mensch ein Problem. Und alle Wissenschaft, die sich mit abstrakten Gedanken und Gattungsbegriffen befasst, ist nur eine Vorbereitung zu jener Erkenntnis, die uns zuteil wird, wenn uns eine menschliche Individualität ihre Art, die Welt anzuschauen, mitteilt, und zu der anderen, die wir aus dem Inhalt ihres Willens gewinnen. Wo wir die Empfindung haben: hier haben wir es mit demjenigen an einem Menschen zu tun, das frei ist von typischer Denkungsart und gattungsmäßigem Willen, da müssen wir aufhören, irgendwelche Begriffe aus unserem Geiste zu Hilfe zu nehmen, wenn wir sein Wesen verstehen wollen. Das Erkennen besteht in der Verbindung des Begriffes mit der Wahrnehmung durch das Denken. Bei allen anderen Objekten muss der Beobachter die Begriffe durch seine Intuition gewinnen; beim Verstehen einer freien Individualität handelt es sich nur darum, deren Begriffe, nach denen sie sich ja selbst bestimmt, rein (ohne Vermischung mit eigenem Begriffsinhalt) herüberzu-

nehmen in unseren Geist. Menschen, die in jede Beurteilung eines anderen sofort ihre eigenen Begriffe einmischen, können nie zu dem Verständnisse einer Individualität gelangen. So wie die freie Individualität sich frei macht von den Eigentümlichkeiten der Gattung, so muss das Erkennen sich frei machen von der Art, wie das Gattungsmäßige verstanden wird.

Das Prinzip der All-Einheit, ausgedrückt in Element 7, umschließt den ganzen ersten, jedoch auch den zweiten Teil des Buchs und stellt in Wahrheit auch ihre Vollendung dar: Für ihn besteht keine Notwendigkeit, einen Übergang zu einer Oktave zu vollziehen. Mit ihm *vollendet sich* das „Klingen“ des Inhalts. Es ist dies die All-Einheit nicht des Kapitels, sondern der beiden Teile des Buchs, der beiden Siebengliedrigkeiten.

ELEMENT 7

Nur in dem Grade, in dem der Mensch sich in der gekennzeichneten Weise frei gemacht hat vom Gattungsmäßigen, kommt er als freier Geist innerhalb eines menschlichen Gemeinwesens in Betracht. Kein Mensch ist vollständig Gattung, keiner ganz Individualität. Aber eine größere oder geringere Sphäre seines Wesens löst jeder Mensch allmählich ab, ebenso von dem Gattungsmäßigen des animalischen Lebens, wie von den ihn beherrschenden Geboten menschlicher Autoritäten.

Für den Teil, für den sich der Mensch aber eine solche Freiheit nicht erobern kann, bildet er ein Glied innerhalb des Natur- und Geistesorganismus. Er lebt in dieser Hinsicht, wie er es andern abguckt, oder wie sie es ihm befehlen. Einen im wahren Sinne ethischen Wert hat nur der Teil seines Handelns, der aus seinen Intuitionen entspringt. Und was er an moralischen Instinkten durch Vererbung sozialer Instinkte an sich hat, wird ein Ethisches dadurch, dass er es in seine Intuitionen aufnimmt. Aus individuellen ethischen Intuitionen und deren Aufnahme in Menschengemeinschaften entspringt alle sittliche Betätigung der Menschheit. Man kann auch sagen: das sittliche Leben der Menschheit ist die Gesamtsumme der moralischen Phantasieerzeugnisse der freien menschlichen Individuen. Dies ist das Ergebnis des Monismus.

XVII Liebe, moralische Phantasie, Freiheit

Die Welt der Polarisierung, des Gegensatzes, der Verneinung ist sekundärer Art; sie ist eine „Ableitung“ der höheren, Göttlichen Welt, in der Einheit und Harmonie der Beziehungen herrschen. Nikolaj Losskij schreibt:

„Die Vielheit in diesem (höheren; d. Verf.) Reich ist nur durch die ideellen Unterschiede zwischen einem Glied und dem anderen bedingt, d.h. durch individualisierende Gegensätze, ohne jeglichen Anteil von einander bekämpfenden Gegensätzen ... Hier gibt es keine egoistische Absonderung und Einander-Ausschließung. Jeder Teil dieses Reichs existiert für das Ganze, und umgekehrt existiert das Ganze für jeden einzelnen Teil. Nicht genug damit: *als Folge der vollen gegenseitigen Durchdringung von allem durch alles* verschwindet hier der Unterschied zwischen dem Teil und dem Ganzen: jeder Teil ist hier das Ganze. Die Verwirklichung der Prinzipien des organischen Baus ist bis zur äußersten Konsequenz gediehen. Dies ist ein wahrhaft vollkommener Organismus.“

Und weiter: „Wenn man die Kompliziertheit und den Zusammenhang erhöht, kann man letzten Endes zum Gedanken *des Seins eines neuen Typus* gelangen... Hier gibt es keine Verzögerung des Lebens, die der zeitlichen Stille eigen ist, doch auch keinen *Übergang* von einem Zustand zum anderen im Sinne des *Verlustes* des einen, wenn man den anderen *noch nicht besitzt*... In ihm ist die Ruhe (selige Zufriedenheit) der Stille und gemeinsam damit die Fülle des Seins der Tätigkeit: es ist dies eine Tätigkeit ohne Verluste und Tappen, ohne Entbehrungen und Unerfülltheit.“¹⁷¹⁾

Rudolf Steiner beschreibt diese Welt als einheitliche Göttliche Individualität, deren Glieder die höheren Ich-Wesen sind, die Göttlichen Hierarchien. Indem der Mensch das höhere Ich erobert, löst er die Hauptaufgabe seines Seins: er tritt in diese Welt des Universalen Individuums ein, macht die Gesetze Seiner Existenz zu seinen Gesetzen. Doch auch im unvollkommenen Sein sind diese höheren Gesetze dem Menschen nicht fremd, nur ist ihr Wirken hier anderer Art als in der höheren Welt. In der geschaffenen Welt ist oft die Einheit zwischen Gesetz und Erscheinung gestört; das Gesetz sondert sich von der Erscheinung ab und leitet diese. In der höheren Welt lebt „sich das Wirkende in der Wirkung unmittelbar dar... und... das Bewirkte sich selbst regelt.“ (GA.2. S. 117.)

Solcher Art ist das Sein des selbstbedingten Ich-Wesens, das außerhalb und innerhalb seiner selbst von den Naturprozessen unabhängig ist, da sie durch die außerhalb dieses Ich-Wesens gesetzte Tätigkeit anderer Ich-Wesen bedingt sind. Aus diesem Grund kann der Mensch auf dem Wege zur Freiheit gar nicht anders, als sich der Natur entgegenstellen, um sich dadurch von ihr zu befreien, wobei er in sich selbst eine höhere Natur schafft. Wie alles andere im Menschen besteht diese aus drei Teilen: dem intellektuellen, dem ästhetischen und dem sittlichen. Letzterer Teil ist im Menschen der jüngste. Er erhebt das Tiefste im Menschen – dessen *Wil-*

len – in die Sphäre des bewussten Seins. Deshalb ist die Freiheit ohne Entwicklung der Moralität unmöglich.

Durch die höhere Natur im Menschen bedingt ist noch eine Dreieinigkeit, welche allein die Möglichkeit zur Freiheit eröffnet. Gebildet wird sie durch Moralität, Spiritualität und anschauende Urteilskraft. Diese Dreigliedrigkeit zeigt, dass wahre Freiheit eine Synthese von Moralität und individualisierter Geistigkeit darstellt, in der das intellektuelle Denken von der Reflexion zum Anschauen emporgestiegen ist, zur ideellen Wahrnehmung. Doch beginnt die Geistigkeit mit dem Wachsen des Egozentrismus, der Absonderung. Heben wir den Egozentrismus auf, bevor die Zeit dafür reif ist, so laufen wir Gefahr, das ich-Bewusstsein zu verlieren. Geben wir uns hingegen dem begrifflichen Denken im „ich“ hin, so zerstören wir uns selbst. Einen Ausweg aus dieser Lage finden wir, indem wir uns *den sittlichen Ideen des denkenden Willens* zuwenden.

Mit seinem individuellen, doch abstrakten Denken befindet sich der Mensch an der Peripherie des Weltalls. Was vermag uns in dessen Zentrum zurückzubringen? Auf diese Frage erteilt Rudolf Steiner folgende Antwort: „Indem wir die Welt vorstellen, haben wir nur Bilder; indem wir moralisch handeln, stellen wir Realitäten in die Welt hinein (die es ohne uns nicht gäbe; d.Verf.). ... Die Götter haben uns herausgestellt auf den physischen Plan und unser seelisches Erleben zu einer Welt der Irrealität gemacht, damit wir in die Lage kommen, die moralischen Impulse als Realität in die Irrealität hineinzustellen. Da haben Sie *das Schaffen aus dem Nichts heraus, das Schaffen in das Nichts* hinein... Die Wesen der höheren Hierarchien sind nicht bloß Gedankenwesen, sie sind reale Wesen, sie haben Substanz, und dasjenige, was sie an Substanz haben, das erleben wir nicht in unseren Gedanken, sondern in unserem *Willen*, namentlich in dem *von der Liebe durchwalteten Willen*. In unserem Willen! Und indem wir hineinstellen die moralischen Impulse in die Welt, die sonst für uns nur eine Bilderwelt ist, holen wir herunter die Substanz der höheren Wesen in unsere Welt.“ (GA.156, 19.12.1914.)

Die höheren Wesen haben viel Kraft aufgewandt, haben kosmische Opfer dargebracht, damit der Mensch, ausgehend von der Freiheit des Geistes, auf Erden sittliche Handlungen vollbringen kann. Wenn ihm dies gelingt, so strahlen seine Taten eine Substanz der Wärme aus, welche bis zu den höchsten Hierarchien emporsteigt. Durch unsere sittlichen Handlungen geben wir der geistigen Welt das wieder, was wir ihr schuldig sind.

In einem kurzen vorbereitenden Entwurf zu seinen Vorträgen über die Apokalypse schreibt Rudolf Steiner: „Die großen Weltengesetze des Geistes werden nicht so gegeben, dass sie von außen her über den Menschen verhängt werden, sondern zu dem Zwecke, dass sie der Mensch innerlich aufnehme und sich selbst in ihrem Sinn entwickle. Nach einem ganz bestimmten Naturgesetze müssen sich Sauerstoff und Wasserstoff zu Wasser vereinigen; aber der menschliche Wille kann die Bedingungen herbeiführen, dass sie sich vereinigen, und er also kann der Grund sein, dass die Gesetze in Wirksamkeit treten. Wenn er sich in die Naturgesetze vertieft, so

wird er selbst zum Ausführer dieser Gesetze. Er nimmt sie in seinen Geist auf und wird so selbst zum Mitschöpfer der Natur. Nicht anders ist es mit den geistigen Gesetzen. ... Wir erfüllen unsere menschliche Aufgabe durch das Wissen, die Erkenntnis der Naturgesetze. Diese wären vorhanden und gültig auch ohne unsere Erkenntnis. Aber ohne diese unsere Erkenntnis würde die Natur über uns hinwegschreiten. Wir verblieben in unserer Dumpfheit und könnten nur willenlose Werkzeuge ihres Schaffens sein. Auch die großen Geistesgesetze wären ohne unsere Erkenntnis für die Welt tätig. ... In die Hand des Menschen aber ist es gelegt, sich durch Beobachtung dieser Gesetze seinem göttlichen Ziele zu nähern. ... Ein Vater behält sein Wissen nicht für sich, sondern teilt es dem Kinde mit. ... Und die Liebe Gottes zu den Menschen besteht darinnen, dass sich sein Wille in der Menschenseele offenbare... und des Menschen Wille muss die Offenbarungen der Gottheit zu Antrieben seines Willens machen. ... Gott hat eben das Handeln des Menschen nicht ausgeschlossen von seinem Weltenplane, sondern von Anfang an in denselben einbezogen.“ (B. 16, S. 16. f.)

Somit macht die Erkenntnis der göttlichen Offenbarung, des Willens und der Weisheit Gottes uns zu schöpferisch tätigen Wesen, die vom Verständnis dessen ausgehen, dass in unserem irdischen Wollen die Liebe Gottes zu uns herrschen kann. Seine Liebe und unser Wille müssen zur Einheit werden. Dann wird der Mensch in seinen Taten beginnen, es der göttlichen Schaffenskraft gleichzutun – aus dem Nichts frei Neubildungen hervorzubringen. Darauf läuft der Kern der menschlichen Freiheit hinaus.

Dadurch, dass wir uns im Ich von der bedingenden Wirkung der Natur befreien, zum lebendigen Denken und weiter zu den freien (neuen) Imaginationen emporsteigen, lösen wir die Aufgabe unserer wahren geistigen Entwicklung noch nicht vollständig, denn diese Aufgabe ist zweieinig. Zu ihrem vollen Verständnis kann uns vorderhand im Grunde einzig und allein die Anthroposophie verhelfen. Rudolf Steiner sagt zu dieser Aufgabe folgendes: „*Ein freies Wesen sein, sich zurückverwandeln können aus dem Physisch-Leiblichen in das Geistig-Seelische, heißt im Grunde genommen, sterben können; während Liebe heißt, sich verwandeln können aus dem Geistig-Seelischen in Physisch-Leibliches. Lieben können heißt leben können, kosmisch gefasst.*“ (Herv. d. Verf.).“ (GA.202, 11.12.1920.)

Durch die Liebe zum Objekt der Erkenntnis ändern wir die Qualität des denkenden Geistes, steigen auf eine höhere Stufe des Bewusstseins empor, wo das Körperliche aufgehoben ist. Und dies tun wir darum, um von neuem zu allem außerhalb und innerhalb uns Geschaffenen zurückzukehren, und uneigennützig, aus reiner Liebe zur Tat (d.h. göttlich) zu seiner Umwandlung in Höheres beizutragen. Damit begleichen wir auch zugleich unsere Schuld gegenüber allem Zurückgebliebenen, das uns bei unserem Aufstieg als Stütze gedient hat. Nur dann wird dieser Aufstieg wahrhaftig ein solcher sein. Rudolf Steiner sagt: „Wir haben für unseren Egoismus nichts von Taten der Liebe, aber die Welt hat davon um so mehr. Der Okkultismus sagt: Die Liebe ist für die Welt dasjenige, was die Sonne für das äußere Leben ist.“

Es würden keine Seelen mehr gedeihen können, wenn die Liebe weg wäre von der Welt. Die Liebe ist die moralische Sonne der Welt. ... Einzig weise ist es, wenn wir die Liebe fördern auf der Erde. ... Aber wir sollen nicht die Liebe predigen, sondern sie soll und wird dadurch in die Welt kommen, diese Liebe, dass wir die Erkenntnis der wirklichen geistigen Dinge verbreiten.“ (GA.143, 17.12.1912.)

Noch in einem anderen Vortrag greift Rudolf Steiner zu einem Bild, um die Vorstellung vom Wesen der Liebe zu veranschaulichen. Man stelle sich, sagt er, zwei Gläser vor, von denen das eine halb voll und das andere leer ist. Man beginnt den Inhalt des einen Glases in das andere zu leeren, doch dieser nimmt nicht ab. Eine Seele, die aus reiner Liebe gibt, wird niemals leer, sondern im Gegensatz noch voller für Liebestaten (vgl. GA.150, 5.5.1913).

Doch gibt es nicht nur eine geistige, sondern auch eine sinnliche Liebe. Erstere wirkt auf das Ich *befreiend*, zweitere *versklavend*. In der geistigen Liebe ist das Vorhandensein des individuellen Elementes rechtmäßig und notwendig, da diese den Menschen in die geistige Welt führt. Die Grundlage solcher Liebe findet sich nicht in der liebenden, sondern in der *geliebten* Wesenheit. Durch ihre Kraft reift die Bewusstseinsseele, welche fähig ist, die Interessen der ganzen Menschheit als ihre eigenen, persönlichen zu erleben. Direkt entgegengesetzten Charakter trägt die Erotik, die man irrtümlicherweise Liebe nennt. Die Liebe zwischen den Geschlechtern ist im wesentlichen durch die natürliche Notwendigkeit bedingt. Dank ihr entsteht das sinnliche Sein, und dieses muss durch den Menschen vergeistigt werden. Die geistige Liebe hat ihren Genius. Die Erotik ist lediglich seine niedrigere Dienerin. In der modernen Zivilisation wird diese dämonisiert, was die Zerstörung der Zivilisation heraufbeschwört; der Genius der Liebe wird jetzt als Sexualität gedeutet. Rudolf Steiner sagt aus diesem Anlass: „Es ist in des Menschen Macht, möchte ich sagen, dass er sein eigenes Wesen verleugnen kann. Er verleugnet es, wenn er von dem Genius der Liebe heruntersinkt zu dem Dämon der Sexualität – wobei ich eben durchaus die Art des Fühlens über diese Dinge verstehe, wie sie zumeist in der Gegenwart vorhanden ist.“ (GA.225, 22.7.1923.) Die Wissenschaft, so bemerkt er in einem anderen Vortrag, hat diese Dinge „zur Abscheulichkeit“ geführt.*)

Die Ästhetik, die ästhetische Erziehung stützt die Erotik auf das angebrachte Maß zurecht. Man soll die Schönheit der Welt erleben, in ihr als freies Wesen auch mit eigenem Leib stehen, ohne von ihm unterdrückt zu sein, worin eigentlich die Erotik besteht. (Vgl. GA.302, 16.6.1921.)

Somit muss die Liebe, vereint mit der Schönheit und der geistigen Erkenntnis, die Seele in all ihren drei Teilen durchdringen, wenn das wollende „ich“ durch sie zum freien Geist, zum höheren Ich aufwächst. Doch wurzelt die Liebe vorwiegend in der Verstandesseele und im Ätherleibe. Sie „ist die äußere makrokosmische Form für Buddhi“ (B. 67/68, S. 33.), – eine Form, wiederholen wir dies nochmals,

*) In der Politik aber, so wollen wir bemerken, führen diese „Abscheulichkeiten“ früher oder später zu Knechtschaft, Diktatur und Terror. Hier reicht es aus, aufmerksam die Geschichte zu studieren.

der Liebe Gottes zum Menschen. Indem sie in der Seele des Menschen wirkt, bildet die Liebe die Grundlage und das Zentrum aller menschlichen Sittlichkeit. Sie ist, in der Sprache der Methodologie gesprochen, das systembildende Prinzip der Organisation des *sittlichen Menschen*, der auf Vergeistigung, auf Befreiung von den räumlich-zeitlichen Beziehungen orientiert ist. Alle Elemente dieses Systems sind *dreigliedrig*. Es drückt die Umkehr der Entwicklung mit all ihren Siebengliedrigkeiten zur ursprünglichen Dreigliedrigkeit aus, in den Schoß des dreieinigen Gottes. Die Bestandteile dieser im System des ethischen Menschen wirkenden Dreigliedrigkeiten haben wir verschiedenen Vorträgen Rudolf Steiners entnommen und in Tabelle 19 in Zusammenhang mit dem Weltenkreuz der Entwicklung angeführt; wie wir jetzt wissen, verläuft die Bewegung auf jeder seiner Achsen *in beiden Richtungen*. Deshalb ist das System der menschlichen Sittlichkeit dynamisch.

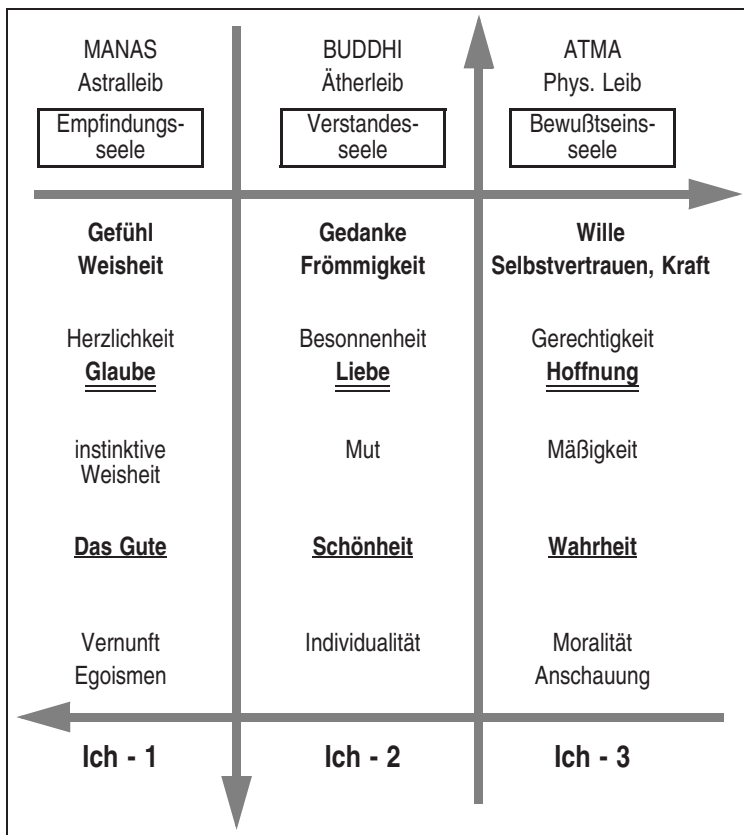


Tabelle 19

Natürlich ist in der sittlichen Struktur des Menschen auch eine Vielzahl anderer Tugenden vorhanden, durch deren Wirken und Wechselwirkung die Seele aufge-

baut und erhöht wird. Wir stellen uns nicht die Aufgabe, sie erschöpfend zu erforschen. Unser Ziel ist es, die Natur des Sittlichen als einer *Neuschöpfung* im Menschen zu entdecken, die ihn vom Rad des diesseitigen Werdens und Vergehens befreit.

Die Moralität darf, wie bereits hervorgehoben, nicht von der Körperlichkeit abhängen; ihre Aufgabe besteht in deren Umwandlung. Die Moralität, sagt Rudolf Steiner, wirkt „unmittelbarer auf das..., was wir das Ich nennen. Von da aus wirkt es dann herunter in den Astralleib, in den Ätherleib, und von da in den physischen Leib. Wenn also aus Moralität eine Handlung begangen wird, so strahlt gewissermaßen der Moralitätsimpuls in das Ich, von da in den Astralleib, von da in den Ätherleib, von da in den physischen Leib. Da wird er Bewegung, da wird er dasjenige, was der Mensch äußerlich tut, was erst wahrgenommen werden kann durch die sogenannten motorischen Nerven. Moralität ist wirklich etwas, was unmittelbar aus der geistigen Welt in den Menschen hineinwirkt, was stärker aus der geistigen Welt herauswirkt, als ... Schönheit und Wahrheit.“ (GA.170, 5.8.1916.) Wahrheiten, auch geistige, gelangen auf indirektem Wege zu uns, durch den Kopf. Das Moralische, wenn es schon als moralische Idee erfasst wird, kommt nicht auf gewundenen Pfaden, sondern wirkt unmittelbar auf den ganzen Menschen. In diesem Sinne ist der naiv-realistische Blick auf die sittlichen Intuitionen als angemessen zu betrachten.

Es würde hier zu weit führen, unternähmen wir den Versuch, genau zu erforschen, was Rudolf Steiner über den Zusammenhang des Sittlichen mit dem viergliedrigen Menschen sagt. *) Wir können uns dies nicht erlauben, weil sich unser Buch seinem Ende zuneigt. Deshalb begnügen wir uns damit, auf einige Schlüsselmomente hinzuweisen, die uns den „Mechanismus“ des Wirkens der moralischen Phantasie zu erhellen vermögen.

Die Moralität der Welt wirkt durch das Ich auf das gesamte Wesen des Menschen, insbesondere aber auf die geistige Substanz des Blutes, in dem das menschliche Ich lebt. Die Ich-Kräfte treffen im Blut auf die Moralität, und zwar so, dass diese anfangs als Kraft auftritt, die der Bewegung des Ich im Blut entgegenwirkt: Sie gehen einander gewissermaßen entgegen. Wer sich unter dem Einfluss eines mächtigen sittlichen Impulses befindet, bei dem geht dessen unmittelbares Erscheinen (die Einwirkung auf das Blut) der Wahrnehmung des moralischen Prozesses durch den Kopf *voraus*. Rudolf Steiner bemerkt: „Daher hat Aristoteles, der diese Dinge immer noch genauer gesehen hat, nicht nur die physischen, sondern auch die moralischen Dinge, ein wunderbares Wort gesagt: dass die Moralität auf einer Fertigkeit beruht, das heißt entbunden ist in bezug auf ihre eigentliche Tätigkeit, entbunden ist dem intellektuellen Urteil.“ (Ebenda.)

Wenn die Moralität auf die Kräfte des Ich gestoßen und sich mit ihnen vereinigt hat, geht sie in den Kopf, genauer gesagt, in den ganzen Körper ein, doch unbedingt

*) Die drei Leiber und das Ich; in einem anderen Fall die drei Seelen und das Ich.

durch den Kopf. Deswegen geziemt es dem Menschen, wach zu sein. Schlafend tritt der Mensch mit seinem Ich und dem Astralleib aus dem Kopf aus. Deshalb tritt bei einem schlafenden Menschen die Moral in den Kopf, in den physischen Leib nicht geistig, sondern durch den physischen sowie den Ätherleib ein, mit denen sie nichts gemeinsam hat. Moralische Impulse können sich nur im Wachzustand geltend machen.

In einem anderen Vortrag spricht Rudolf Steiner davon, dass der moralische Inhalt des Menschen im Astralleib eine Art Gesicht bildet, das nach innen gerichtet ist. Dies ist der dem Menschen innewohnende Geist, der mit der Zeit seine Physiognomie erwirbt, auf der alles Gute, aber auch alles Amoralische abgedruckt ist. Und wenn der reine Egoismus „die Zähne fletscht“, so nimmt der Kopf, als Erzeugnis des Kosmos, diese geistige Physiognomie nicht an, stößt sie nach unten ab, „... und der Mensch bildet in seinem Ätherischen solch einen Leib aus, wie er beim Ahriman gemacht worden ist, wo das Haupt verkümmert ist, verinstinktiviert ist. Es geht alles in die unteren Glieder des ätherischen Leibes hinein. ... Das ist nämlich das Merkwürdige, dass der Mensch in seinem Haupt, schon in dem Wärmeäther des Hauptes, die Physiognomie des Unmoralischen abstößt, sie nicht hinauflässt.“ (GA.221, 17.2.1923.)

Auf dem Weg der Amoralität, des Hasses, der Sexualität (des Antipoden der Liebe) vollzieht der Mensch etwas Widernatürliches: das in ihm aus den Höhen Wirkende versucht ihn in der Sphäre der räumlich-zeitlichen Evolution zu unterjochen, die Sittlichkeit zu relativieren, das Moralische zur „Ableitung“ der Naturnotwendigkeit zu deklarieren (beispielsweise in der Psychoanalyse). Doch in diesem Fall tritt der Mensch in der Welt nicht als Schöpfer, sondern als Zerstörer des Göttlichen auf. Darum kam ihm in die Welt des Raums und der Zeit die Verkörperte Liebe zur Hilfe – Christus. „Etwas, was für den Christus selbst nicht notwendig war“, spricht Rudolf Steiner, „das hat der Christus vollzogen. ... Das war eine Tat der göttlichen Liebe! Dessen müssen wir uns klar sein, dass keine menschliche Empfindung zunächst in der Lage ist, jene Intensität der Liebe zu empfinden, die notwendig war, um den Entschluss zu fassen für einen Gott, der dessen nicht bedurfte, in einem menschlichen Leib auf Erden zu wirken.“ (GA.131, 14.10.1911.) Christus kam aus der Ur-Heimat der menschlichen Seele, um auf Erden dieser Seele das zu verleihen, was sie als Folge der luziferischen Versuchung und des ahrimanischen Entwicklungsgangs eingebüsst hatte. Deshalb hat „*der Christus ... uns diejenigen nichtirdischen Kräfte in die Erde hereingebracht, welche uns anregen können, das zu entwickeln, wozu uns die Erde selbst niemals anregen kann* (Hervorh. d. Verf.).“ (GA.197, 22.11.1920.) Diese aber sind die Freiheit des Geistes, die Liebe und die moralische Phantasie. Deshalb kann man Christus nur dann in die Welten des höheren Seins folgen, wenn man diese Tugenden entwickelt.

Der Mensch wird auf Erden viele Male wiedergeboren und erfährt dank dieser Tatsache die radikalsten Metamorphosen. Beispielsweise wird das, was wir in der einen Inkarnation als Rumpf entwickeln, in der folgenden zum Kopf. Der amoralischen

sche Mensch, der sich im physischen und im Ätherleib ahrimanisiert, kann sich in seiner individuellen Entwicklung in der folgenden Inkarnation nicht nach oben, nicht in Richtung Vollendung bewegen. Ihn versklavt dann der natürliche Prozess, die „Horizontale“ der Entwicklung. In seiner Weltanschauung wird er zum Materialismus neigen, zum Dualismus, zum Nominalismus, zum Agnostizismus, ja sogar zur materialistischen Mystik. Hingegen durchdringt das im Menschen durch die moralische Phantasie Hervorgerufene ihn von unten nach oben, bis hin zum Kopf, und wirkt befreiend. „Es bewirkt die vertikale Richtung. In der vertikalen Richtung“, erklärt Rudolf Steiner, „strömt nämlich eigentlich kein Unmoralisches. ... In der vertikalen Richtung strömt nur das Moralische. Und zwar ist das so, dass schon in dem Äther, in dem Wärmeäther des Blutes in vertikaler Richtung die Physiognomie des Unmoralischen zurückgestoßen wird. Das Haupt nimmt das nicht auf. Das moralische aber geht mit der Blutwärme schon im Wärmeäther in das Haupt hinauf, noch mehr im Lichtäther, und namentlich im chemischen und Lebensäther. Der Mensch durchdringt mit seinem eigenen Wesen sein Haupt.“ (GA.221, 17.2.1923.)

Wie dies konkret abläuft, haben wir bereits hinreichend dargelegt, und wir möchten nun unser Buch mit einer Formel vollenden, in welcher die Prinzipien unserer für die individuelle Entwicklung allbestimmenden Säulen Jakin und Boas mikro- und makrokosmisch ausgedrückt sind: *„Weisheit ist die Vorbedingung der Liebe; Liebe ist das Ergebnis der im Ich wiedergeborenen Weisheit.“* (GA.13, S. 416.)

„Die Philosophie der Freiheit“

Die letzten Fragen

Teil III

Die Konsequenzen des Monismus

Dass wir es im dritten Teil der „Philosophie der Freiheit“ mit einer Synthese der beiden ersten Teile zu tun haben, braucht nicht eigens demonstriert zu werden. Es reicht völlig aus, ihn zu lesen und dabei zumindest in großen Zügen in Erinnerung zu behalten, worum es in den beiden ersten Teilen ging. Der hauptsächliche synthetische Gedanke, der in ihm zum Ausdruck gelangt, ist folgender: Die Wissenschaft der Freiheit ist mit der Wirklichkeit der Freiheit *vereinbar*; diese sind nichts weiter als zwei Teile ein und desselben Ganzen – der freien Individualität. Ihre Einheit wurzelt ebenfalls im Zueinandergehören von Begriff und Wahrnehmung. Nur anstelle der Vorstellung erhalten wir diesmal die reelle Individualität, die verkörperte, personifizierte Vorstellung, die ganz am Ende des Teils so klingt: „Er [der Mensch] ist frei.“

Die Einheit der drei Teile ist dialektisch im wesentlichen, nicht im abstrakten Sinne. *Sie entspricht der Einheit der Elemente 2, 4 und 6* im sieben-gliedrigen Zyklus des Denkens. In der Lemniskate der lebendigen Denkform wird durch sie die vertikale Achse ausgedrückt, längs welcher sich die Umwandlung des Aufstiegs vollzieht, während die Elemente 1, 3, 5 und 7 der horizontalen Achse des räumlich-zeitlichen Werdens zugeordnet werden können (Abb. 170).

Wenn wir vom Gesetz des Hervorgehens der Siebengliedrigkeit aus der Dreieinigkeit und ihrer Rückkehr in dieselbe sprechen, meinen wir damit eben jene seiende Dreieinigkeit, die niemals zum Gewordenen wird (weil sie im Ich wurzelt). Die dialektische Dreieinigkeit ist deren „Ableitung“.

Die seiende Dreieinigkeit der „Philosophie der Freiheit“ ist so aufgebaut, dass

- Teil I gemäß dem Prinzip des Elementes 2 gegeben ist;
- Teil II gemäß jenem des Elementes 4;
- Teil III gemäß jenem des Elementes 6.

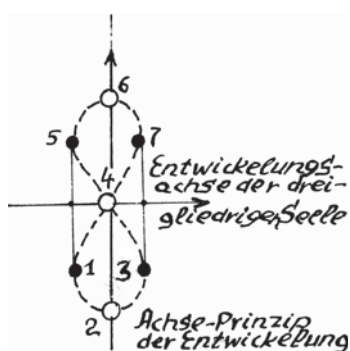


Abbildung 170

Der gesamte erste Teil ist die *totale Antithese zur Welt des Gewordenen mit ihren Ideen von der Unmöglichkeit der Freiheit*. Der zweite Teil ist die *Negation der Negation*, doch nicht bloß der Idee, sondern des im ersten Teil denkenden *Subjekts* selbst. So wird die Erkenntnis im Anschauen erworben, und so verläuft der Aufstieg vom niedrigeren „ich“ zum höheren Ich. Im ersten Teil dachten wir, und die Gedanken kamen zum ersten Mal zu uns – astral. Im zweiten Teil erhielten wir sie als Erinnerungsvorstellungen, d.h. ätherisch. Deswegen war es hier besser, vorwiegend anschauend zu denken, intuitiv. Und nun bleibt noch die Frage offen: Mit welcher Substanz ist der dritte Teil verbunden?

Wir haben früher geschrieben, der Mensch des Leibes, der Seele und des Geistes beteilige sich an der Entwicklung der drei Teile der „Philosophie der Freiheit“. Dabei tritt das Leibliche als Instrument des reflektierenden Bewusstseins auf. Doch mit den drei Teilen in ihrer Aufeinanderfolge vereinigt sich der Mensch im Entwicklungsprozess auch mit seinen drei Hüllen. In diesem Sinne erreicht der Ich-Geist des erkennenden Subjekts, der im dritten Teil zur Synthese der beiden anderen gelangt, die *physischen* (nicht materiellen) Strukturen des Leibs, beeinflusst dessen *Phantom*, was wir in unseren Kapiteln behandelt haben. Durch *Denkarbeit neuer Art* bereitet er in sich den *Leib der Auferstehung* vor. Um was für eine Denkarbeit es sich hier handelt, haben wir aus dem Inhalt der „Philosophie der Freiheit“ erfahren: diese besitzt im Gegensatz zu den Früchten des abstrakten Denkens reelles Sein. Folglich lebt der Mensch in solchem Denken gleichzeitig sowohl seine Gefühle als auch seine Willensimpulse aus. Darin besteht auch die höhere Einheit des Menschen: Denkend identifiziert er sich mit ganzer Seele, mit allen Gefühlen mit diesem Prozess, lebt in ihm und folglich auch handelt; *allein schon ein solches Denken ist Tat*.

Die letzte, höchste Individualisierung, welche die Gedankenformen (Gedankenwesen) der „Philosophie der Freiheit“ in ihrem dritten Teile erreichen, drückt die *Individualisierung des erkennenden Subjekts selbst* aus. Sie durchdringt das System seiner dreieinigen Seele mit Hilfe dreier Ingredienzien: des Gedanken, des Gefühls und des Willens, und zwar so, dass im dominierenden Leben des Denkens zugleich Gefühl und Wille vorhanden sind. So wird die *begriffliche Grundlage* der dreieinigen Seele individualisiert. Im dominierenden Leben des Fühlens sind das Denken und Wollen vorhanden. So wird die *charakterologische Anlage* der dreieinigen Seele individualisiert. In den Willensimpulsen der Seele sind Gedanken und Gefühl vorhanden. Das ineinander verwobene Wirken von Denken, Fühlen und Wollen wohnt jedem Seelenleben inne. Die Besonderheit des freien Geistes besteht darin, dass sie in ihm bewusst gemacht und individualisiert sind, d.h. nicht von der ihm gegebenen natürlichen leiblichen Organisation abhängen, sondern ganz im Gegenteil in ihrer Gesamtheit auf die dreieinliche Leiblichkeit einwirken und sie fortlaufend in dreieinlichen Geist umwandeln.

* * *

So stellt die „Philosophie der Freiheit“ in ihrer Gesamtheit eine Dreieinigkeit dar. Zwei ihrer Elemente (Teile) sind siebengliedrig, das dritte eingliedrig. Die Dreigliedrigkeit als allbestimmendes Prinzip durchdringt auch die beiden Siebengliedrigkeiten. Jede siebengliedrige Lemniskate wird durch vier ineinander übergehende Dreigliedrigkeiten, Dreieinheiten gebildet. Die vierte Dreigliedrigkeit wird durch die untere und die obere Schlaufe der Lemniskate sowie den Übergangspunkt von der einen in die andere gebildet (Abb. 171).

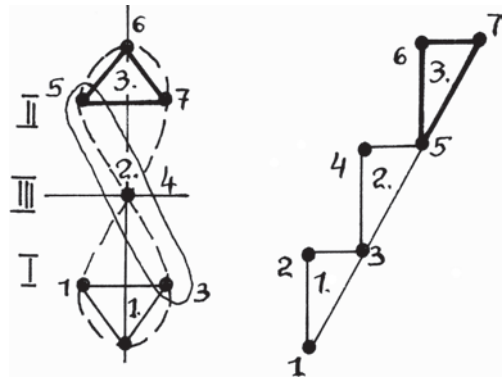


Abbildung 171

In diesem Fall haben wir in jedem Teil der „Philosophie der Freiheit“ je vier Dreieinigkeiten. Die drei Zyklen des dritten Teils können wir lediglich in den allgemeinen (den vierten) Dreieinigkeiten ihrer Lemniskaten nehmen, da die Dreieinigkeiten ihrer Elemente ihrem Inhalt nach durchwegs nicht mit den Kapiteln vergleichbar sind. Schließlich bilden alle drei Teile des Buchs zusammen genommen noch eine weitere Dreieinigkeit. Es ergibt sich dann, dass das ganze Buch aus zwölf Dreieinigkeiten besteht. Darin besteht seine Vollständigkeit und sein makrokosmischer Charakter.

Auf Abb. 171 sehen wir, dass die Dreieinigkeiten innerhalb der Siebengliedrigkeit so miteinander verknüpft sind, dass das letzte Glied der vorherigen Dreieinigkeit das erste der folgenden ist. Dank diesem Umstand erfahren die Gesetze der Dialektik selbst im siebengliedrigen System des Denkens eine *Metamorphose*. In der ersten Triade gelangt die dialektische Logik in ihrer formalen Reinheit zum Ausdruck. Ihre Synthese (Element 3) bildet die These für die folgende Triade, in welcher der Widerspruch bereits nicht mehr begrifflich, sondern durch die *Methoden* des Denkens gebildet wird – des begrifflichen und des anschauenden. Die Synthese dieses höheren dialektischen *) Widerspruchs ist die ideelle Wahrnehmung. Um die erste Triade zu verwirklichen, muss man gut denken können; um die zweite zu bewerkstelligen, muss man die *Qualität* des Denkens ändern, d.h. in gewissem Ausmaß ein *anderer Mensch* werden.

In der dritten Triade ist die ideelle Wahrnehmung die These. Diese trägt den Charakter des Allgemeinen. Ihre Antithese ist ihre eigene Individualisierung. Darin kommt die in Kapitel 14 untersuchte Kollision zwischen dem Gattungsmäßigen und dem Individuellen zum Ausdruck, jedoch übertragen in die Welt der intelligiblen Wesen. Ähnliches haben wir im analytischen naturwissenschaftlichen Denken vor

*) Das Denken verneint das Anschauen und umgekehrt.

uns. Die Welt der Wahrnehmungen offenbart sich in ihm als undifferenziertes Ganzes, als passive Vielfalt. Mit Hilfe der Begriffe *individualisieren* wir die Wahrnehmungen, sondern sie denkend aus dem Allgemeinen ab. Dies gilt auch für die ideelle Wahrnehmung. – Sie erscheint uns anfangs auf dem Hintergrund der undifferenzierten Vielfalt der *ganzen* Welt der ideellen Wahrnehmung; insofern ähnelt sie auch einem dogmatischen Urteil. Doch im Gegensatz zu jenem letzteren sowie zu den Sinneswahrnehmungen weist sie *selbst* die Tendenz zur Individualisierung in unserem Ich auf, da sie die Eigenschaften eines Gedankenwesens besitzt. In gewissem Sinne bleibt uns auch hier nichts weiter übrig, als anzuschauen, wie sie dies tut. Doch anders als bei Element 4, wo das Ich und das Objekt des Anschauens trotz allem zwei verschiedene Seiten der Wirklichkeit bilden, ist in Element 6 die Individualisierung der Idee gleichzeitig auch eine Individualisierung des Ich.

Etwas Ähnliches geschieht auch mit den sittlichen Intuitionen. An sich sind sie alle universal und weisen keinerlei Beziehung zur sinnlichen Realität auf. Individualisieren sie sich im Ich, das sich mit Hilfe der irdischen Erfahrung darauf vorbereitet, bereichern sie diese Erfahrung mit höherem, konkretem Sinn und Inhalt.

Der Gegensatz der Elemente 5 und 6 ist jener zwischen dem *Allgemeinen und dem Speziellen*. Ihre Synthese wird im *höheren Allgemeinen* verwirklicht, das die Besonderheit aufweist, das Spezielle *zwar zu universalisieren, nicht aber aufzuheben*. So werden im Äon des künftigen Vulkan sämtliche einzelnen Iche mit Gott zu einer absoluten Einheit zusammenfließen, ohne dadurch sich selbst zu verlieren. Das Absolute erhält dank ihnen eine Vielfalt neuer Farbnuancen, Eigenschaften. Als Vorbereitung zu einer solchen All-Einheit der Gesamtheit der existierenden menschlichen Iche dient auch die siebte Stufe der gnoseologischen Lemniskate.

Zwei Teile der „Philosophie der Freiheit“ bilden zwei große Siebengliedrigkeiten, wobei die zweite durchaus nicht einfach eine Wiederholung der ersten mit neuem Material darstellt. Der Charakter der Triaden in der zweiten Lemniskate ist anderer Art. Jegliche Entwicklung, die den Weg der Metamorphose geht, *erhöht* sich von Zyklus zu Zyklus. Wir haben dies innerhalb der Kapitel beobachtet, wo die Gedankenzyklen ebenfalls eine siebengliedrige Metamorphose bilden und jeder von ihnen die Rolle des einen oder anderen Elementes spielt, d.h. sich qualitativ von den anderen Zyklen unterscheidet, mit denen er in einem einheitlichen Ganzen verbunden ist. Die Zyklen der beiden Teile stehen in einer Beziehung zueinander, die auf Abb. 172 dargestellt ist. Kennzeichnend für den ersten der beiden ist, dass die ersten drei Kapitel in ihm das Prinzip der logischen dialektischen Triade besonders rein ausdrücken, die letzten drei hingegen jenes der ontologischen; in höherem Maße als die ersten drei appellieren sie an die anschauende Urteilskraft. Beim Übergang zum zweiten Teil beobachten wir in dessen ersten drei Kapiteln eine *Steigerung* des Prinzips des Anschauens. Man kann sagen, dass dieses, gemessen am Inhalt des gesamten Buches, hier seinen Höhepunkt erreicht. Doch in den inhaltlichen Elementen der zweiten Schlaufe der Lemniskate des zweiten Teils (in den Kapiteln 12 und 14) wird die anschauende Urteilskraft schwächer, und von neuem kehrt das

begrifflich-dialektische Prinzip des Denkens wieder – freilich mit einer Besonderheit: Das die beiden Elemente verbindende Kapitel 13 entsteht nach den Gesetzen der verwandelnden Elemente (2, 4, 6). Deshalb ist der Höhepunkt des Anschauens in ihm zu sehen. Sein Werden ist in den Kapiteln 9 und 11 vorgegeben.

Die Rückkehr des begrifflich-dialektischen Prinzips des Denkens am Ende des zweiten Buchteils ist deswegen unabdingbar, weil das Buch an seiner „Peripherie“ in unmittelbare Verbindung mit der es umgebenden Welt der Erkenntnis und Erfahrung treten muss. (Beim dritten Teil ist die Aufgabe anderer Art, nämlich vorwiegend methodologisch.)

So ist die gegenseitige Beziehung der beiden Lemniskaten des Buchs *nicht* symmetrisch. Ihre Teile *entsprechen einander kreuzförmig*, wie aus Abb. 172 hervorgeht. Wenn wir uns nun fragen: und wie könnte der dritte Teil aussehen, wenn dieser ebenfalls aus sieben Kapiteln bestehen müsste?, so gilt es zu berücksichtigen, dass in *gnoseologischer* Hinsicht das Prinzip des Anschauens weiter lediglich zu einer *Wiederholung* des bereits früher Herausgefundenen führen könnte.

Jede Methode des Denkens und der Erkenntnis hat ihre Grenze. Wenn sich unsere Methode innerhalb der Kapitel in der Gesamtheit der sieben Zyklen *erschöpft* hat, ermuntert sie in der gegenseitigen Beziehung der Teile des Buchs bereits im polaren Gegensatz von Denken und Anschauen zu

einer solchen Synthese, die *über die Grenze der sinnlichen Erfahrung hinausgeht*.

Rudolf Steiner findet einen Ausweg aus dieser Lage darin, dass er im dritten Teil des Buchs die Siebengliedrigkeiten der beiden ersten Teile zur *Dreieinigkeit* zurückbringt, da er sich in der „Philosophie der Freiheit“ keineswegs die Aufgabe stellt, die Grenzen des anschauenden Denkens zu verlassen. Doch wenn wir eben dies zu tun wünschten und deshalb auch im dritten Teil sieben Kapitel haben wollten, dann müssten wir zu einem anderen Buch Rudolf Steiners greifen, und zwar „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten“? (GA.10). Dann müsste man in der dritten Lemniskate in den ersten drei Kapiteln über den imaginativen, inspirativen und intuitiven Bewusstseinszustand (im rein esoterischen Sinne) sprechen. In seinen weiteren Kapiteln wäre in diesem Fall von noch höheren Stufen der Einweihung die Rede. Doch vielleicht müsste man in den ersten drei Kapiteln über die

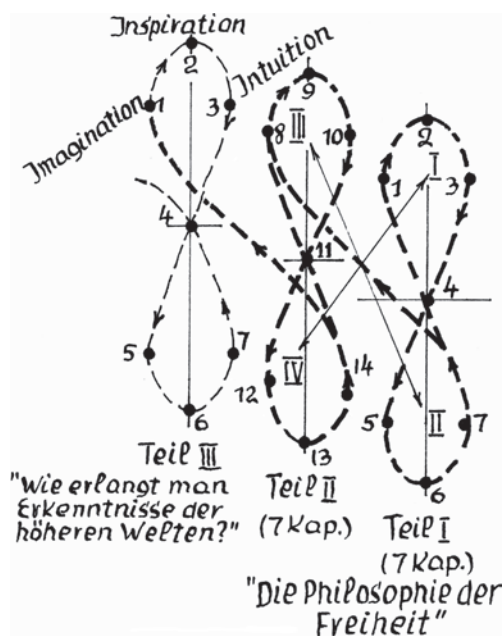


Abbildung 172

Methode der Entwicklung von Organen zur übersinnlichen Wahrnehmung sprechen und sich erst dann der Imagination etc. zuwenden.

So stellt die „Philosophie der Freiheit“ für uns eine großartige Schule der Erziehung und Umwandlung des Denkens dar, ohne die es in der Neuzeit schlicht und einfach zu riskant ist, an die Stufen der Einweihung heranzutreten. Nur in Ausnahmefällen ist dies möglich, und auch dann nur bei Menschen, welche die notwendige gedankliche Vorbereitung bereits in den früheren Inkarnationen hinter sich gebracht haben.

* * *

Der Ich-Geist des Menschen, als Bild und Ebenbild Gottes, ist einheitlich und dreieinig. In Übereinklang mit seiner Struktur stellt der dritte Teil des Buches eine einheitliche Gedankenform dar, die in sich drei Gedankenzyklen birgt. Sie verleiht der dialektisch-ontologischen Einheit des Monismus der „Philosophie der Freiheit“ den letzten, vollendeten Ausdruck.

In Zyklus I spielen das Denken und die *begriffliche Grundlage* der Seele die führende Rolle. Ihren ganzheitlichen Charakter kann diese dank des Erwerbs ihres systembildenden Prinzips ausarbeiten, als das sich die intuitiv erlebbare Sittlichkeit erweist. Mit ihrer Hilfe kann der Mensch eine ganzheitliche, „in sich geschlossene Total-Existenz im Universum“ führen. Wie wir wissen, ist ein Denken dieser Art wahrnehmungsmäßiger Natur und reiner Wille.

Wir beabsichtigen nicht, diesen Zyklus mit zusätzlichen Kommentaren zu zerklüften. Die Metamorphose seiner Elemente wird gewissermaßen auf typische Weise ausgedrückt und lässt sich recht leicht miterleben, wenn es dem Leser gelungen ist, zumindest einen Teil unserer zahlreichen praktischen Übungen zu verinnerlichen. Er wird dann selbst bemerken, dass buchstäblich alles im Zyklus vom Prinzip der Individualisierung durchdrungen ist, welche *von ihm selbst* – dem Leser – ausgeht.

ZYKLUS I

1. Die einheitliche Welterklärung oder der hier gemeinte Monismus entnimmt der menschlichen Erfahrung die Prinzipien, die er zur Erklärung der Welt braucht. Die Quellen des Handelns sucht er ebenfalls innerhalb der Beobachtungswelt, nämlich in der unserer Selbsterkenntnis zugänglichen menschlichen Natur, und zwar in der moralischen Phantasie. Er lehnt es ab, durch abstrakte Schlussfolgerungen die letzten Gründe für die dem Wahrnehmen und Denken vorliegende Welt *außerhalb* derselben zu suchen. Für den Monismus ist die Einheit, welche die erlebbare denkende Beobachtung zu der mannigfaltigen Vielheit der Wahrnehmungen hinzubringt, zugleich diejenige, die das menschliche Erkenntnisbedürfnis verlangt und durch die es den Eingang in die physischen und geistigen Weltbereiche sucht.

2. Wer hinter dieser so zu suchenden Einheit noch eine andere sucht, der beweist damit nur, dass er die Übereinstimmung des durch das Denken Gefundenen mit dem vom Erkenntnistrieb Geforderten nicht erkennt. Das einzelne menschliche Individuum ist von der Welt nicht tatsächlich abgesondert. Es ist ein Teil der Welt, und es besteht ein Zusammenhang mit dem Ganzen des Kosmos der Wirklichkeit nach, der nur für unsere Wahrnehmung unterbrochen ist. Wir sehen fürs erste diesen Teil als für sich existierendes Wesen, weil wir die Riemen und Seile nicht sehen, durch welche die Bewegung unseres Lebensrades von den Grundkräften des Kosmos bewirkt wird. Wer auf diesem Standpunkt stehen bleibt, der sieht den Teil eines Ganzen für ein wirklich selbständig existierendes Wesen, für die Monade an, welches die Kunde von der übrigen Welt auf irgendeine Weise von außen erhält.
3. Der hier gemeinte Monismus zeigt, dass die Selbständigkeit nur so lange geglaubt werden kann, als das Wahrgenommene nicht durch das Denken in das Netz der Begriffswelt eingespannt wird. Geschieht dies, so entpuppt sich die Teilexistenz als ein bloßer *Schein des Wahrnehmens*. Seine in sich geschlossene Totalexistenz im Universum kann der Mensch nur finden durch intuitives Denkerlebnis. Das Denken zerstört den Schein des Wahrnehmens und gliedert unsere individuelle Existenz in das Leben des Kosmos ein. Die Einheit der Begriffswelt, welche die objektiven Wahrnehmungen enthält, nimmt auch den Inhalt unserer subjektiven Persönlichkeit in sich auf. Das Denken gibt uns von der Wirklichkeit die wahre Gestalt, als einer in sich geschlossenen Einheit, während die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen nur ein durch unsere Organisation bedingter Schein ist (vgl. S. 438 ff.).
4. Die Erkenntnis des Wirklichen gegenüber dem Schein des Wahrnehmens bildete zu allen Zeiten das Ziel des menschlichen Denkens. Die Wissenschaft bemühte sich, die Wahrnehmungen durch Aufdeckung der gesetzmäßigen Zusammenhänge innerhalb derselben als Wirklichkeit zu erkennen. Wo man aber der Ansicht war, dass der von dem menschlichen Denken ermittelte Zusammenhang nur eine subjektive Bedeutung habe, suchte man den wahren Grund der Einheit in einem jenseits unserer Erfahrungswelt gelegenen Objekte (erschlossener Gott, Wille, absoluter Geist usw.). – Und, auf diese Meinung gestützt, bestrebte man sich zu dem Wissen über die innerhalb der Erfahrung erkennbaren Zusammenhänge noch ein zweites zu gewinnen, das über die Erfahrung hinausgeht, und den Zusammenhang derselben mit den nicht mehr erfahrbaren Wesenheiten aufdeckt (nicht durch Erleben, sondern durch Schlussfolgerung gewonnene Metaphysik). Den Grund, warum wir durch geregeltes Denken den Weltzusammenhang begreifen, sah man von diesem Standpunkte aus darin, dass ein Urwesen nach logischen Gesetzen die Welt aufgebaut hat, und den Grund für unser Handeln sah man in dem Wollen des Urwesens.
5. Doch erkannte man nicht, dass das Denken Subjektives und Objektives zugleich umspannt, und dass in dem Zusammenschluss der Wahrnehmung mit dem Begriff die totale Wirklichkeit vermittelt wird.

6. Nur solange wir die die Wahrnehmung durchdringende und bestimmende Gesetzmäßigkeit in der abstrakten Form des Begriffes betrachten, solange haben wir es in der Tat mit etwas rein Subjektivem zu tun. Subjektiv ist aber nicht der Inhalt des Begriffes, der mit Hilfe des Denkens zu der Wahrnehmung hinzugewonnen wird. Dieser Inhalt ist nicht aus dem Subjekte, sondern aus der Wirklichkeit genommen. Er ist der Teil der Wirklichkeit, den das Wahrnehmen nicht erreichen kann. Er ist Erfahrung, aber nicht durch das Wahrnehmen vermittelte Erfahrung. Wer sich nicht vorstellen kann, dass der Begriff ein Wirkliches ist, der denkt nur an die abstrakte Form, wie er denselben in seinem Geiste festhält. Aber in solcher Absonderung ist er ebenso nur durch unsere Organisation vorhanden, wie die Wahrnehmung es ist. Auch der Baum, den man wahrnimmt, hat abgesondert für sich keine Existenz. Er ist nur innerhalb des großen Räderwerkes der Natur ein Glied, und nur in realem Zusammenhang mit ihr möglich. Ein abstrakter Begriff hat für sich keine Wirklichkeit, ebensowenig wie eine Wahrnehmung für sich. Die Wahrnehmung ist der Teil der Wirklichkeit, der objektiv, der Begriff derjenige, der subjektiv (durch Intuition, vgl. Seite 95 ff.) gegeben wird. Unsere geistige Organisation reißt die Wirklichkeit in diese beiden Faktoren auseinander. Der eine Faktor erscheint dem Wahrnehmen, der andere der Intuition. Erst der Zusammenhang der beiden, die gesetzmäßig sich in das Universum eingliedernde Wahrnehmung, ist volle Wirklichkeit. Betrachten wir die bloße Wahrnehmung für sich, so haben wir keine Wirklichkeit, sondern ein zusammenhangloses Chaos; betrachten wir die Gesetzmäßigkeit der Wahrnehmungen für sich, dann haben wir es bloß mit abstrakten Begriffen zu tun.
7. Nicht der abstrakte Begriff enthält die Wirklichkeit; wohl aber die denkende Beobachtung, die weder einseitig den Begriff, noch die Wahrnehmung für sich betrachtet, sondern den Zusammenhang beider.

Im zweiten Zyklus geht es anfangs gewissermaßen um dasselbe wie in Zyklus I: um den Begriff und die Wahrnehmung sowie darum, was uns ihre Vereinigung bringt. Doch der Charakter dieses Themas ändert sich wesentlich, und es ändert sich ihre Richtung. Zu dominieren beginnt nun das persönliche Leben der Seele, das sich *in charakterologischer Anlage* entwickelt. Dies wird im Zyklus auch terminologisch unterstrichen: „Wir *leben*, indem wir zu den Wahrnehmungen die Ideen finden, in der Wirklichkeit“; „Die einige Ideenwelt *lebt sich* in“ allen Wahrnehmungssubjekten „als in einer Vielheit von Individuen *aus*“; das „mit dem Gedankeninhalt erfüllte *Leben* in der Wirklichkeit“, etc. All dies ist wohlverstanden in der charakterologischen Anlage der Bewusstseinsseele eingebettet, wo – wie in Kapitel 9 nachgewiesen – die Triebfeder (nicht das Motiv) zum Handeln die Vorstellung selbst ist. Das systembildende Prinzip der charakterologischen Anlage ist dasselbe wie bei der begrifflichen Grundlage. Freilich unterscheiden sie sich in Nuancen. Bei der begrifflichen Grundlage wird das Objektive der Welt zum Besitz des Subjekts, bei der charakterologischen verschmilzt der innere Gehalt des subjektiven Lebens, das sich zum reinen Denken aufschwingt, mit dem Welten-Objektiven. Deshalb

sind für den Ich-Geist beide Grundlagen schlicht unerlässlich. Wir wollen jetzt Zyklus II ebenfalls ganzheitlich erleben.

ZYKLUS II

1. Dass wir in der Wirklichkeit leben (mit unserer realen Existenz in derselben wurzeln), wird selbst der orthodoxeste subjektive Idealist nicht leugnen.
2. Er wird nur bestreiten, dass wir ideell mit unserem Erkennen auch das erreichen, was wir real durchleben.
3. Demgegenüber zeigt der Monismus, dass das Denken weder subjektiv, noch objektiv, sondern ein beide Seiten der Wirklichkeit umspannendes Prinzip ist.
4. Wenn wir denkend beobachten, vollziehen wir einen Prozess, der selbst in die Reihe des wirklichen Geschehens gehört. Wir überwinden durch das Denken innerhalb der Erfahrung selbst die Einseitigkeit des bloßen Wahrnehmens. Wir können durch abstrakte, begriffliche Hypothesen (durch rein begriffliches Nachdenken) das Wesen des Wirklichen nicht erklügeln, aber wir *leben*, indem wir zu den Wahrnehmungen die Ideen finden, in dem Wirklichen. Der Monismus sucht zu der Erfahrung kein Unerfahrbares (Jenseitiges), sondern sieht in Begriff und Wahrnehmung das Wirkliche. Er spinnt aus bloßen abstrakten Begriffen keine Metaphysik, weil er in dem Begriffe an sich nur die *eine* Seite der Wirklichkeit sieht, die dem Wahrnehmen verborgen bleibt und nur im Zusammenhang mit der Wahrnehmung einen Sinn hat. Er ruft aber in dem Menschen die Überzeugung hervor, dass er in der Welt der Wirklichkeit lebt und nicht außerhalb seiner Welt eine unerlebbare höhere Wirklichkeit zu suchen hat. Er hält davon ab, das Absolut-Wirkliche anderswo als in der Erfahrung zu suchen, weil er den Inhalt der Erfahrung selbst als das Wirkliche erkennt. Und er ist befriedigt durch diese Wirklichkeit, weil er weiß, dass das Denken die Kraft hat, sie zu verbürgen. Was der Dualismus erst hinter der Beobachtungswelt sucht, das findet der Monismus in dieser selbst. Der Monismus zeigt, dass wir mit unserem Erkennen die Wirklichkeit in ihrer wahren Gestalt ergreifen, nicht in einem subjektiven Bilde, das sich zwischen den Menschen und die Wirklichkeit einschöbe. Für den Monismus ist der Begriffsinhalt der Welt für alle menschlichen Individuen derselbe (vgl. S. 440 ff.). Nach monistischen Prinzipien betrachtet ein menschliches Individuum ein anderes als seinesgleichen, weil es derselbe Weltinhalt ist, der sich in ihm auslebt. Es gibt in der einigen Begriffswelt nicht etwa so viele Begriffe des Löwen, wie es Individuen gibt, die einen Löwen denken, sondern nur *einen*. Und der Begriff, den A zu der Wahrnehmung des Löwen hinzufügt, ist derselbe, wie der des B, nur durch ein anderes Wahrnehmungssubjekt aufgefasst (vgl. S.440 f.). Das Denken führt alle Wahrnehmungssubjekte auf die gemeinsame ideelle Einheit aller Mannigfaltigkeit. Die einige Ideenwelt lebt sich in ihnen als in einer Vielheit von Individuen aus. Solange sich der Mensch bloß durch Selbstwahrnehmung erfasst, sieht er sich als diesen besonderen Menschen an; sobald er auf die in ihm aufleuchtende, alles Besondere umspannende Ideenwelt blickt, sieht er in sich das absolut Wirkliche lebendig

aufleuchten. Der Dualismus bestimmt das göttliche Urwesen als dasjenige, was alle Menschen durchdringt und in ihnen allen lebt. Der Monismus findet dieses gemeinsame göttliche Leben in der Wirklichkeit selbst. Der ideelle Inhalt eines andern Menschen ist auch der meinige, und ich sehe ihn nur so lange als einen andern an, als ich wahrnehme, nicht mehr aber, sobald ich denke. Jeder Mensch umspannt mit seinem Denken nur einen Teil der gesamten Ideenwelt, und insofern unterscheiden sich die Individuen auch durch den tatsächlichen Inhalt ihres Denkens. Aber diese Inhalte sind in einem in sich geschlossenen Ganzen, das die Denkinhalte aller Menschen umfasst.

5. Das gemeinsame Urwesen, das alle Menschen durchdringt, ergreift somit der Mensch in seinem Denken. Das mit dem Gedankeninhalt erfüllte Leben in der Wirklichkeit ist zugleich das Leben in Gott. Das bloß erschlossene, nicht zu erlebende Jenseits beruht auf einem Missverständnis derer, die glauben, dass das Diesseits den Grund seines Bestandes nicht in sich hat. Sie sehen nicht ein, dass sie durch das Denken das finden, was sie zur Erklärung der Wahrnehmung verlangen. Deshalb hat aber auch noch keine Spekulation einen Inhalt zutage gefördert, der nicht aus der uns gegebenen Wirklichkeit entlehnt wäre. Der durch abstrakte Schlussfolgerung angenommene Gott ist nur der in ein Jenseits versetzte Mensch; der Wille Schopenhauers die verabsolutierte menschliche Willenskraft; das aus Idee und Wille zusammengesetzte unbewusste Urwesen Hartmanns eine Zusammensetzung zweier Abstraktionen aus der Erfahrung. Genau dasselbe ist von allen anderen auf nicht erlebtem Denken ruhenden jenseitigen Prinzipien zu sagen.
6. Der menschliche Geist kommt in Wahrheit nie über die Wirklichkeit hinaus, in der wir leben, und er hat es auch nicht nötig, da alles in dieser Welt liegt, was er zu ihrer Erklärung braucht. Wenn sich die Philosophen zuletzt befriedigt erklären mit der Herleitung der Welt aus Prinzipien, die sie der Erfahrung entlehnen und in ein hypothetisches Jenseits versetzen, so muss eine solche Befriedigung auch möglich sein, wenn der gleiche Inhalt im Diesseits belassen wird, wohin er für das erlebbare Denken gehört. Alles Hinausgehen über die Welt ist nur ein scheinbares, und die aus der Welt hinausversetzten Prinzipien erklären die Welt nicht besser, als die in derselben liegenden. Das sich selbst verstehende Denken fordert aber auch gar nicht zu einem solchen Hinausgehen auf, da ein Gedankeninhalt nur innerhalb der Welt, nicht außerhalb derselben einen Wahrnehmungsinhalt suchen muss, mit dem zusammen er ein Wirkliches bildet. Auch die Objekte der Phantasie sind nur Inhalte, die ihre Berechtigung erst haben, wenn sie zu Vorstellungen werden, die auf einen Wahrnehmungsinhalt hinweisen. Durch diesen Wahrnehmungsinhalt gliedern sie sich der Wirklichkeit ein. Ein Begriff, der mit einem Inhalt erfüllt werden sollte, der außerhalb der uns gegebenen Welt liegen soll, ist eine Abstraktion, der keine Wirklichkeit entspricht. Ersinnen können wir nur die *Begriffe* der Wirklichkeit; um diese selbst zu finden, bedarf es auch noch des Wahrnehmens. Ein Urwesen der Welt, für das ein Inhalt *erdacht* wird, ist für ein sich selbst verstehendes Denken eine unmögliche Annahme.

7. Der Monismus leugnet nicht das Ideelle, er sieht sogar einen Wahrnehmungsinhalt, zu dem das ideelle Gegenstück fehlt, nicht für volle Wirklichkeit an; aber er findet im ganzen Gebiet des Denkens nichts, das nötigen könnte, aus dem Erlebnisbereich des Denkens durch Verleugnung der objektiv geistigen Wirklichkeit des Denkens hervorzutreten. Der Monismus sieht in einer Wissenschaft, die sich darauf beschränkt, die Wahrnehmungen zu beschreiben, ohne zu den ideellen Ergänzungen derselben vorzudringen, eine Halbheit. Aber er betrachtet ebenso als Halbheiten alle abstrakten Begriffe, die ihre Ergänzung nicht in der Wahrnehmung finden und sich nirgends in das die beobachtbare Welt umspannende Begriffsnetz einfügen. Er kennt daher keine Ideen, die auf ein jenseits unserer Erfahrung liegendes Objektives hindeuten, und die den Inhalt einer bloß hypothetischen Metaphysik bilden sollen. Alles, was die Menschheit an solchen Ideen erzeugt hat, sind ihm Abstraktionen aus der Erfahrung, deren Entlehnung aus derselben von ihren Urhebern nur übersehen wird.

Im dritten Zyklus geht es um die *Zielsetzung* (die mit dem Willen verbunden ist), darum, dass der Ich-Geist die Ziele seiner Tätigkeit ganz aus sich selbst schöpfen kann. *) Somit findet er sich als systembildendes Prinzip des ganzen vielgliedrigen menschlichen Wesens in wesensmäßiger Verbindung mit der Hierarchie der höheren Wesen. Dies bedeutet, dass er der „Vertikale“ des Geistes angehört und, von ihr ausgehend, den Prozess der Evolution immanent systembildend gestaltet. Er ist Subjekt und Objekt, und zugleich etwas, was sie beide umfasst. Aus diesem Grund mag der freie Geist zwar hierarchisch und durch seine Daseinsform vom Absolutum getrennt sein, doch das Absolutum kommt in ihm in seiner urphänomenalen Offenbarung zum Ausdruck. Ein solcher Mensch lebt selbst im schattenhaften Sein in Gott.

Kraft seines supersystemlichen Charakters führt der freie Geist ein rein ideelles Dasein. Er organisiert die Systeme der phänomenalen Welt, ohne dabei selbst eines ihrer Elemente oder eine Verbindung ihrer Elemente darzustellen. Auf die Frage: was ist er denn dann? antworten wir mit den Worten Nikolaj Losskijs: „Er ist konkret-ideelles Sein.“¹⁷²⁾ Im System seines Subjekts *entsteht* er nach dem Gesetz der Beziehung zwischen dem vierten und dem fünften Element der siebengliedrigen Logik des anschauenden Denkens, führt aber im weiteren eine von nichts Denkbaarem und sinnlich Wahrnehmbarem abhängige Existenz.

Im Gegensatz zu ihm besitzen die Verbindungen der Elemente im System des organischen Denkens, d.h. die *Gesetze* der Verwandlung seiner Elemente, um es abermals mit Losskij zu sagen, „abstrakt-ideelles Sein“. Solcher Art ist auch das Anschauen, in dem das denkende Subjekt aufgehoben wird. Doch gleich danach erscheint es als konkret-ideelles Sein besitzend. Es ließe sich sagen, dass der freie Geist zum *intelligiblen Wesen* wird, zum realen Wesen in der Gesamtheit der kos-

*) Aus den beiden Grundlagen der Seele, wenn sie sich in die Sphäre zwischen der Bewusstseinsseele und dem Geistselbst erstrecken.

mischen Intelligenz. Lassen wir nochmals Nikolaj Losskij zu Wort kommen: „Ein solches konkret-ideelles Sein besitzt, da es der tätige Quell der zeitlichen Prozesse ist, Kraft (d.h. ist willensmäßiger Natur; d.Verf.), und da seine Bekundungen ihm gehören, kann es mit einem alten philosophischen Ausdruck als *Substanz* oder, um es klarer zu sagen, als *substantieller Schaffender* bezeichnet werden.“¹⁷³⁾ Es ist ein nach Gottes Bild und Ebenbild schaffendes Prinzip, ein Ich-Wesen, und deshalb kann es das Kreuz der Evolution auf sich nehmen.

ZYKLUS III

- 1.-2. Ebensowenig können nach monistischen Grundsätzen die Ziele unseres Handelns aus einem außermenschlichen Jenseits entnommen werden. Sie müssen, insofern sie gedacht sind, aus der menschlichen Intuition stammen. Der Mensch macht nicht die Zwecke eines objektiven (jenseitigen) Urwesens zu seinen individuellen Zwecken, sondern er verfolgt seine eigenen, ihm von seiner moralischen Phantasie gegebenen. Die in einer Handlung sich verwirklichende Idee löst der Mensch aus der einigen Ideenwelt los und legt sie seinem Wollen zugrunde.
3. In seinem Handeln leben sich also nicht die aus dem Jenseits dem Diesseits eingepflichten Gebote aus, sondern die der diesseitigen Welt angehörigen menschlichen Intuitionen.
4. Der Monismus kennt keinen solchen Weltenlenker, der außerhalb unserer selbst unseren Handlungen Ziel und Richtung setzte. Der Mensch findet keinen solchen jenseitigen Urgrund des Daseins, dessen Ratschlüsse er erforschen könnte, um von ihm die Ziele zu erfahren, nach denen er mit seinen Handlungen hinzusteuern hat.
5. Er ist auf sich selbst zurückgewiesen. Er selbst muss seinem Handeln einen Inhalt geben.
6. Wenn er außerhalb der Welt, in der er lebt, nach Bestimmungsgründen seines Wollens sucht, so forscht er vergebens. Er muss sie, wenn er über die Befriedigung seiner natürlichen Triebe, für die Mutter Natur vorgesorgt hat, hinausgeht, in seiner eigenen moralischen Phantasie suchen, wenn es nicht seine Bequemlichkeit vorzieht, von der moralischen Phantasie anderer sich bestimmen zu lassen, das heißt er muss alles Handeln unterlassen oder nach Bestimmungsgründen handeln, die er sich selbst aus der Welt seiner Ideen heraus gibt, oder die ihm andere aus derselben heraus geben. Er wird, wenn er über sein sinnliches Triebleben und über die Ausführung der Befehle anderer Menschen hinauskommt, durch nichts, als durch sich selbst bestimmt. Er muss aus einem von ihm selbst gesetzten, durch nichts anderes bestimmten Antrieb handeln. Ideell ist dieser Antrieb allerdings in der einigen Ideenwelt bestimmt; aber faktisch kann er nur durch den Menschen aus dieser abgeleitet und in Wirklichkeit umgesetzt werden.

7. Für die aktuelle Umsetzung einer Idee in Wirklichkeit durch den Menschen kann der Monismus nur in dem Menschen selbst den Grund finden. Dass eine Idee zur Handlung werde, muss der Mensch erst wollen, bevor es geschehen kann. Ein solches Wollen hat seinen Grund also nur in dem Menschen selbst. Der Mensch ist dann das letzte Bestimmende seiner Handlung. Er ist *frei*.

Somit bilden das intuitiv (wahrnehmungsmäßig) erlebbare Denken, das vollwertige höhere individuelle Leben in der Sphäre des anschauenden Denkens und die einzig und allein durch das Ich bedingte Zielsetzung das „Dreieck“ der Wissenschaft und der Wirklichkeit der Freiheit.

Der dritte Teil der „Philosophie der Freiheit“ besitzt zwei Zusätze und zwei Anhänge. Doch aus Platzgründen müssen wir auf die Betrachtung der Anhänge verzichten.

Die Aufdeckung der Struktur des zweiten Zusatzes überlassen wir als freiwillige Aufgabe dem Leser. Wir rufen lediglich nochmals in Erinnerung: Die Zusätze spielen die Rolle eines Impulses, der die individuelle Aktivität des „Die Philosophie der Freiheit“ erkennenden Subjekts verstärkt.

1. Zusatz zur Ausgabe von 1918.

1. Im zweiten Teile dieses Buches wurde versucht, eine Begründung dafür zu geben, dass die Freiheit in der Wirklichkeit des menschlichen Handelns zu finden ist. Dazu war notwendig, aus dem Gesamtgebiete des menschlichen Handelns diejenigen Teile auszusondern, denen gegenüber bei unbefangener Selbstbeobachtung von Freiheit gesprochen werden kann. Es sind diejenigen Handlungen, die sich als Verwirklichungen ideeller Intuitionen darstellen. Andere Handlungen wird kein unbefangenes Betrachten als freie ansprechen.
2. Aber der Mensch wird eben bei unbefangener Selbstbeobachtung sich für veranlagt halten müssen zum Fortschreiten auf der Bahn nach ethischen Intuitionen und deren Verwirklichung.
3. *Diese* unbefangene Beobachtung des ethischen Wesens des Menschen kann aber für sich keine letzte Entscheidung über die Freiheit bringen. Denn wäre das intuitive Denken selbst aus irgendeiner andern Wesenheit entspringend, wäre seine Wesenheit nicht eine auf sich selbst ruhende, so erwiese sich das aus dem Ethischen fließende Freiheitsbewusstsein als ein Scheingebilde.
4. Aber der zweite Teil dieses Buches findet seine naturgemäße Stütze in dem ersten. Dieser stellt das intuitive Denken als erlebte innere Geistbetätigung des Menschen hin.
5. *Diese* Wesenheit des Denkens *erlebend* verstehen, kommt aber der Erkenntnis von der *Freiheit* des intuitiven Denkens gleich.
6. Und weiß man, dass dieses Denken frei ist, dann sieht man auch den Umkreis des Wollens, dem die Freiheit zuzusprechen ist. Den handelnden Menschen wird für *frei* halten derjenige, welcher dem intuitiven Denkerleben eine in sich ruhende Wesenheit auf Grund der inneren Erfahrung zuschreiben darf. Wer

solches nicht vermag, der wird wohl keinen irgendwie unanfechtbaren Weg zur Annahme der Freiheit finden können.

7. Die hier geltend gemachte Erfahrung findet *im Bewusstsein* das intuitive Denken, das nicht bloß im Bewusstsein Wirklichkeit hat. Und sie findet damit die Freiheit als Kennzeichen der aus den Intuitionen des Bewusstseins fließenden Handlungen.

2. Zusatz zur Ausgabe von 1918

Die Darstellung dieses Buches ist aufgebaut auf dem rein geistig erlebbaren intuitiven Denken, durch das eine jegliche Wahrnehmung in die Wirklichkeit erkennend hineingestellt wird. Es sollte in dem Buche mehr nicht dargestellt werden, als sich von dem Erlebnis des intuitiven Denkens aus überschauen lässt. Aber es sollte auch geltend gemacht werden, welche Gedankengestaltung dieses erlebte Denken erfordert. Und es fordert, dass es im Erkenntnisvorgang als in sich ruhendes Erlebnis nicht verleugnet werde. Dass ihm die Fähigkeit nicht abgesprochen werde, zusammen mit der Wahrnehmung die Wirklichkeit zu erleben, statt diese erst zu suchen in einer außerhalb dieses Erlebens liegenden, zu erschließenden Welt, der gegenüber die menschliche Denkbetätigung nur ein Subjektives sei. -

Damit ist in dem Denken das Element gekennzeichnet, durch das der Mensch in die Wirklichkeit sich geistig hineinlebt (Und niemand sollte eigentlich diese auf das erlebte Denken gebaute Weltanschauung mit einem bloßen Rationalismus verwechseln.) Aber andererseits geht doch wohl aus dem ganzen Geiste dieser Darlegungen hervor, dass das Wahrnehmungselement für die menschliche Erkenntnis eine Wirklichkeitsbestimmung erst erhält, wenn es im Denken ergriffen wird. *Außer* dem Denken kann die Kennzeichnung als Wirklichkeit nicht liegen. Also darf nicht etwa vorgestellt werden, dass die sinnliche Art des Wahrnehmens die einzige Wirklichkeit verbürge. Was als Wahrnehmung auftritt, das muss der Mensch auf seinem Lebenswege schlechterdings *erwarten*. Es könnte sich nur fragen: darf aus dem Gesichtspunkte, der sich bloß aus dem intuitiv erlebten Denken ergibt, berechtigt *erwartet* werden, dass der Mensch außer dem Sinnlichen auch Geistiges *wahrnehmen* könne? Dies darf erwartet werden. Denn, wenn auch *einerseits* das intuitiv erlebte Denken ein im Menschengenosse sich vollziehender tätiger Vorgang ist, so ist es *andererseits* zugleich eine geistige, ohne sinnliches Organ erfasste Wahrnehmung. Es ist eine Wahrnehmung, in der der Wahrnehmende selbst tätig ist, und es ist eine Selbstbetätigung, die zugleich wahrgenommen wird. Im intuitiv erlebten Denken ist der Mensch in eine geistige Welt auch als Wahrnehmender versetzt. Was ihm innerhalb dieser Welt als Wahrnehmung so entgegentritt wie die geistige Welt seines eigenen Denkens, das erkennt der Mensch als geistige Wahrnehmungswelt. Zu dem Denken hätte *diese* Wahrnehmungswelt dasselbe Verhältnis wie nach der Sinnenseite hin die sinnliche Wahrnehmungswelt. Die geistige Wahrnehmungswelt kann dem Menschen, sobald er sie erlebt, nichts Fremdes sein, weil er im intuitiven Denken schon ein Erlebnis hat, das rein geistigen Charakter trägt. Von einer solchen geistigen Wahrnehmungswelt sprechen eine Anzahl der von mir nach diesem Buche veröffentlichten Schrif-

ten. Diese «Philosophie der Freiheit» ist die philosophische Grundlegung für diese späteren Schriften. Denn in diesem Buche wird versucht, zu zeigen, dass richtig verstandenes Denk-Erleben schon Geist-Erleben *ist*. Deshalb scheint es dem Verfasser, dass derjenige nicht vor dem Betreten der geistigen Wahrnehmungswelt haltmachen wird, der in vollem Ernste den Gesichtspunkt des Verfassers dieser «Philosophie der Freiheit» einnehmen kann. Logisch ableiten – durch Schlussfolgerungen – lässt sich aus dem Inhalte dieses Buches allerdings nicht, was in des Verfassers späteren Büchern dargestellt ist. Vom lebendigen Ergreifen des in diesem Buche gemeinten intuitiven Denkens wird sich aber naturgemäß der weitere lebendige Eintritt in die geistige Wahrnehmungswelt ergeben.

Abschluss

Ungeachtet des großen Umfangs dieses Buchs reicht uns zu seinem Abschluss eine Seite. Dies erklärt sich dadurch, dass der Prozess des Nachdenkens nun dem Meditieren weichen muss – einer höchst ökonomischen und umfangreichen Art des Denkens.

(Jakin)

Im reinen Gedanken findest du
Das Selbst, das sich halten kann.
Wandelst zum Bilde du den Gedanken,
Erlebst du die schaffende Weisheit.

B (Boas)

Verdichst du das Gefühl zum Licht,
Offenbarst du die formende Kraft.
Verdinglichst du den Willen zum Wesen,
So schaffest du im Weltensein.

(GA.40, S. 74.)

Wenn in hellen Geisteskreisen
Die Seele lässt walten
Des Denkens reine Kraft,
Ergreift sie der Freiheit Wissen.
Wenn im voll entfaltetem Leben
Der freibewusste Mensch
Sein Wollen zum Sein gestaltet,
So west der Freiheit Wirklichkeit.

Ebenda, S. 112.)

Lesern, denen dieser Abschluss schwierig erscheint, raten wir, das Buch mit der Lektüre der Einleitung zur ersten Ausgabe der „Philosophie der Freiheit“ zu beenden.

Anmerkungen

- 1) J. G. Fichte. *Einleitung in die „Wissenschaftslehre“*. Werke, Bd. IX, 1813, S. 20 f.
- 2) Aristoteles. *Politika*. Gesammelte Werke in vier Bänden. Moskau 1984. Band 4, S. 621.
- 3) Ebenda. *Nikomachova etika*, S. 76.
- 4) Ebenda, S. 250.
- 5) Ebenda. *Bolschaja etika*, S. 76.
- 6) Ebenda.
- 7) Ebenda. *Nikomachova Etika*, S. 173.
- 8) Platon. *Gosudarstvo*. Gesammelte Werke in drei Bänden. Band 3 (1), S. 349. Moskau 1971.
- 9) Aristoteles. *Nikomachova Etika*, S. 281.
- 10) Aristoteles. *Vtoraja analitika*. Gesammelte Werke in vier Bänden, Moskau 1978. Band 2, S. 257, 270.
- 11) F. Bacon. *Velikoje vosstanovlenie nauk*. Werke in zwei Bänden. Moskau 1971, Band 1, Seite 71.
- 12) P. Duhem. *Fisitscheskaja teorija, jejo zel i stroenie*. St. Petersburg 1910.
- 13) P. Bridgman. *The Nature of some of our Physical Concepts*. New York 1957, p. 7.
- 14) Siehe P. Bridgman. *The Logic of Modern Physics*. New York 1927, p. 30.
- 15) J. Habermas. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a.M. 1968, S. 88.
- 16) Oswald Spengler. *Der Untergang des Abendlandes*. München 1923, S. 29
- 17) A. Koyré. *Perspective sur l'histoire des sciences*. In: *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*. Paris 1966, p. 354.
- 18) V. I. Vernadskij. *Isbrannye trudy po istorii nauki*. Moskau 1981, S. 191.
- 19) P. Feyerabend. *Pluralistitscheskaja Metodologia*. Im Sammelband *Struktura i rasvitie nauki*. Moskau 1978, S. 420.
- 20) C. F. von Weizsäcker. *Zum Weltbild der Physik*. Zürich 1954, S. 18.
- 21) G. Bachelard. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris 1963, p. 152.
- 22) G. Bachelard. *Essai sur la connaissance approchée*. Paris 1927, p. 272.
- 23) K. Popper. *Conjectures and Refutations*. London 1968, p. 215.
- 24) G. Bachelard, *Essai sur...*(a.a.O.), p. 13.
- 25) Jan Kamenskij. *Isbrannye pedagogitscheskie trudy*. Moskau 1982, S. 484.

- 26) K. I. Schilin. *Ekologitscheskaja revoluzia v nauke*. Im Buch: *Nauka v sozjalnyh, gnoseologitscheskich i zennostnyh aspektach*. Moskau 1980, S. 99.
- 27) J. Lakatos. *History of Science and its rational reconstruction*. In: *Boston studies in the philosophy of science*. Dordrecht-Boston 1970, Vol. 8, p. 91.
- 28) G. Bachelard. *Le nouvel esprit...*(a.a.O.), p. 9.
- 29) G. Bachelard. *La valeur inductive de la Relativité*. Paris 1929, p. 206.
- 30) *Filosofitscheskij enziklopeditscheskij slovar*. Moskau 1983, S. 459.
- 31) K. Popper. *Structure in science and art*. Amsterdam 1980, p. 206.
- 32) J. G. Fichte. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. Fichtes Werke. Erster Band. Leipzig 1911, S. 172.
- 33) Ebenda, S. 176.
- 34) Ebenda, S. 188, 211.
- 35) Edmund Husserl. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt a.M. 1965, S. 7 f.
- 36) Ebenda, S. 71 f.
- 37) N. O. Losskij. *Obosnovanie intuitivizma*. Im Buch: *Isbrannoe*, Moskau 1991, S. 326-327.
- 38) H.T. Buckle. *Istoria zivilisatsii v Anglii*. St. Petersburg 1906, S. 359.
- 39) Vgl. K. Jaspers, *Wahrheit und Wissenschaft*. Basler Universitätsreden, 42. und 43. Heft. Basel 1960, S. 12 f.
- 40) M. Planck. *Das Weltbild der neuen Physik*. Leipzig 1947. S. 9-10, 14.
- 41) F. Bacon. *Sotschinenia v 4-ch tomach*. Moskau 1982-1984., Band 1, S. 299.
- 42) A. Einstein. *Sobranie naukschnych trudow*. Moskau 1965-1967. Band 1, S. 68.
- 43) W. Heisenberg. *Gesammelte Werke*. Piper Verlag 1986. Band IV, S. 117 f.
- 44) M. Planck. *Edinstvo fisitscheskoi kartiny mira*. Moskau 1960, S. 44.
- 45) N. A. Berdjajev. *Smysl tvortschestva*. Moskau 1916, S. 22.
- 46) Siehe den Brief Baissauts an Einstein vom 16. Februar 1939.
- 47) A. Einstein. *Ideas and Opinions*. New York 1954, p. 271.
- 48) Ebenda, p. 307.
- 49) A. Einstein. *Sobranie...*, a.a.O., Band 2, S. 203.
- 50) Zitiert nach: W. Heisenberg, *Physics and Beyond*. New York 1971, p. 63.
- 51) G. Bachelard. *Le rationalisme appliqué*. Paris 1962, p. 104.

- 52) K. Popper. *Objective Knowledge. An evolutionary Approach*. Oxford 1973, p. 109.
- 53) G. Bachelard. *Le nouvel esprit...*, a.a.O., p. 11.
- 54) Siehe N. O. Losskij. *Mir kak organitscheskoe zeloe*, Kap. I-III; *Svoboda voli*, Kap. VI. Im Buch: *Isbrannoje*, a.a.O.
- 55) A. N. Whithead, *The Function of Reason*. Boston 1959, p. 76.
- 56) E. Husserl. *Die Idee der Phänomenologie*. In: Husserliana (Gesammelte Werke). Den Haag 1950-1975. Band 2, S. 7.
- 57) E. Husserl. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In: Gesammelte Werke, Band 6, S. 140.
- 58) *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Herausgegeben von E. Husserl. Halle 1913-1930, Erster Band, Teil I, Vorwort.
- 59) F. Austeda. *Moderne Philosophie: Probleme, Positionen, Profile*. Freiburg, Verlag Rombach 1972, S. 75 f.
- 60) J. W. Goethe. Siehe in: *Naturwissenschaftliche Schriften*. Herausgegeben von Rudolf Steiner. Dornach 1982, Bd. I, S. 112.
- 61) V. V. Senkowskij. *Istoria russkoj filosofii*. Moskau 1991, Band 2, Teil 2, S. 205.
- 62) N. O. Losskij. *Obosnovanie intuitivisma*, a.a.O., S. 214.
- 63) Ebenda, S. 242.
- 64) Ebenda, S. 241-242.
- 65) N. O. Losskij. *Tschuvstvennaja, intellektualnaja i mistitscheskaja intuizija*. Moskau 1995, S. 137-138.
- 66) Ebenda, S. 8.
- 67) Vgl. *Konzeptia zelostnosti*. Sammlung von Artikeln. Charkow 1987, S. 167.
- 68) G. I. Schipow. *Teoria fisitscheskogo vakuuma*. Moskau 1993, S. 190-191.
- 69) Ebenda, S. 192.
- 70) Max Scheler. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig 1926, S. 342 f.
- 71) J. Kepler. *Weltharmonik*. R. Oldenburg-Verlag, München 1971, S. 15.
- 72) A. Koyré. *La révolution astronomique*. Paris 1961, p. 154-155.
- 73) H. Marcuse. *Der eindimensionale Mensch*. Neuwied/Rhein 1967, S. 173.
- 74) B. de Spinoza. *Sämtliche Werke in sieben Bänden*. Hamburg 1977, Band 5, S. 10.

- 75) N. O. Losskij. *Obosnovanie intuitivisma*, a.a.O., S. 119.
- 76) Ebenda, S. 146.
- 77) N. O. Losskij. *Svoboda voli*. Im Buch: *Isbrannoe*, a.a.O., S. 593-594. Von dort ist auch das Zitat W. Solowjews entnommen.
- 78) V. A. Ostrejkovski. *Teoria sistem*. Moskau 1997, S. 22.
- 79) G. W. F. Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Erster Teil. *Die Wissenschaft der Logik*. Suhrkamp 1986, S. 172.
- 80) Ebenda, S. 168.
- 81) Ebenda, S. 63.
- 82) Ebenda.
- 83) Saint-Martin. *Irrtümer und Wahrheit*. Stuttgart 1925, S. 250.
- 84) G. W. F. Hegel. *Enzyklopädie...*, a.a.O., S. 184.
- 85) Ebenda, S. 188.
- 86) Ebenda, S. 192.
- 87) G. W. F. Hegel Gesammelte Werke, *Die Wissenschaft der Logik*, Hamburg 1978, S. 371 f.
- 88) Ebenda, S. 243.
- 89) Ebenda, S. 296.
- 90) Ebenda, S. 371 f.
- 91) G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, a.a.O., S. 63.
- 92) Ebenda, S. 190 f.
- 93) I. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Werke in sechs Bänden, Band II. Insel-Verlag, S. 528.
- 94) Le Bon. *Psychologia Sozialisma*. St. Petersburg 1908, S. 360.
- 95) N. O. Losskij. *Mir kak organitscheskoe zelo*, S. 478.
- 96) Ebenda.
- 97) Ebenda.
- 98) Ebenda, S. 476.
- 99) I. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., S. 21.
- 100) Ebenda, S. 20.
- 101) N. O. Losskij. *Obschtschedostupnoe vvedenie v filosofiu*. Im Buch: *Tschuwstwennaja, intellektualnaja...*, a.a.O., S. 310.
- 102) Ebenda.

- 103) Ebenda, S. 307.
- 104) Ebenda, S. 309.
- 105) Zitiert nach Ernst Lehrs. *Gelebte Erwartung*. Stuttgart 1979, S. 321.
- 106) I. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., S. 83 f.
- 107) Ebenda, S. 66.
- 108) Ebenda, S. 98.
- 109) Ebenda, S. 97.
- 110) Ebenda, S. 71.
- 111) G. W. F. Hegel. *Enzyklopädie...*, a.a.O., S. 182.
- 112) Hans E. Lauer. *Weltenwort und Menschensprache*. Dornach 1972, S. 17.
- 113) G. W. F. Hegel. *Enzyklopädie*, a.a.O., S. 181.
- 114) Ebenda.
- 115) Ebenda, S. 84.
- 116) Heinrich Leiste. *Von der Philosophie der Freiheit zur Christologie*. Verlag am Goetheanum. Dornach 1933, S. 9.
- 117) Otto Palmer. *Rudolf Steiner über seine „Philosophie der Freiheit“*. Stuttgart 1966, S. 17. In Bezug auf dieses Buch möchten wir darauf hinweisen, dass es zu einer aussterbenden Art von anthroposophischer Literatur gehört – geschaffen von Menschen, welche die Anthroposophie zu schätzen wussten und in der Suche nach der Wahrheit einen reichen Lebensinhalt fanden. Heutzutage schreibt man anthroposophische Bücher oft nur, um auf sich aufmerksam zu machen, ohne an die ganzheitliche Erarbeitung irgendeines Ideenkomplexes auch nur im entferntesten zu denken. Wir weisen in diesem Zusammenhang auf ein Buch hin, dessen Titel wir taktvoll verschweigen wollen. Der Verfasser hat eine große Anzahl von Seiten mit Druckerschwärze bedeckt und ist dabei auch auf die *Philosophie der Freiheit* eingegangen. Dabei wirft er dem Leser die einzelnen Elemente zusammenhanglos hin und fordert ihn anschließend auf, sie selbst zu einer Einheit zusammenzuführen! Der anthroposophischen Öffentlichkeit gebracht es an wissenschaftlich fundierter Kritik. Deshalb nimmt – von einigen Ausnahmen abgesehen – die Wissenschaft im anthroposophischen Milieu immer dilettantischeren Charakter an.
- 118) Michael Kirn. *Freiheit im Leib?* Verlag am Goetheanum, 1999, Band I.
- 119) *Erfahrung des Denkens. Zum Studium der „Philosophie der Freiheit“ Rudolf Steiners*. Verlag freies Geistesleben, 1996. Band I.
- 120) Herbert Witzemann. *Die Philosophie der Freiheit als Grundlage künstlerischen Schaffens*. Gideon Spicker Verlag, Dornach 1988.

- 121) Andrej Belyj. *Vospominanija o Rudolfe Steinere*. Im Buch: *Sobranie sotschinenij*. Moskau 2000, S. 256, 268-269.
- 122) Im anthroposophischen Milieu ist es gang und gäbe geworden, sich um diesen oder jenen Namen zu scharen, den man gewissermaßen zum Banner erkürt. Auch Herbert Witzenmann konnte diesem traurigen Los nicht entrinnen. Deshalb sehen wir uns genötigt darauf hinzuweisen, dass wir sämtliche Cliques dieser Art kategorisch ablehnen. Die Clique ist ein Überbleibsel des Gruppenbewusstseins, das für eine ernsthafte anthroposophische Arbeit zerstörerisch ist wie kaum etwas anderes. Die Mitglieder einer Clique betrachten jedes Wort wissenschaftlich motivierter Kritik an ihrem Götzen als Ketzerei und reagieren dementsprechend. Für uns ist das erwähnte Buch Witzenmanns ein Phänomen der Wissenschaft, das sowohl Vorzüge als auch Mängel aufweist. Eine Kritik an ihm ist notwendig, um weiter schaffen zu können. Die blinden Anhänger Witzenmanns gaben anlässlich der Präsentation der Neuauflage seines Buches im Jahre 1988 zu Reklamezwecken die Rezension eines Prof. L. Udert wieder, der folgendes geschrieben hatte: „Niemand hat nach meiner Kenntnis in der Gegenwart Bedeutenderes geleistet als Herbert Witzenmann, um Goethe als den ‘Kopernikus und Kepler der organischen Welt’ kenntlich zu machen, als der er zum Schaden der Welt bis heute unerkannt geblieben ist.“ Dabei ist doch allgemein bekannt, dass dies Rudolf Steiner getan hat! (Vgl. GA.1, S. 107: „Goethe ist der Kopernikus und Kepler der organischen Welt.“ Ärger hätten die „Schüler“ Witzenmanns diesen gar nicht kompromittieren können!
- 123) Frank Teichmann. *Auferstehung im Denken. Der Christusimpuls in der „Philosophie der Freiheit“ und in der Bewusstseinsgeschichte*. Verlag Freies Geistesleben. Stuttgart 1996.
- 124) Unter den Mauern der Festung treffen sich merkwürdige „Helden“, deren Anblick einen erstarren lässt wie die Begegnung mit einem Außerirdischen. Nachdem sie ihre „Libido“ „gespitzt“ haben, laufen sie mit beneidenswerter Hartnäckigkeit Jahr um Jahr Sturm, wobei sie wie Gespenster durch die Festung dringen. Doch eine Spur bleibt doch zurück: in denen, welche ihren „Kampf“ beobachten. Sie erinnert an eine Stelle in der Johannes-Offenbarung, wo es heißt: „Und er [der Engel] brachte mich im Geist in die Wüste. Und ich sah ein Weib sitzen auf einem scharlachfarbenen Tier, das war voll lästerlicher Namen...“ (Offenbarung 17, 3)
- 125) Florin Lowndes. *Das Erwecken des Herz-Denkens. Wesen und Leben des sinnlichkeitsfreien Denkens in der Darstellung Rudolf Steiners*. Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart 1998.

- 126) George und Gisela O’Neil. *Der Lebenslauf. Lesen in der eigenen Biographie*. Stuttgart 1995.
- 127) *Das Goetheanum*, Nr. 41, 1999, S. 750 f.
- 128) Weiter schreibt O’Neill: „In contemplating the totality of a living thought-organism, correspondences and symmetries, previously unseen, begin to emerge, each illuminating the other. Meanings come forth, never before expected, revealing interdependences and mutual support. The whole is experienced as a web of interrelationships. An Idea is experienced as weaving interplay of single thoughts, each reflecting the whole as experienceable from its single aspect.“ So stellt sich G. O’Neill also das Denken dar, das der „Philosophie der Freiheit“ zugrunde liegt. Wir können ihm nur beipflichten.
- 129) Nikolaj Berdjajew. *Filosofia svobody*. Im Sammelband: *Sudba Rossii*, Charkow 2000.
- 130) N.O. Losskij, *Svoboda voli*, a.a.O., S. 484. Bei Losskij finden sich in diesem Werk noch weitere Hinweise auf Rudolf Steiners *Philosophie der Freiheit*. Beispielsweise polemisiert er gegen die von Theodor Lipps vertretene Auffassung zur sittlichen Freiheit und schreibt: „Die Freiheit des Willens fällt mit der sittlichen Freiheit zusammen, d.h. sie existiert nur dort, wo Wollen und Entschluss vollkommen durch das *ideelle* Wesen des Menschen bedingt sind, d.h. nicht von seiner sinnlichen *Natur* abhängen“ (S. 501). Genau dies ist das Konzept des ethischen Individualismus bei Rudolf Steiner! Wir werden es noch genauer darlegen.
- 131) Heinrich Leiste. *Ein Beitrag zur anthroposophischen Hochschulfrage*. Selbstverlag 1970, S. 19 f.
- 132) B. de Spinoza. *Ausgewählte Schriften*. Band 6, Briefwechsel, 1907, S. 277.
- 133) Jacob Moleschott. *Physiologie des Stoffwechsels in Pflanzen und Tieren*. Erlangen 1851. S. XII (Einleitung).
- 134) N.O. Losskij. *Mir kak organitscheskoe zeloe*, a.a.O., S. 441.
- 135) I. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., S. 80 f.
- 136) Zitat aus Winckelmann. Kapitel: Antikes. In der Weimarschen Ausgabe (WA) der GA. der Werke Goethes, 1. Abt., Bd. 46, S. 22.
- 137) Otto Palmer. *Rudolf Steiner über seine „Philosophie der Freiheit“*, a.a.O., S. 12.
- 138) N.O. Losskij. *Tschuvstvennaja...*, a.a.O., S. 288.
- 139) Ebenda, S. 137.
- 140) Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a.a.O., S. 119.

- 141) Ebenda, S. 118 f.
- 142) Ebenda, S. 78 f.
- 143) J. W. Goethe. *Farbenlehre*. Bd. I, S. 56. Freies Geistesleben, Stuttgart 1984.
- 144) G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie...*, a.a.O., S. 209.
- 145) Ebenda, S. 114.
- 146) Dieser Ausspruch Rudolf Steiners wird zitiert nach: Otto Palmer, *Rudolf Steiner...*, a.a.O., S. 65.
- 147) Andrej Belyj. *Rudolf Steiner i Gete v mirovozzrenii sovremennosti*. Moskau 2000, S. 59-60.
- 148) Ebenda, S. 61.
- 149) Ernst Marti. *Das Ätherische*. Verlag die Pforte. Dornach 1994, S. 49 f.
- 150) Hier drängt sich eine Bemerkung anlässlich der verstärkten Propaganda auf, die mit allen Mitteln der Subkultur (Massenmedien, „öffentliche Meinung“, „einfühlsame“ Einstellung eines Teils des Klerus, politisch-ideologischer Druck) zur eingeschlechtlichen „Liebe“, wenn man sich so ausdrücken darf, betrieben wird. Bis zu den *kosmisch* bedingten Elementen und Prozessen zerstört der Mensch in diesem Fall sein Wesen, hemmt seine *artenmäßige* Evolution und kann letzten Endes aus ihr herausfallen, d.h. nicht nur sittlich, sondern recht eigentlich als Art zurückbleiben. Wie tragisch eine solche Entwicklung wäre, lässt sich kaum übertreiben. Wenn die Neigung zum gleichen Geschlecht durch Krankheit bedingt ist, dann muss man diese zu den schweren, in den „Hemmungen“ des Karma wurzelnd, zählen.
- 151) P. H. Holbach. *Sistema prirody*. Moskau 1940, S. 3.
- 152) J. W. Goethe. *Die Natur*. NS. Bd. II, S. 5-7.
- 153) P. H. Holbach. *Sistema prirody*, a.a.O., S. 345.
- 154) E. Haeckel. *Mirovozzrenie Darwina i Lamarka*. Anlässlich des 100. Geburtstags Darwins gehaltene Ansprache. St. Petersburg 1909, S. 44.
- 155) P. H. Holbach. *Sistema Prirody*, a.a.O., S. 7.
- 156) J. W. Goethe. *Dichtung und Wahrheit*. Buch 11. Weimarer Goethe-Ausgabe 1891-1896. 1. Abt., Bd. 28, S. 70.
- 157) N. O. Losskij. *Mir kak...*, a.a.O., S. 342.
- 158) Ebenda, S. 344.
- 159) A. Brunswig. *Das Vergleichen und die Relationserkenntnis*. Leipzig und Berlin 1910, S. 184 f.

- 160) N. O. Losskij. *Mir kak...*, a.a.O., S. 362.
- 161) J. W. Goethe. *Sprüche in Prosa*. NS, Bd. 4, Abt. 2, S. 378.
- 162) Lorenz Oken. *Lehrbuch der Naturphilosophie*. Jena 1831, S. 389.
- 163) N. O. Losskij, *Svoboda voli*, a.a.O., S. 592.
- 164) W. Solowjew. *Opravdanie dobra*. Werke in zwei Bänden. Band 1, Moskau 1988, S. 267.
- 165) Ebenda.
- 166) Ernst Hagemann. *Die Evolution der Geisteswesenheiten in der Periode der Erdenentwicklung*. Lübeck 1959. Das Buch bedarf schon lange einer Neuauflage.
- 167) N. O. Losskij. *Mir kak...*, a.a.O., S. 385.
- 168) Ebenda.
- 169) Vgl. Karl Marx, F. Engels. *Sotschinenia*. Moskau 1955-1981, Band 21, S. 302.
- 170) Wie groß jene Gefahr war, hat die Geschichte Russlands im 20. Jahrhundert gezeigt. Das sogenannte „silberne Zeitalter“ seiner Kultur war eine Wiederholung desselben altgriechischen „Taufens der Dichter“. Sein unwahrscheinlich starker Ästhetismus und der Höhenflug der Genialität waren ihrem Wesen nach furchtbar luziferisiert und bargen viel Dekadentes in sich. Dabei fanden sich in Russland keine Philosophen, welche jenen „Taufel der Dichter“ hätten zügeln können. Man „hatte nicht die Zeit“, W. Solowjew zu verstehen, man „kam nicht dazu“, Nikolaj Losskij zu bemerken. Man folgte Nikolaj Berdjajew, der selbst ein Produkt des „silbernen Zeitalters“ war.
- Die Rettung hätte von der Anthroposophie kommen können, doch gegen diese zog der „Haupttharst“ der „silbernen“ Intelligenz zu Felde. Als Andrej Belyj eine Lanze für den Goetheanismus brach und ein Buch verfasste, in dem er die Farbenlehre Goethes und Rudolf Steiners gegen die leeren und snobistischen Ausfälle E. Metners verteidigte, des Chefredakteurs der symbolistischen Zeitschrift *Musaget*, schrieb der größte und zweifellos auch tiefste russische soziale Denker, Iwan Iljin, einen „offenen Brief an Bugaew“ (d. h. Belyj), in dem es hieß: „Mit einem Gefühl äußerster Scham und tiefsten Ekels las ich das von ihnen (absichtlich kleingeschrieben) verbrochene Buch gegen Emil Karlowitsch Metner... Ihr neues Werk... bietet keine Grundlage dafür (und kann sie auch gar nicht bieten), dem wesensmäßigen Verständnis Goethes näherzukommen... Sie hielten es für angemessen, die russische Literatur um eine Schmähschrift zu bereichern... Seien *sie* sich gewiss, dass ich sie bei einem Treffen nicht kennen und ihnen nicht die Hand reichen werden!“ Metner reagierte auf Iljins Brief wie

folgt: „Erst jetzt wird mir die ganze Schamlosigkeit des A. B. so richtig klar.“ (Zitiert nach den Kommentaren zur im Jahre 2000 erfolgten Neuauflage von Belyjs Buch *Rudolf Steiner i Gete v mirovossreni sovremennosti*, a.a.O., S. 540-541.)

Russland schwang sich nicht ins Reich Luzifers auf, sondern stürzte in die ahrimanisch-asurische Hölle des Bolschewismus. Doch bis heute widersetzen sich die Russen dem Verständnis der geistigen Quellen des Jahres 1917. Darauf haben wir in unserem Buch *Die wartende Kultur* (Moskau-Basel Verlag 1995) hingewiesen.

171) N. O. Losskij. *Mir kak...*, a.a.O., S. 398, 402.

172) Ebenda. S. 370.

173) Ebenda.

Bibliographie der Werke Rudolf Steiners

Bei der Arbeit an unserem Buch haben wir folgende Bücher, Vortragszyklen und Notizen Rudolf Steiners verwertet (die Nummerierung der Bände erfolgt nach dem Katalog des Gesamtwerkes – GA.)

Schriften. Gesammelte Aufsätze

GA Gesamtausgabe

- 1 Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften
Zugleich eine Grundlegung der Geisteswissenschaft (Anthroposophie)
(1884-1897)
- 2 Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung, mit
besonderer Rücksicht auf Schiller (1886)
- 3 Wahrheit und Wissenschaft (1892)
Vorspiel einer «Philosophie der Freiheit»
- 4 Die Philosophie der Freiheit (1894)
Grundzüge einer modernen Weltanschauung – Seelische Beobachtungs-
resultate nach naturwissenschaftlicher Methode
- 6 Goethes Weltanschauung (1897)
- 7 Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr
Verhältnis zur modernen Weltanschauung (1901)
- 9 Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbe-
stimmung (1904)
- 10 Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? (1904/05)
- 11 Aus der Akasha-Chronik (1904 – 1908)
- 13 Die Geheimwissenschaft im Umriss (1910)
- 18 Die Rätsel der Philosophie (1914) in ihrer Geschichte als Umriss darge-
stellt Teil I; Teil II
- 20 Vom Menschenrätsel (1916) Ausgesprochenes und Unausgesprochenes im
Denken, Schauen, Sinnen einer Reihe deutscher und österreichischer
Persönlichkeiten
- 26 Anthroposophische Leitsätze (1924/1925) Der Erkenntnisweg der Anthro-
posophie – Das Michael-Mysterium
- 28 Mein Lebensgang (1923-1925)
- 30 Methodische Grundlagen der Anthroposophie 1884- 1901 Gesammelte
Aufsätze zur Philosophie, Naturwissenschaft, Ästhetik und Seelenkunde
- 32 Gesammelte Aufsätze zur Literatur 1884 -1902

- 34 Lucifer – Gnosis
Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus der Zeitschrift «Luzifer» und «Lucifer – Gnosis» 1903-1908
- 35 Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904-1923
- 36 Der Goetheanumgedanke inmitten der Kulturkrise der Gegenwart
Gesammelte Aufsätze aus der Wochenschrift «Das Goetheanum» 1921-1925
- 39 Briefe Band 2: 1890 -1925
- 40 Wahrspruchworte (1906-1925)

Vorträge

GA-Nr.

- 54 Die Welträtsel und die Anthroposophie (1905/06)
Zweiundzwanzig Vorträge, Berlin 5. Oktober 1905 bis 3. Mai 1906
- 57 Wo und wie findet man den Geist? (1908/09)
Achtzehn Vorträge, Berlin 15. Oktober 1908 bis 6. Mai 1909
- 59 Metamorphosen des Seelenlebens – Pfade der Seelenerlebnisse
Zweiter Teil (1910)
Neun Vorträge, Berlin 20. Januar bis 12. Mai 1910
- 61 Menschengeschichte im Lichte der Geistesforschung (1911/12)
Sechzehn Vorträge, Berlin 19. Oktober 1911 bis 28. März 1912
- 74 Die Philosophie des Thomas von Aquino
Drei Vorträge, Dornach 22., 23. und 24. Mai 1920
- 77a Die Aufgabe der Anthroposophie gegenüber Wissenschaft und Leben
Darmstädter Hochschulkurs
Vorträge und Ansprachen, Darmstadt 27. bis 30. Juli 1921.
- 78 Anthroposophie, ihre Erkenntniswurzeln und Lebensfrüchte
Acht Vorträge, Stuttgart 29. August bis 6. September 1921
- 88 Über die astrale Welt und das Devachan
Aufzeichnungen von neunzehn Vorträgen und vier privaten Lehrstunden in Berlin 1903 -1904
- 89 Bewusstsein – Leben – Form
Grundprinzipien der geisteswissenschaftlichen Kosmologie
Niederschriften und Vorträge aus den Jahren 1903 – 1906
- 93 Die Tempellegende und die Goldene Legende,
Aus den Inhalten der Esoterischen Schule

- 93a Grundelemente der Esoterik
Notizen von einunddreißig Vorträgen, Berlin 26. September bis 5. November 1905
- 97 Das christliche Mysterium
Einunddreißig Einzelvorträge mit sechs Fragenbeantwortungen zwischen dem 9. Februar 1906 und dem 17. März 1907.
- 99 Die Theosophie des Rosenkreuzers
Vierzehn Vorträge, München 22. Mai bis 6. Juni 1907 (Zyklus 2)
- 100 Menschheitsentwicklung und Christus-Erkenntnis Theosophie und Rosenkreuzertum – Das Johannes-Evangelium
Zweiundzwanzig Vorträge, Kassel 16. bis 29. Juni und Basel 16. bis 25. Nov. 1907
- 102 Das Hereinwirken geistiger Wesenheiten in den Menschen
Dreizehn Vorträge in Berlin zwischen dem 6. Januar und 11. Juni 1908
- 105 Welt, Erde und Mensch.
Elf Vorträge, Stuttgart 4. bis 16. August 1908 (Zyklus 4)
- 107 Geisteswissenschaftliche Menschenkunde
Neunzehn Vorträge, Berlin 19. Oktober 1908 bis 17. Juni 1909 (Zyklus A)
- 110 Geistige Hierarchien und ihre Widerspiegelung in der physischen Welt.
Tierkreis, Planeten, Kosmos
Zehn Vorträge, Düsseldorf 12. bis 22. April 1909 (Zyklus 7)
- 112 Das Johannes-Evangelium im Verhältnis zu den drei anderen Evangelien, besonders zu dem Lukas-Evangelium
Vierzehn Vorträge, Kassel 24. Juni bis 7. Juli 1909 (Zyklus 8)
- 113 Der Orient im Lichte des Okzidents
Die Kinder des Luzifer und die Brüder Christi
Neun Vorträge. München 23. bis 31. August 1909 (Zyklus 9)
- 114 Das Lukas-Evangelium
Zehn Vorträge, Basel 15. bis 26. September 1909 (Zyklus 10)
- 115 Anthroposophie – Psychosophie – Pneumatosophie
Zwölf Vorträge, Berlin 23. bis 27. Oktober 1909, 1. bis 4. November 1910
12 bis 16 Dezember 1911
- 117 Die tieferen Geheimnisse des Menschheitswerdens im Lichte der Evangelien
Zwölf Einzelvorträge zwischen dem 11. Oktober und 26. Dezember 1909,
- 120 Die Offenbarungen des Karma
Elf Vorträge, Hamburg 16. bis 28. Mai 1910 (Zyklus 12)

- 122 Die Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte
Elf Vorträge, München 16. bis 26. August 1910 (Zyklus 14)
- 123 Das Matthäus-Evangelium
Zwölf Vorträge, Bern 1. bis 12. September 1910 (Zyklus 15)
- 124 Exkurse in das Gebiet des Markus-Evangeliums
Dreizehn Vorträge. Berlin 17. Oktober 1910 bis 10. Juni 1911 (Zyklus 30),
München 12. Dezember 1910, Hannover 18. Dezember 1910, Koblenz 2.
Februar 1911
- 128 Eine okkulte Physiologie
Acht Vorträge, Prag 20. bis 28. März 1911
- 129 Weltenwunder, Seelenprüfungen und Geistesoffenbarungen
Elf Vorträge, München 18. bis 28. August 1911 (Zyklus 18),
- 130 Das esoterische Christentum und die geistige Führung der Menschheit
Dreiundzwanzig Einzelvorträge aus den Jahren 1911 und 1912.
- 131 Von Jesus zu Christus
Elf Vorträge, Karlsruhe 4. bis 14. Oktober 1911 (Zyklus 19)
- 132 Die Evolution vom Gesichtspunkte des Wahrhaftigen
Fünf Vorträge, Berlin 31. Oktober bis 5. Dezember 1911 (Zyklus 35)
- 136 Die geistigen Wesenheiten in den Himmelskörpern und Naturreichen
Elf Vorträge, Helsingfors 3. bis 14. April 1912 (Zyklus 21).
- 137 Der Mensch im Lichte von Okkultismus, Theosophie und Philosophie
Zehn Vorträge, Kristiania (Oslo) 2. bis 12. Juni 1912 (Zyklus 22)
- 144 Die Mysterien des Morgenlandes und des Christentums
Vier Vorträge, Berlin 3. bis 7. Februar 1913 (Zyklus 26)
- 145 Welche Bedeutung hat die okkulte Entwicklung des Menschen für seine
Hüllen – physischen Leib, Ätherleib, Astralleib – und sein Selbst?
Zehn Vorträge, Den Haag 20. bis 29. März 1913 (Zyklus 27)
- 146 Die okkulten Grundlagen der Bhagavad Gita
Neun Vorträge, Helsingfors 28. Mai bis 5. Juni 1913 (Zyklus 28)
- 148 Aus der Akasha-Forschung. Das Fünfte Evangelium
Achtzehn Vorträge aus den Jahren 1913 und 1914.
- 149 Christus und die geistige Welt. Von der Suche nach dem heiligen Gral
Sechs Vorträge, Leipzig 28. Dezember 1913 bis 2. Januar 1914 (Zyklus 31)
- 152 Vorstufen zum Mysterium von Golgatha
Zehn Einzelvorträge, gehalten 1913 und 1914,

- 153 Inneres Wesen des Menschen und Leben zwischen Tod und neuer Geburt
Sechs Vorträge, Wien 9. bis 14. April 1914 (Zyklus 32), mit zwei öffentlichen Vorträgen, Wien 6. und 8. April 1914,
- 154 Wie erwirbt man sich Verständnis für die geistige Welt?
Das Einfließen geistiger Impulse aus der Welt der Verstorbenen
Sieben Vorträge zwischen dem 17. April und 26. Mai 1914 in verschiedenen Städten
- 155 Christus und die menschliche Seele
Zehn Vorträge. Kopenhagen 23., 24. Mai, Norrköping 28. bis 30. Mai 1912, Norrköping 12. bis 16. Juli 1914 (Zyklus 34)
- 156 Okkultes Lesen und okkultes Hören
Elf Vorträge, Dornach 3. bis 7. Okt., 12. bis 26. Dez. 1914, Basel 27. Dez. 1914
- 157 Menschenschicksale und Völkerschicksale
Vierzehn Vorträge, Berlin 1. Sept. 1914 bis 6. Juli 1915 (Zyklus 39)
- 158 Der Zusammenhang des Menschen mit der elementarischen Welt
Kalewala – Olaf Åsteson – Das russische Volkstum
Zehn Vorträge, gehalten 1912, 1913
- 159 Das Geheimnis des Todes
Wesen und Bedeutung Mitteleuropas und die europäischen Volksgeister
Fünfzehn Einzelvorträge zwischen dem 31. Jan. und 19. Juni 1915.
- 161 Wege der geistigen Erkenntnis und der Erneuerung künstlerischer Weltanschauung
Dreizehn Vorträge in Dornach zwischen dem 9. Januar und 2. Mai 1915
- 162 Kunst- und Lebensfragen im Lichte der Geisteswissenschaft
Dreizehn Vorträge in Dornach zwischen dem 23. Mai und 8. August 1915
- 165 Die geistige Vereinigung der Menschheit durch den Christus-Impuls
Dreizehn Vorträge zwischen dem 19. Dezember 1915 und 16. Januar 1916.
- 169 Weltwesen und Ichheit
Sieben Vorträge, Berlin 6. Juni bis 18. Juli 1916 (Zyklus 43)
- 170 Das Rätsel des Menschen
Die geistigen Hintergründe der menschlichen Geschichte
Band I. – Fünfzehn Vorträge, Dornach, 29. Juli bis 3. September 1916
- 171 Innere Entwicklungsimpulse der Menschheit
Goethe und die Krisis des neunzehnten Jahrhunderts
Band II. – Sechzehn Vorträge, Dornach, 16. September bis 30. Oktober 1916

- 176 Menschliche und menschheitliche Entwicklungswahrheiten
Das Karma des Materialismus
Siebzehn Vorträge, Berlin 29. Mai bis 25. September 1917 (Zyklus 46 und 47)
- 180 Mysterienwahrheiten und Weihnachtsimpulse
Alte Mythen und ihre Bedeutung
Sechzehn Vorträge, Basel 23. Dezember 1917, Dornach 24. Dezember 1917 bis 17. Januar 1918
- 181 Erdensterben und Weltenleben. Anthroposophische Lebensgaben.
Bewusstseins-Notwendigkeiten für Gegenwart und Zukunft
Einundzwanzig Vorträge in Berlin zwischen dem 22. Januar und 6. August 1918 (Zyklus 48, 49, 50)
- 183 Die Wissenschaft vom Werden des Menschen
Neun Vorträge, Dornach 17. August bis 2. September 1918
- 184 Die Polarität von Dauer und Entwicklung im Menschenleben
Fünfzehn Vorträge, Dornach 6. September bis 13. Oktober 1918
- 187 Wie kann die Menschheit den Christus wiederfinden?
Acht Vorträge, Basel 22. Dezember 1918, Dornach 24. bis 31. Dezember 1918 und 1. Januar 1919
- 191 Soziales Verständnis aus geisteswissenschaftlicher Erkenntnis
Fünfzehn Vorträge, Dornach, 3. Oktober bis 15. November 1919
- 194 Die Sendung Michaels
Die Offenbarung der eigentlichen Geheimnisse des Menschenwesens
Zwölf Vorträge, Dornach 21. November bis 15. Dezember 1919
- 196 Geistige und soziale Wandlungen in der Menschheitsentwicklung
Achtzehn Vorträge, Dornach 9. Januar bis 22. Februar 1920
- 197 Gegensätze in der Menschheitsentwicklung
West und Ost – Materialismus und Mystik – Wissen und Glauben
Elf Vorträge, Stuttgart 5. März bis 22. November 1920
- 201 Entsprechungen zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos
Sechzehn Vorträge, Dornach 9. April bis 16. Mai 1920
- 202 Die Brücke zwischen der Weltgeistigkeit und dem Physischen des Menschen
Die Suche nach der neuen Isis, der göttlichen Sophia
Sechzehn Vorträge, Dornach 26. November bis 26. Dezember 1920, Bern 14. Dezember 1920 Basel 23. Dezember 1920
- 204 Perspektiven der Menschheitsentwicklung
Siebzehn Vorträge in Dornach zwischen dem 2. April und 5. Juni 1921

- 205 Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist – Erster Teil: Der Mensch als leiblich-seelische Wesenheit in seinem Verhältnis zur Welt
Dreizehn Vorträge, Stuttgart 16. Juni, Bern 28. Juni und Dornach 24. Juni bis 17. Juli 1921
- 206 Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist – Zweiter Teil.
Elf Vorträge, Dornach 22. Juli bis 20. August 1921
- 207 Anthroposophie als Kosmosophie – Erster Teil.
Elf Vorträge, Dornach 23. September bis 16. Oktober 1921
- 210 Alte und neue Einweihungsmethoden
Vierzehn Vorträge, Dornach 1. Januar bis 19. März 1922, Mannheim 19. Januar, Breslau 1. Februar 1922
- 211 Das Sonnenmysterium und das Mysterium von Tod und Auferstehung
Zwölf Einzelvorträge zwischen dem 21. März und 11. Juni 1922
- 212 Menschliches Seelenleben und Geistesstreben
im Zusammenhange mit Welt- und Erdentwicklung
Neun Vorträge, Dornach 29. April bis 17. Juni 1922
- 214 Das Geheimnis der Trinität
Elf Vorträge, Dornach 23. Juli bis 9. August 1922, Oxford 20., 22., 27. August 1922, London 30. August 1922
- 217 Geistige Wirkenskräfte im Zusammenleben von alter und junger Generation
Dreizehn Vorträge, Stuttgart 3. bis 15. Oktober 1922
- 218 Geistige Zusammenhänge in der Gestaltung des menschlichen Organismus
Sechzehn Vorträge zwischen dem 14. Oktober und 9. Dezember 1922.
- 220 Lebendiges Naturerkennen. Intellektueller Sündenfall und spirituelle Sündenerhebung
Zwölf Vorträge, Dornach 5. bis 28. Januar 1923
- 221 Erdenwissen und Himmelerkenntnis
Neun Vorträge, Dornach 2. bis 18. Februar 1923
- 223 Der Jahreskreislauf als Atmungsvorgang der Erde und die vier großen Festeszeiten
Neun Vorträge, Dornach 31. März bis 8. April, Wien 27. September bis 1. Oktober 1923
- 224 Die menschliche Seele in ihrem Zusammenhang mit göttlich-geistigen Individualitäten. Die Verinnerlichung der Jahresfeste
Elf Einzelvorträge zwischen dem 6. April und 11. Juli 1923,
- 225 Drei Perspektiven der Anthroposophie
Zwölf Vorträge, Dornach 5. Mai bis 23. September 1923

- 228 Initiationswissenschaft und Sternenerkenntnis
Acht Vorträge zwischen dem 27. Juli und 16. Sept. 1923.
- 229 Das Miterleben des Jahreslaufes in vier kosmischen Imaginationen
Sechs Vorträge, Dornach 3. bis 13. Oktober und Stuttgart 15. Oktober 1923
- 230 Der Mensch als Zusammenklang des schaffenden, bildenden und gestaltenden Weltenwortes
Zwölf Vorträge, Dornach 19. Oktober bis 11. November 1923
- 232 Mysteringestaltungen
Vierzehn Vorträge, Dornach 23. November bis 23. Dezember 1923
- 233a Mysterienstätten des Mittelalters
Zehn Vorträge, Dornach 4. bis 13. Januar und 19. bis 22. April 1924

Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge

- 237 Dritter Band
Die karmischen Zusammenhänge der anthroposophischen Bewegung
Elf Vorträge, Dornach 1. Juli bis 8. August 1924
- 238 Vierter Band
Das geistige Leben der Gegenwart im Zusammenhang mit der anthroposophischen Bewegung
Zehn Vorträge und eine Ansprache, Dornach 5. bis 28. September 1924
- 240 Sechster Band
Fünfzehn Vorträge zwischen dem 25. Januar und 27. August 1924
- 254 Die okkulte Bewegung im neunzehnten Jahrhundert und ihre Beziehung zur Weltkultur
Dreizehn Vorträge, Dornach 10. Oktober bis 7. November 1915
- 265 Zur Geschichte und aus den Inhalten der erkenntniskultischen Abteilung der Esoterischen Schule von 1904 bis 1914
Briefe, Dokumente und Vorträge aus den Jahren 1906 bis 1914 sowie von neuen Ansätzen zur erkenntniskultischen Arbeit in den Jahren 1921 bis 1924
- 266 Aus den Inhalten der esoterischen Stunden
Gedächtnisaufzeichnungen von Teilnehmern
- 266/1 Band I: 1904-1909
Gedächtnisaufzeichnungen von Teilnehmern sowie Notizen von Vorträgen aus dem Jahre 1904 und Meditationstexte nach Niederschriften Rudolf Steiners
- 266/2 Band II: 1910-1912
- 266/3 Band III: 1913-1914

- 267 Seelenübungen – Band I
Übungen mit Wort- und Sinnbild-Meditationen zur methodischen Entwicklung höherer Erkenntniskräfte, 1904-1924
- 284 Bilder okkultur Siegel und Säulen
Der Münchner Kongress Pfingsten 1907 und seine Auswirkungen
Textband mit Aufsätzen und Vorträgen aus den Jahren 1907, 1909 und 1911.
- 293 Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik (I)
Vierzehn Vorträge, Stuttgart 21. August bis 5. September 1919
- 301 Die Erneuerung der pädagogisch-didaktischen Kunst durch Geisteswissenschaft
Vierzehn Vorträge für Lehrer aus öffentlichen Schulen, Basel 20. April bis 11. Mai 1920
- 302 Menschenerkenntnis und Unterrichtsgestaltung
Acht Vorträge für die Lehrer der Freien Waldorfschule, Stuttgart 12. bis 19. Juni 1921
- 302a Erziehung und Unterricht aus Menschenerkenntnis
Neun Vorträge für die Lehrer der Freien Waldorfschule in Stuttgart 1920, 1922 und 1923
- 318 Das Zusammenwirken von Ärzten und Seelsorgern
Elf Vorträge für Ärzte und Priester, Dornach 8. bis 18. September 1924,
- 322 Grenzen der Naturerkenntnis und ihre Überwindung
Acht Vorträge im Ersten Anthroposophischen Hochschulkurs, Dornach 27. September bis 3. Oktober 1920
- 323 Das Verhältnis der verschiedenen naturwissenschaftlichen Gebiete zur Astronomie
Achtzehn Vorträge in Stuttgart vom 1. bis 18. Januar 1921
- 324a Die vierte Dimension. Mathematik und Wirklichkeit
Sechs zusammenhängende Vorträge, Berlin 24. März bis 7. Juni 1905, zwei Einzelvorträge, Berlin 7. Nov. 1905 und 22. Okt. 1908.
- 342 Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken, I
Anthroposophische Grundlagen für ein erneuertes christlich-religiöses Wirken
Sechs Vorträge und zwei Besprechungen, Stuttgart 12. bis 16. Juni 1921
- 343 Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken, II
Spirituelles Erkennen – Religiöses Empfinden – Kultisches Handeln
Neunundzwanzig Vorträge und Diskussionsstunden, Dornach 26. September bis 10. Oktober 1921

- 346 Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken, V
Apokalypse und Priesterwirken
Achtzehn Vorträge, Gespräche und Fragenbeantwortungen, Dornach 5 bis
22 September 1924
- B. Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe
- A. Anthroposophie. Wochenschrift für freie GeisteswissenschaftHefte: 13, 16,
30, 34, 40, 45, 67/68, 69/70, 78, 104, 114/115.
Stuttgart. 1928, 1929

Namensregister

A

Abel 477, 658, 728, 730, 731, 732, 735
Adam 135, 217, 476, 477, 731, 805
Adam-Kadmon 466, 473, 586, 650, 655, 658
Alexander der Große 903
Archimedes 324, 328, 332
Aristoteles 25, 30, 43, 64, 106, 115, 123, 125, 128, 230, 272, 340, 352, 409, 410, 419, 427, 526, 722, 898, 900, 911, 926
Arius 907
Artus 298, 914
Athanasius 907
Austeda, F. 67
Avenarius 42, 44, 47
Averroës 125
Avicenna 910

B

Bachelard, G. 41, 43, 44, 45, 59, 60
Bacon, Fr. 31, 36, 40, 53, 55, 222, 752, 754, 912
Belyj, A. 71, 258, 352, 410, 549, 623, 624
Berdjajew, N. 270
Bergson 70
Berkeley, G. 382, 385
Bernhardus von Chartres 913
Bertalanffy, L. von 60, 84, 91
Böhme, Jakob 106, 160, 238, 278
Boyle, R. 31
Bridgman, R. 38
Brunswig, A. 754
Buckle, H. T. 52
Bulgakow, S. 72

C

Cabanis, P. 323
Carnap, R. 38

Cassirer, E. 39

Christian Rosenkruz 166, 475, 728
Cohen, H. 39
Comenius, Johann Amos 44, 912
Compostella, Peter 913
Comte, A. de 32, 105, 116

D

Darwin, Charles 83, 468, 752, 757, 759, 768, 815, 827, 911
Demokrit 32
Descartes, Renè 31, 36, 91, 109, 123, 127, 203, 206, 526, 737
Du Bois-Reymond 64, 565, 911

E

Einstein, A. 53, 54, 59, 67
Engels, Fr. 39

F

Feyerabend, P. 40
Fichte J. G. 16, 28, 48, 64, 68, 98, 104, 109, 117, 139, 148, 193, 206, 280, 343, 350, 432, 618, 730, 752, 901
Florenskij, Pavel 352

G

Galilei 31, 75, 91, 95, 899
Gassendi, P. 31
Goethe, Johann Wolfgang 16, 49, 60, 64, 67, 76, 85, 96, 106, 180, 193, 210, 216, 257, 271, 288, 298, 311, 353, 356, 406, 423, 429, 598, 623, 660, 684, 752, 902, 910

H

Habermas, J. 38
Haeckel, Ernst 74, 83, 468, 752, 757, 768, 815, 825, 827, 911

Hagemann, Ernst 768
Hahnson, N. 40
Hamering, Robert 246, 784, 828
Hartmann, Ed. von 13, 17, 62, 68, 129,
230, 244, 329, 353, 387, 425,
431, 433, 688, 705, 744, 771,
858, 859, 864, 865, 868, 871
Harun al-Raschid 912
Heidegger 65
Hesiod 101
Hiram-Abif 736
Holbach, P. H. von 350, 752
Homer 121
Hume, David 36, 76, 349
Husserl, Ed. 17, 39, 50, 65
Huygens, Chr. 31

I

Iljin, Iwan 953
Ischariot (Iskariot), Judas 27, 898

J

Jacobi, Fr. 76, 752
Jaspers, Karl 39, 52
Johannes Salisbury 913
Joseph von Arimathia 307
Jung, C. G. 49, 68
Justinian 907

K

Kain 476, 654, 658, 730, 732, 735
Kant, Immanuel 17, 27, 35, 52, 64, 76,
111, 126, 128, 175, 193, 208,
219, 231, 252, 349, 355, 361,
381, 405, 409, 415, 418, 559,
564, 705, 706, 754, 874, 902
Kepler, Joh. 31, 75, 92
Kili (Ing.) 731
Kirn, Michael 255
Kopernikus, Nikolaus 75, 380, 800
Koyre, A. 39, 73, 75
Kracht, Thomas 255, 262

Kreyenbühl, J. 691
Krishna 83
Kuhn, Th. 40, 42, 73

L

Lakatos, I. 40, 41, 42, 44, 49, 59
Lamarck, Jean 752
Lange, Friedrich 286
Laplace, Pierre 188, 824
Le Bon 948
Leadbeater Ch. W. 271
Leibniz, G. W. von 62, 71, 76, 127,
858, 859
Leiste, Heinrich 254, 299
Lenin 718, 910
Leonardo 95
Liebmann, Otto 385
Lipps, Theodor 754
Locke, John 350, 358, 363, 381, 405,
409
Losskij, N. O. 17, 39, 61, 68, 75, 84,
88, 101, 123, 132, 143, 156,
202, 270, 272, 404, 407, 753,
761, 921, 939, 940
Lowndes, Florin 264

M

Mach, E. 44, 47, 69, 350, 823
Maimonides 910
Marcuse, H. 75
Martell, Karl 912
Maxwell, James 41
Metner, E. 71, 624, 953
Michelangelo 95
Möbius, August 172
Mohammed 908, 909
Moleschott, Jacob 951
Mose 29, 66, 135, 729, 735, 736, 772,
909
Münchhausen 43, 281

N

Natorp, P. 39
Nietzsche, Fr. 17, 116, 697
Nikodemus 66
Novalis 17

O

O'Neil, George 264, 270
Ockham, Wilhelm von 127
Ödipus 27, 713, 898
Oken, Lorenz 757

P

Pallas Athene 617
Palmer, Otto 255, 367
Parmenides 100, 210, 348
Parzival 297, 698, 761
Pascal, Blaise 75, 327
Paulsen, Fr. 822
Persephone 760
Pilatus 126
Planck, Max 41, 52, 57, 59
Plank, K. Chr. 351
Plato 27, 36, 42, 43, 111, 340, 348,
349, 352, 423, 464, 617, 619,
673, 793
Popper, K. 40, 47, 59
Pyrrhon von Elis 340
Pythagoras 845

R

Raimund von Sabunde 113
Rée, Paul 248, 253, 264
Rickert, Heinrich 52
Rieman, B. 54
Roscelin 127

S

Saint-Martin 106, 107, 115
Saint-Simon 32
Scheler, M. 39, 65, 74
Schelling, Fr. W. 16, 46, 64, 68, 91,

326, 350, 762

Schiller 17, 68, 755
Schipow, G. I. 73
Schopenhauer, A. 28, 129, 381, 392,
395, 415, 442, 540, 858, 859,
862, 938
Schurè, Ed. 163
Senkowskij, W. W. 68, 71
Shaftesbury, A. A. C. 858
Sokrates 17, 28, 43, 63, 121, 124, 194,
199, 230, 340, 617, 793, 900
Solowjew, Wl. 17, 72, 84, 86, 343,
352, 765, 780
Spencer, Herbert 241, 242, 244, 370,
394
Spinoza, Baruch 31, 36, 76, 241, 348,
394, 396, 788, 858
Stalin 910
Stirner, Max 17, 356
Strauß, D. Fr. 237, 240, 241, 244
Suarez, F. 127

T

Teichmann, Frank 262, 377
Thomas von Aquino 35, 36, 65, 104,
111, 125, 126, 353, 911
Tolstoi, Leo 17, 731
Torricelli, E. 31
Trotzki 718, 910
Troxler, I. P. V. 351

U

Ulixes (Odysseus) 26, 121, 713
Unger, Karl 254, 256

V

Vernadskij, V. 39
Volkelt, Joh. 77, 386
Vyscheslavzev, B. 46

W

Weizsäcker, C. F. von 41
Weygandt, W. 435

Whithead, A. N. 61
Wilmot, J. 44
Wilson 913
Wilson, Woodrow 893, 910
Windelband, W. 40
Witzenmann, Herbert 256, 259, 950
Worrel, D. 40

Z

Zarathustra 803, 832, 844, 845, 848,
850, 908
Zeno Isauricus 907
Zenon aus Elea 210
Ziehen, Th. 744, 751

