

RUDOLF STEINER GESAMTAUSGABE

VORTRÄGE

ÖFFENTLICHE VORTRÄGE

*Zu den Veröffentlichungen
aus dem Vortragswerk von Rudolf Steiner*

Die Grundlage der anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft bilden die von Rudolf Steiner (1861 – 1925) geschriebenen und veröffentlichten Werke. Daneben hielt er in den Jahren 1900 bis 1924 zahlreiche Vorträge und Kurse, sowohl öffentlich wie auch für die Mitglieder der Theosophischen, später Anthroposophischen Gesellschaft. Er selbst wollte ursprünglich, daß seine durchwegs frei gehaltenen Vorträge nicht schriftlich festgehalten würden, da sie als «mündliche, nicht zum Druck bestimmte Mitteilungen» gedacht waren. Nachdem aber zunehmend unvollständige und fehlerhafte Hörernachschriften angefertigt und verbreitet wurden, sah er sich veranlaßt, das Nachschreiben zu regeln. Mit dieser Aufgabe betraute er Marie Steiner-von Sivers. Ihr oblag die Bestimmung der Stenographierenden, die Verwaltung der Nachschriften und die für die Herausgabe notwendige Durchsicht der Texte. Da Rudolf Steiner aus Zeitmangel nur in ganz wenigen Fällen die Nachschriften selbst korrigieren konnte, muß gegenüber allen Vortragsveröffentlichungen sein Vorbehalt berücksichtigt werden: «Es wird eben nur hingenommen werden müssen, daß in den von mir nicht nachgesehenen Vorlagen sich Fehlerhaftes findet.»

Nach dem Tode von Marie Steiner (1867 – 1948) wurde gemäß ihren Richtlinien mit der Herausgabe einer Rudolf Steiner Gesamtausgabe begonnen. Der vorliegende Band bildet einen Bestandteil dieser Gesamtausgabe. Soweit erforderlich, finden sich nähere Angaben zu den Textunterlagen am Beginn der Hinweise.

RUDOLF STEINER

Die Ergänzung
heutiger Wissenschaften
durch Anthroposophie

*Acht öffentliche Vorträge, gehalten in Zürich
vom 5. bis 14. November 1917
und vom 8. bis 17. Oktober 1918*

1987

RUDOLF STEINER VERLAG
DORNACH/SCHWEIZ

Nach vom Vortragenden nicht durchgesehenen Nachschriften
herausgegeben von der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung

Die Herausgabe besorgte Ernst Weidmann

1. Auflage in dieser Zusammenstellung
Gesamtausgabe Dornach 1973
2. Auflage, Gesamtausgabe Dornach 1987

Teilausgaben und
Veröffentlichungen in Zeitschriften siehe Seite 377

Bibliographie-Nr. 73

Alle Rechte bei der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, Dornach/Schweiz

© 1973 by Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, Dornach/Schweiz

Printed in Germany by Konkordia Druck GmbH, Bühl/Baden

ISBN 3-7274-0730-1

INHALT

Ausführliche Inhaltsangaben siehe Seite 394ff.

Zu dieser Ausgabe	6
-----------------------------	---

I

ERSTER VORTRAG, Zürich, 5. November 1917	9
Anthroposophie und Seelenwissenschaft	
ZWEITER VORTRAG, 7. November 1917	56
Anthroposophie und Geschichtswissenschaft	
DRITTER VORTRAG, 12. November 1917	110
Anthroposophie und Naturwissenschaft	
VIERTER VORTRAG, 14. November 1917.	165
Anthroposophie und Sozialwissenschaft	

II

ERSTER VORTRAG, Zürich, 8. Oktober 1918	215
Ist eine übersinnliche Erkenntnisweise wissenschaftlich zu begründen?	
ZWEITER VORTRAG, 10. Oktober 1918	253
Der geisteswissenschaftliche Aufbau der Seelenforschung von deren Grundlagen bis zu den lebenswichtigen Grenzfragen des Menschendaseins	
DRITTER VORTRAG, 15. Oktober 1918	294
Naturerkenntnis, Sozialwissenschaft und religiöses Leben im Lichte geisteswissenschaftlicher Anschauung	
VIERTER VORTRAG, 17. Oktober 1918	332
Die Geschichte der Neuzeit im Lichte geisteswissenschaftlicher Forschung	
Hinweise	377
Namenregister	392
Ausführliche Inhaltsangaben	394
Übersicht über die Rudolf Steiner Gesamtausgabe	399

ZU DIESER AUSGABE

Dieser Band umfaßt zwei öffentliche Vortragsreihen in Zürich. Die ersten vier Vorträge vom 5. bis 14. November 1917 wurden auf Initiative junger anthroposophischer Akademiker gehalten. Die folgenden vier Vorträge vom 8. bis 17. Oktober 1918 schließen sich größtenteils thematisch an die vorhergehenden Vorträge an, verzichten aber teilweise auf die besondere Blickrichtung nach bestimmten Wissenschaften.

Die Forschungsmethoden und Forschungsergebnisse der anthroposophischen Geisteswissenschaft sind – wie aus den Ausführungen von Rudolf Steiner überzeugend hervorgeht – auch im Bereich der akademischen Wissenschaften als entscheidender Beitrag zu werten. Die Steigerung des menschlichen Erkenntnisvermögens über die dem bloßen Intellekt gesetzten Grenzen hinaus ist als zentrales Anliegen der Anthroposophie auch für die wissenschaftliche Problematik *unserer* Zeit von ausschlaggebender Bedeutung. Die entsprechenden Aussagen Rudolf Steiners haben an ihrer Geltung nichts eingebüßt; im Gegenteil: sie gewinnen im Hinblick auf die Weiterentwicklung der Wissenschaften in den letzten Jahrzehnten an Tragweite und Dringlichkeit.

Im Gegensatz zu den meisten anderen öffentlichen Vortragsreihen (z.B. den sog. «Architektenhaus-Vorträgen») verzichtet hier Rudolf Steiner weitgehend auf systematische Entwicklung und Argumentation der Geisteswissenschaft und konzentriert sich auf die Darstellung von Ergebnissen der Geistesforschung, «durch deren Mitteilung ich auch nichts weiter will, als anregen. Um das [...] in allem einzelnen zu belegen, zu beweisen, dazu würde wohl ein wochenlanger Kursus notwendig sein.» (S. 111)

«Nicht um andere Wissenschaften zu bekämpfen oder irgendwie anzufechten, habe ich diese Vorträge gehalten, sondern um zu zeigen [...], daß ich sie zu schätzen weiß, indem ich nicht bloß den Glauben habe, sie seien groß in dem, was sie schon sind, sondern den Glauben, sie seien auch groß in dem, was aus ihnen hervorwachsen kann.» (S. 208 f.)

I



ANTHROPOSOPHIE UND SEELENWISSENSCHAFT

GEISTESWISSENSCHAFTLICHE ERGEBNISSE ÜBER DIE MENSCHLICHEN SEELENFRAGEN

Zürich, 5. November 1917

Was in diesem Vortrage hier mit Anthroposophie gemeint sein wird, soll nicht irgend etwas sein, das sich aus einer sektiererischen Bewegung oder Geistesströmung oder dergleichen heraus ergibt, sondern etwas viel Allgemeiner-Menschliches: eine Geistesströmung, welche sich mit innerer Notwendigkeit in unserer Zeitepoche ergibt aus dem Herkommen der naturwissenschaftlichen Weltanschauung im Laufe der letzten Jahrhunderte in der Gestalt, welche diese naturwissenschaftliche Weltanschauung insbesondere in unserer Zeit angenommen hat.

Dabei ist aber nicht zu denken, daß dieses als Anthroposophie Gemeinte wie eine logische Folge, wie irgendeine Urteilkonsequenz sich ergeben soll aus naturwissenschaftlichen Voraussetzungen; sondern gedacht ist vielmehr, daß diese Anthroposophie sich als lebendiges Gebilde, als Erlebnis, selbst entwickeln muß in einem Zeitalter, das für viele Fragen des Lebens, der Welt, naturwissenschaftlich denken muß. Mehr wie ein lebendiges Kind – wenn ich so sagen darf – der naturwissenschaftlichen Vorstellungsart, denn als eine bloß logische Konsequenz, ist diese Anthroposophie gedacht.

Nun muß ich mich allerdings bemühen, sehr verehrte Anwesende, diese vier Vorträge, die über die verschiedensten Gebiete der gegenwärtigen Wissenschaften sich erstrecken sollen, zu einem Ganzen zu gestalten. Daher wird der einzelne Vortrag als solcher kein abgeschlossenes Ganzes

sein können, und ich werde sehr bitten müssen, dieses zu berücksichtigen.

Wenn ich die Vortragsreihe eröffne mit einer Besprechung der Beziehungen von Anthroposophie und Seelenwissenschaft, so scheint dies insofern natürlich, ja selbstverständlich zu sein, als Anthroposophie, die orientiert sein will nach der geistigen Welt, die ihre Forschungsergebnisse aus der geistigen Welt heraus suchen soll, zunächst ganz besonders sich wird zu schaffen machen müssen mit den inneren Angelegenheiten des Menschen selbst, mit dem seelischen Leben des Menschen. Dies auf der einen Seite. Auf der anderen Seite aber kommt in Betracht, daß im Laufe der letzten Jahrhunderte, insbesondere im Laufe des 19. Jahrhunderts, dasjenige, was man Seelenwissenschaft, Psychologie nennt, im Grunde ein ganz anderes Gepräge erhalten hat, als es noch vor kurzer Zeit hatte. Seelenwissenschaft ist gerade durch die Ausdehnung des naturwissenschaftlichen Denkens über viele Gebiete des Lebens vielleicht rätselvoller geworden, mehr erfüllt worden von allen möglichen Lebensrätseln als irgendeine andere wissenschaftliche Betätigung der neueren Zeit. Es war ja nur natürlich bei den großen, gewaltigen Ergebnissen des naturwissenschaftlichen Forschens, daß naturwissenschaftlich-methodisches Denken, naturwissenschaftliche Anschauungsweise gewissermaßen Besitz ergriff von alledem, was im Bereiche der menschlichen Erkenntnis liegt. So ist es denn auch gekommen, daß diese naturwissenschaftliche Anschauungsweise, man könnte sagen, ihre Macht ausgedehnt hat in der neueren Zeit über das Gebiet des Seelenlebens.

Nun möchte ich von vornherein das Vorurteil, das Mißverständnis, das sich so leicht gerade gegenüber anthroposophischer Forschung erheben will, berichtigen, das darin bestehen könnte, daß anthroposophisch orientierte

Geisteswissenschaft nicht rechnen wolle mit dem, was naturwissenschaftliche Vorstellungsart der neueren Zeit der Menschheit zu bieten hat. Im Gegenteil, die weiteren Vorträge, die ich hier werde zu halten haben, werden gerade zeigen, wie Naturwissenschaft erst dann zu ihrem vollen Rechte kommt, wenn sie diejenige starke Begründung erfährt, die sie durch Anthroposophie oder Geisteswissenschaft erfahren kann. Und in gewisser Beziehung wird sich das schon bei der Betrachtung des Verhältnisses der Anthroposophie zur menschlichen Seelenwissenschaft zeigen. Es ist ein berechtigtes Ideal der modernen Naturwissenschaft, dasjenige, was sie betrachtet als natürliches Geschehen, als Inhalt der Naturprozesse und Naturtatsachen, abzulösen von jeglichem Seelischen, nirgends in die wissenschaftliche Beobachtung, in das wissenschaftliche Experiment hineinzuweisen irgend etwas, was aus dem Subjektiven – wie man es nennt –, was aus dem seelischen Erleben kommt. Dadurch allein kann diese naturwissenschaftliche Denkweise hoffen, daß der Mensch nicht das objektive Bild der Naturtatsachen durch dasjenige trübt, was er durch seine seelischen Tendenzen, durch seine seelischen Erlebnisse in die Natur hineinträgt.

Es ist nur natürlich, daß unter einem solchen Ideal ganz besonders die Seelenwissenschaft eine bestimmte Ausprägung erfahren mußte. Denn so wie sich die Seele zur Außenwelt stellen muß in der wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur, so hat sich diese Seele in früheren Zeitläuften zur Außenwelt nicht gestellt. Wer wirklich einen Sinn dafür hat, sich in wissenschaftliches Denken, in Weltauffassungen verflossener Jahrhunderte hineinzufinden, der kann bemerken, daß in diesen früheren Zeitläuften die Menschen überall, wenn sie versuchten, die Naturtatsachen zu erklären und zu begreifen, diese Naturtatsachen nicht rein sonderten von

dem, was die Seele empfand an diesen Naturtatsachen, was die Seele sich als, sagen wir, symbolische oder andere Vorstellungen an diesen Naturtatsachen machen wollte. Es war gewissermaßen dasjenige, was der Mensch an der Natur erlebte, vermischt mit dem, was objektive Naturtatsache selbst war. Dadurch aber, daß die Naturwissenschaft selbst nicht frei von manchem war, was die Seele hergab, dadurch kam man in bezug auf die Seelenwissenschaft in keine so rätselvolle Lage hinein wie in der Gegenwart. Wer schon Seelisches in der Natur geoffenbart kriegte und mit den rein materiellen Tatsachen das Seelische mitherausnahm aus der Natur, der konnte auch viel eher glauben, in bezug auf das Gebautsein des Seelischen im Wesen der geistigen Welt im Einklange mit der Natur- und Weltbetrachtung irgend etwas zu erfahren – viel eher, als dies jetzt möglich zu sein scheint, wo man die Natur so betrachten will, daß gerade alles «Subjektive», alles Seelische bei dieser Betrachtung wegbleibt. Wie soll man denn mit einer naturwissenschaftlichen Anschauungsart, die gerade ihr vollkommenstes Ideal darinnen sieht, das Seelische auszuschließen, die also Begriffe, Ideen, Methoden ausbilden muß, welche auf dem Ausschluß des Seelischen beruhen, wie soll man denn mit diesen Methoden nun herübergehen können in das Seelische und von diesem Seelischen irgend etwas erkennen können? Wie soll man denn anwenden können, was man an der Naturwissenschaft, die das Seelische ausschließt, gelernt hat, auf die Betrachtung des seelischen Lebens?

Dennoch, wir werden im dritten Vortrage sehen, wie gerade Physiologie, und wie auch eine sehr zukunftsreiche Wissenschaft, die gegenwärtig erst anfängt, sich die Universitätslehrstühle zu erobern: die experimentelle Psychologie, ihre guten Grundlagen finden werden, wenn man wiederum die Möglichkeit findet, trotz dem Ideal natur-

wissenschaftlicher Betrachtungsweise zu einer Seelenwissenschaft zu kommen. Denn, was hier vertreten werden soll, das steht in keiner Beziehung demjenigen ablehnend gegenüber, was von seiten der Naturwissenschaft als Hilfswissenschaft dem seelischen Leben zugeflossen ist. Im Gegenteil! Gerade was psychologische Laboratorien der neueren Zeit anstreben, wird von einem gewissen anthroposophischen Gesichtspunkte aus erst seine rechte Fruchtbarkeit, seine rechte Bedeutung gewinnen.

Man kann sich nun fragen: Was will eigentlich der Mensch, wenn er sich wissenschaftlich der Natur gegenüberstellt in der Form, wie das heute die Naturwissenschaft mit Recht tut? Was will eigentlich der Mensch an der Natur erkennen? Man könnte über diese Frage stundenlang reden; allein ich will nur kurz andeuten, wie sie etwa beantwortet werden kann.

Der Mensch entwickelt in dem, was sich abspielt im Laufe des seelischen Lebens, gewisse Bedürfnisse, die sich einfach dadurch ergeben, daß er in sich seelisch erlebt und außer sich den Ablauf der Naturtatsachen hat. Aus diesen Bedürfnissen heraus entwickelt sich dasjenige, was Naturwissenschaft ist. Man will in der Seele selbst zurechtkommen mit dem, was die Seele fragen kann, mit dem, was die Seele als Rätsel, als Zweifel sich aufwerfen kann bei der Anschauung der Natur. Und man will die Natur in einem solchen Bilde sehen, daß dasjenige, was als innerer Ablauf der seelischen Erlebnisse in uns erfahren wird, dabei zu seinem Rechte kommt. Der Beobachter ist es eigentlich, der die Direktiven, der die Tendenzen der Naturwissenschaft gibt. Man braucht sich nur etwa an einen solchen Ausspruch wie den von *Du Bois-Reymond* zu erinnern, den er gelegentlich seiner berühmten Rede «Über die Grenzen des Naturerkennens» tat: Eine Naturerkenntnis ist dann vor-

handen, wenn unser Kausalitätsbedürfnis – also ein Subjektives, etwas, das im menschlichen Erleben begründet ist –, wenn das befriedigt ist. Das aber setzt voraus, daß dieses subjektive, persönliche seelische Erleben mit seinen Fragen, mit seinen Zweifeln wie einer Sphinxnatur gegenübersteht dem äußeren Ablauf der Naturerscheinungen, daß diese nicht in ihrem ersten Anblicke ergeben, was das Seelenleben als ein Bild von ihnen formt. Wir können das erste Bild, das sich dem vorläufigen Anschauen ergibt, durch das, was in unserer Seele abläuft, verändern und bekommen dadurch gerade die Naturwissenschaft.

Können wir dies mit dem seelischen Leben ebenso machen? Diese Frage beantwortet man sich nur nicht immer deutlich und exakt genug. Zum Seelischen können wir uns nicht in derselben Art fragend mit dem gewöhnlichen Bewußtsein stellen, wie zur Natur. Dieses Seelische läuft in uns ab. Wir können es bloß erfahren, bloß erleben. Aber wir werden nichts gewinnen, wenn wir das, was uns schon bekannt ist, dann so gliedern, wie wir gesetzmäßig die Natur gliedern, um zu einer Naturwissenschaft zu kommen. Dieses seelische Erleben, wie es im gewöhnlichen Alltagsdasein auftritt, kann man erleben; aber es ist eigentlich, indem man es so erlebt, kein Anlaß da, es in derselben Weise zu behandeln wie die Naturtatsachen. Diese führen auf Schritt und Tritt sozusagen ins Unbekannte, während wir im seelischen Erleben unmittelbar drinnenstehen. Man muß sich schon an der Naturwissenschaft selbst gewisse Fragestellungen anerkennen, wenn man dem seelischen Erleben gegenüber eine ähnliche Methode anwenden will, wie sie in der Naturwissenschaft üblich ist.

Man könnte nun sagen: Der Natur gegenüber ist der Beobachter als selbstverständliche Außenpersönlichkeit gegeben; dem seelischen Erleben steht kein Beobachter gegen-

über. Daher verzweifelten manche Leute überhaupt an einer Möglichkeit, das seelische Leben zu beobachten, weil sie sich gar nicht vorstellen konnten, wie die Spaltung sich vollziehen könnte: daß man zu gleicher Zeit den Ablauf des Seelenlebens hat und dennoch Beobachter ist.

Das ist es aber gerade, dieses sonderbare Paradoxon, was eintreten muß, um eine Seelenwissenschaft, die sich der Naturwissenschaft zur Seite stellen kann, ich möchte sagen, im Geiste der Forderungen der Naturwissenschaft wieder erstehen zu lassen. Die Frage nach dem Beobachter des seelischen Lebens muß ernst, muß in ihrer vollen Bedeutung und Tiefe genommen werden. Dasjenige, was in uns lebt, kann dieses Seelische nicht unmittelbar beobachten. Wenn der Naturforscher, der das Ideal naturwissenschaftlicher Anschauung in der Gegenwart erfüllen will, in seiner Vorstellungsweise alles absondert, was Seele ist, wenn er gewissermaßen das Seelische ganz zurücktreten läßt, so muß der Seelenforscher heute den gerade entgegengesetzten Weg gehen: Er muß nun nichts absondern von den seelischen Erlebnissen, sondern er muß etwas hereinholen in diese seelischen Erlebnisse; er muß diese seelischen Erlebnisse mit etwas durchdringen, was im gewöhnlichen Bewußtsein nicht da ist. Gerade den entgegengesetzten Weg muß der Seelenforscher gehen! Weil Naturwissenschaft groß geworden ist auf ihrem Wege, muß der Seelenforscher diesen entgegengesetzten Weg gehen. Die große, bedeutungsvolle Frage entsteht: Wie kann dieser Weg gefunden werden?

Da werde ich nun manches Paradoxe zu sagen haben. Aber ich bitte, darauf Rücksicht zu nehmen, daß dasjenige, was im Laufe der menschlichen Geistesentwicklung auftrat, in den ersten Zeiten seines Auftretens immer einen paradoxen Charakter hatte. Man denke nur an die großen, umwälzenden naturwissenschaftlichen Errungenschaften

selbst, wie sie auf den Menschen gewirkt haben, welche Zweifel, welche Anfechtungen, welche Kämpfe sie hervorgerufen haben! Dem Seelischen steht der Mensch noch viel näher als der Natur. Kein Wunder, wenn sich auch bezüglich der neueren Seelenwissenschaft so manches von dem wieder ergeben kann, was sich bei dem Fortschritte des naturwissenschaftlichen Forschens ergeben hat.

Klar muß man sich von vornherein bei der anthroposophisch orientierten Seelenwissenschaft sein, daß man mit dem Bewußtsein, das unseren Alltag erfüllt, das auch in der gewöhnlichen naturwissenschaftlichen Forschung üblich ist, wie ich schon angeführt habe, nicht auskommt. Seelenwissenschaft wird eine Bewußtseinsfrage werden. Und als solche Bewußtseinsfrage habe ich diese Seelenwissenschaft in meinem vor einem Jahre erschienenen Buche «Vom Menschenrätsel» behandelt: Wenn die Seele so, wie sie im gewöhnlichen Erleben ihren eigenen Erfahrungen gegenübersteht, von diesen Erfahrungen im Grunde nichts *wissen* kann – wenn sie sie nur *erleben* kann, wie man die äußere Natur, bevor man ein naturwissenschaftliches Bild von ihr hat, erlebt –, so deutet das schon darauf hin, daß diese Seele mit sich Veränderungen vornehmen muß, wenn sie ihre eigenen Tatsachen beobachten will. Das wird manche Schwierigkeiten geben gegenüber der herrschenden Denkweise der Gegenwart. Diese geht dahin, an die Seele ja nicht zu rühren, sie so zu lassen, wie man sie gewissermaßen, wie man etwa sagt, «aus den Händen der Natur selbst» erhalten hat, und in der Wissenschaft an dasjenige, was da in ihr lebt, anzuknüpfen. Seelenwissenschaft wird aber aus den tieferen Quellen, die für das gewöhnliche Erleben verborgen sind, Kräfte heraufholen müssen, durch die andere Beobachtungsmethoden, andere Vorstellungsarten entstehen, als sie im gewöhnlichen Leben da sind.

Nun will ich in Kürze schlicht schildern, was mit der menschlichen Seele vorgehen muß, wenn sie ein wirklicher Beobachter der eigenen seelischen Erlebnisse werden will, besser gesagt, wenn sie den inneren Beobachter, der in ihr verborgen ist, erwecken will, damit sie ihr eigenes Erleben erforschen kann. Mit dem Denken, mit all den Vorstellungsformen, die man sich bei der Betrachtung der äußeren Natur aneignet, kommt man dem Seelischen gegenüber nicht zurecht. Man kommt mit all diesen Vorstellungen – wie man, gerade wenn man innerlich ringt mit der Erkenntnis, bald bemerken kann – überhaupt nicht hinaus über den Tatsachenkreis, der sich naturwissenschaftlich überschauen läßt; man kommt damit gar nicht heran an das Seelische.

Die Sache wird in dem Augenblicke anders, da man an die Punkte – ich nenne sie Grenzorte des Erkennens – kommt, an denen der Mensch zunächst zweifelnd steht und oftmals sich sagt: Bis hierher kommen wir mit dem, was uns als Menschen einmal beschieden ist in bezug auf unseren Erkenntnistrieb; aber hier liegen unübersteigliche Grenzen; über die kommt man nicht hinaus. – Man braucht nur zu sehen, wie Menschen, die, gerade erfüllt von der naturwissenschaftlichen Anschauungsweise der letzten Zeiten, mit ihren Gedanken versuchen, immer tiefer und tiefer in das Dasein hineinzuschürfen, an solche Grenzorte des Erkennens herangelangen. Ich will ein paar Beispiele anführen, die uns zeigen werden, wie der nach Erkenntnis Ringende da wirklich an ganz besondere Stellen des Seelenlebens kommt.

Als erstes Beispiel möchte ich eines anführen, das ich gefunden habe bei einem vielleicht als Philosoph weniger geschätzten, aber als Persönlichkeit um so höher zu schätzenden Erkenntnissucher: bei dem berühmten Ästhetiker

Friedrich Theodor Vischer. Als Vischer das interessante Büchelchen Volkelts über «Die Traum-Phantasie» besprach, da warf er sich mit aller inneren Erkenntnisenergie die Frage auf: Welches kann die Beziehung sein der menschlichen Seele und des menschlichen Leibes?

Es ist ein anderes, ob man sich aus philosophischen Voraussetzungen, aus Schulbegriffen heraus dieses Problem vorlegt, ob man sich nur verstandesmäßig damit beschäftigt, oder ob es aus einem harten Denk-Erleben heraus vor die Seele tritt, so daß es wirklich wie sphinxartig sich vor diese Seele hinstellt. Aus solchem bangem Erleben heraus stellte sich – das sieht man dem ganzen Zusammenhang an – der sogenannte V-Vischer, Friedrich Theodor Vischer, die Frage. Er sagt: Die Seele des Menschen, sie kann nicht im Leibe sein; aber sie kann auch nicht anderswo als im Leibe sein. – Ein vollständiger Widerspruch! Aber ein Widerspruch, der sich nicht logisch herbeigezerrt ergibt, sondern der sich aus dem vollen inneren Denken heraus ergibt, ein Widerspruch, in dem man ringt, ein Widerspruch, der der Beginn sein kann eines inneren Erkenntnisdramas. Und vor solchen inneren Erkenntnisdramen, weil sie zum Erleben führen, darf man nicht zurückschrecken, wenn wirkliche Seelenwissenschaft entstehen soll.

Ich habe damit eine der sehr bedeutungsvollen Fragen, die an den Grenzorten des Erkennens entstehen, angedeutet. Es gibt viele. Du Bois-Reymond hat von sieben Welt-rätseln gesprochen. Man könnte Hunderte und Hunderte kleinerer und größerer solcher Fragen anführen. Bei diesen Fragen kann man so stehenbleiben, daß man sagt: Bis hierher reicht das menschliche Erkennen, weiter kann man nicht gehen! – Aber wenn man sich dieses Geständnis macht, dann fehlt es nur an Erkenntnismut. Das, um was es sich handelt, ist: bei solchen Fragen mit dem vollen inneren Seelen-

leben stehenbleiben zu können, diese Fragen mit allen gesamten Kräften der Seele nicht verstandesmäßig zu betrachten, sondern sie zu durchleben und Geduld zu haben, zu warten; ob sich da etwas wie eine Offenbarung von außen ergibt. Und das geschieht.

Wer sich solche Fragen nicht mit den vorgefaßten Begriffen, die er schon hat, beantworten will, sondern gewissermaßen untertaucht in das Wogen, das solche Fragen über die menschliche Seele bringen, der kommt zu einem völlig neuen Erleben, das er nicht im gewöhnlichen Bewußtsein haben kann. Ich kann mich durch einen Vergleich ausdrücken über dieses Erleben. Es ist ein elementares Erleben des Seelendaseins und ein elementares Erleben für die Entstehung einer anthroposophisch orientierten Seelenwissenschaft oder Psychologie. Man muß es nur in seiner vollen Realität nehmen, nicht in seiner abstrakten Totheit. Wir denken – ob der Vergleich nun mehr oder weniger berechtigt ist oder nicht, darauf kommt es jetzt nicht an, was er uns sagen soll, wird er uns sagen –, wir denken an ein ganz niedriges Tier, das noch nicht einen nach außen hin differenzierten Tastsinn sich ausgebildet hat, das gewissermaßen mit seinem Erleben nur innerlich in sich selber wühlt und an die physischen Gegenstände um sich herum anstößt. Wir denken uns im Sinne der Evolutionstheorie, solch ein Leben sich vervollkommnend. Was kann da entstehen? Dasjenige, was beim niedrigen Wesen nur ein Stoßen an die äußeren Dinge ist und ein innerlich undifferenziertes Erleben dieser Stöße, das differenziert sich im Laufe der Entwicklung so, daß der Tastsinn entsteht. Die naturwissenschaftliche Evolutionslehre stellt die Differenzierung des Sinnenlebens überhaupt so, ich möchte sagen, aus dem Gestoßenwerden von den Dingen, aus dem Differenziertwerden durch dieses Gestoßenwerden dar. Was da äußerlich, physiologisch,

physisch meinetwillen geschieht: die Entwicklung eines differenzierten Tastsinnes aus dem bloßen Anstoßen an die äußeren Gegenstände, das wiederholt sich auf rein seelischem Gebiete, wenn man die Dinge lebensvoll nimmt, wenn man an solche Grenzorte des Erkennens mit vollem, innerem Seelenanteil kommt. Da fühlt man sich an diesen Grenzorten zunächst wie in der Dunkelheit der geistigen Welt drinnen, anstoßend überall. Daß solche Fragen wie bei Vischer entstehen, ist einem ein Beweis: Man lebt in einem dunklen seelischen Dasein, gegründet in der geistigen Welt, stoßend an die geistige Welt. Aber differenzieren muß sich nun dasjenige, was so stößt an die geistige Welt!

Im wirklichen Erleben solcher Grenzfragen fügt sich, offenbart sich in die Seele etwas hinein, was sonst nicht da ist, was ebensowenig vorher in der Seele da ist, wie die Wahrnehmung der äußeren Gegenstände durch einen differenzierten Tastsinn da ist für das Wesen, das diesen differenzierten Tastsinn noch nicht entwickelt hat, sondern nur an die Dinge stößt. Man muß dazu kommen, die Grenzfragen, diese zahllosen, quälenden, sphinxartigen Grenzfragen zu erleben, um zu wissen: die Methoden, die wir an der Natur gewinnen können, die Methoden, die gerade das Ideal naturwissenschaftlicher Anschauungsweise erfüllen, sie führen, wenn es sich um das Seelisch-Geistige handelt, nur bis zu einem Stoßen an den Grenzen; da muß das Leben weiterrücken!

Und es kann weiterrücken. Das kann nur eine Erfahrungstatsache sein. Was ich hier meine, das tritt dem in der Naturwissenschaft wurzelnden Denker der letzten Jahrzehnte nur allzu klar, nur allzu bedeutsam vor die Seele. Denn erst allmählich kann die Zeit heraufkommen, wo durch geduldiges Sich-Hineinfinden in diese Grenzfragen

des Erkennens die Seele wirklich ihr Lebensgebiet ausdehnt. Ich habe Beispiele solcher Grenzfragen angeführt in dem kleinen Kapitel, das ich gerade über diese Fragen in meinem Buche, das in den nächsten Tagen erscheinen wird, «Von Seelenrätseln», geschrieben habe.

Ich möchte noch eine andere solche Grundgrenzfrage, wie sie auftritt bei Friedrich Theodor Vischer, anführen, als Beispiel, wie jemand, der wirklich beginnt, das Erkenntnisdrama in sich zu erleben, herankommt an das, was ich eben jetzt charakterisiert habe – wenn auch, als Friedrich Theodor Vischer strebte, noch nicht die Zeit da war, in der die Seele durchbrechen konnte durch die Grenzen, an denen sie steht –, innerlich tastend, noch nicht äußerlich differenziert im geistigen Tasten. Vischer sagt da: «Kein Geist, wo kein Nerven-Zentrum, wo kein Gehirn, sagen die Gegner. Kein Nerven-Zentrum, kein Gehirn, sagen wir, wenn es nicht von unten auf unzähligen Stufen vorbereitet wäre; es ist leicht, spöttlich von einem Umrumoren des Geistes in Granit und Kalk zu reden, – nicht schwerer, als es uns wäre, spottweise zu fragen, wie sich das Eiweiß im Gehirn zu Ideen aufschwinge. Der menschlichen Erkenntnis schwindet die Messung der Stufenunterschiede. Es wird Geheimnis bleiben, wie es kommt und zugeht, daß die Natur, unter welcher doch der Geist schlummern muß, als so vollkommener Gegenschlag des Geistes dasteht, daß wir uns» – ich bitte, die Redeweise ins Auge zu fassen! – «Beulen daran stoßen; es ist eine Direktion von solchem Schein der Absolutheit, daß mit Hegels Anderssein und Außersichsein, so geistreich die Formel, doch so gut wie nichts gesagt, die Schroffheit der scheinbaren Scheidewand einfach verdeckt wird. Die richtige Anerkennung der Schneide und des Stoßes in diesem Gegenschlag findet man bei Fichte, aber keine Erklärung dafür.»

Man kann nicht genauer die Schilderung dieses inneren Seelenlebens haben: wie es sich fühlt zunächst anschlagend an die geistige Welt da, wo es diese Grenzfragen erlebt, wie es sich sehnt, sich aus diesem Heranschlagen an die geistige Welt zu differenzieren zu einem wirklichen Tasten der geistigen Welt, zu einem Aufgehen eines – um den Goetheschen Ausdruck zu gebrauchen – geistigen Organes. Wie Goethe von Geistesaugen und Geistesohren spricht, so könnte man sagen, gehen auf der elementarsten Stufe geistige Tastorgane auf, dadurch, daß man sich in diese Dinge hineinlebt. Das ist ein wirklicher Lebensprozeß, ein wirklicher Wachstumsprozeß; das ist nicht eine bloße Anwendung desjenigen, was man schon gelernt hat an den anderen Wissenschaften; sondern das ist etwas, was so real ist wie das Heranwachsen des Kindes, was aber die Seele in Regionen hineinbringt, die sie vorher nicht erlebt hat.

Über diese Dinge täuschen sich heute viele. Einer ganz prinzipiellen Täuschung auf diesem Gebiete gibt sich der berühmt gewordene Philosoph *Bergson* zum Beispiel hin. Bergson spricht davon, daß man nicht die Welt umfassen könne mit dem zergliedernden Verstande, daß man insbesondere das Seelenleben nicht erfassen könne mit dem zergliedernden Verstande, weil im Seelischen, weil überhaupt im Dasein überall «Werden» ist, überall «Fließen», überall «Leben». Was glaubt Bergson? Daß dasjenige, worauf es ankommt, schon da ist, daß man es suchen kann mit den Kräften, die man schon hat. Das ist aber der große Irrtum. Da findet man nicht dasjenige, was das Seelische wirklich erklären kann, sondern die Seele muß über sich selber hinausgehen; die Seele muß etwas entwickeln, was sie nicht hat. Sie muß nicht glauben, daß das Leben, das sie erforschen soll, schon da ist, sondern daß dieses Leben erst errungen werden muß.

Vor diesem Sich-Vertiefen in das Erkenntnisdrama des Inneren haben viele – ich darf den Ausdruck wohl gebrauchen – eigentlich eine große Angst. Sie glauben, in den Abgrund der Subjektivität, in den Abgrund der Individualität hineinzukommen. Wenn sie sich wirklich in solcher Art in diesen Abgrund hineinbegeben würden, wie es jetzt geschildert worden ist, dann würden sie finden, daß, indem sie das tun, sie innerlich ein so Objektives finden, wie man äußerlich das Objektive findet, wenn man der Natur gegenübersteht. Es ist nur eine Illusion, wenn man glaubt, daß der eine Mensch dieses, der andere jenes beim Durchleben des Erkenntnisdramas findet. In gewisser Beziehung müssen die individuellen Erlebnisse verschieden sein, weil sie verschiedene Aspekte, verschiedene Ansichten desselben Dinges von verschiedenen Seiten sind. Aber damit, daß man Photographien von verschiedenen Seiten von irgendeinem Ding aufnimmt und diese Photographien verschieden sind, damit ist nicht gesagt, daß das Ding selbst nicht sein Objektives diesen Aspekten darbietet. Man muß das, was der Erkenner auf diese Weise heraufholt aus seiner Seele, nicht so nehmen, daß man es rein dogmatisch hinnimmt, daß man nun an die besondere Formulierung, die er gibt, wie an ein Dogma oder ein Naturgesetz glaubt. Sondern man muß sich klar sein: Es mag noch so subjektiv durch den besonderen Aspekt das sein, was durch die geistigen Tastorgane erscheint – und wenn die Methoden, die ich jetzt nur prinzipiell angegeben habe, weiter ausgebildet sind, so entstehen wirklich geistig-seelische Organe, die man mit Geistesaugen und Geistesohren vergleichen kann –, wenn auf Grundlage des schauenden Bewußtseins, so nenne ich es in meinem Buche «Vom Menschenrätsel», die geistige Welt charakterisiert wird, dann mag das, was der Beobachter schildert, ein subjektiver Aspekt sein; aber indem man

es hinnimmt, steht man der geistigen Wirklichkeit gegenüber, wie man ein wirkliches Abbild eines Baumes hat, wenn man es auch nur von einer Seite hat. Das ist das, was gerade auf diesem Gebiete verstanden werden muß.

Wenn der Mensch in diesem seinem seelisch-geistigen Leben über sich selbst hinausgeht, ergibt sich das, was ich in meiner Schrift «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» schildere, in der Sie eine ausführliche Darstellung finden können, was die Seele mit sich zu machen hat, um so über sich hinauszugehen. Ich konnte heute selbstverständlich nur das Prinzipielle angeben. Wenn Sie das, was da in diesem Buche dargestellt ist, bis zu einem gewissen Grade verfolgen, werden Sie finden, warum ich die Erlebnisse, die völlig neue Erlebnisse sind gegenüber dem gewöhnlichen Bewußtsein, zunächst Imaginationen genannt habe, und die Bewußtseinsstufe, die sich da entwickelt, das imaginative Bewußtsein.

Dieses imaginative Bewußtsein ist nichts Phantastisches. Es hat einen Inhalt, der neu ist gegenüber dem, was man vorher erfahren hat. «Imaginatives Bewußtsein» ist ein Wort wie so viele. Worauf es ankommt, ist, daß in den Imaginationen, die man sich als Bereicherung des Seelenlebens erwirbt, klar ausgedrückt ist, daß sie, nun, sagen wir, Abbilder sind einer geistigen Wirklichkeit, wie unsere gewöhnlichen Vorstellungen Abbilder sind der äußeren physischen Wirklichkeit.

Ich habe Ihnen den Prozeß geschildert, durch den die Seele auf der ersten Stufe sich über sich selbst hinaushebt zu dem, was man imaginatives Erkennen nennt. Mit diesem imaginativen Erkennen lebt man tatsächlich in einem Zustande, den man mit einem paradoxen Wort bezeichnen muß – das selbstverständlich unter den Denkgewohnheiten der Gegenwart nur spöttisch behandelt werden kann: Man

lebt, indem man seine Seele vereinigt mit dem, was man so erlebt, man lebt außerhalb des Leibes. Darauf kommt es an! Und man lernt vor allen Dingen dasjenige, was man so erlebt ohne die Zuhilfenahme des Leibes, zu unterscheiden: erstens von den gewöhnlichen sinnlichen Wahrnehmungen, die an der sinnlichen Außenwelt gewonnen sind; aber auch von alledem, was Visionen, Halluzinationen, Illusionen sind.

Denn das muß immer festgehalten werden: Der Weg, der hier angedeutet worden ist, führt nach der gerade entgegengesetzten Linie hin als der Weg, der als ein krankhafter bezeichnet werden kann, der nach dem illusionären, nach dem visionären Leben führt. Gerade wer sich in das imaginative Leben hineinfindet, der weiß, daß das, was wir sinnlich wahrnehmen, mit unseren gesunden Sinnen an der Natur wahrnehmen, daß das geistig höher steht als alles, was durch Visionen, Halluzinationen vor unsere Seele treten kann. Indem wir uns Visionen hingeben, tauchen wir tiefer in unsere bloße Leiblichkeit hinab, verbinden wir uns inniger mit der Leiblichkeit, durchziehen wir die Leiblichkeit mit unserem Seelischen, machen uns nicht von ihr frei.

Wenn wir im dritten Vortrage über den Menschen als Naturwesen sprechen werden, wird uns klarwerden, warum die Inhalte der Visionen mit Geistwahrnehmungen verwechselt werden können. Heute, wo wir von dem seelischen Erleben sprechen, handelt es sich darum, den Unterschied scharf hervorzuheben: daß der Visionär hinuntersteigt in sein Leibesleben, derjenige aber, der nach der imaginativen Erkenntnis strebt, in ein rein Seelisches sich hineinlebt, durch das er zu einem vom Leibe unabhängigen Erleben kommt.

Das ist, wie gesagt, eine paradoxe Vorstellung für die Denkgewohnheiten der Gegenwart. Derjenige, der heute

aus laienhaften Untergründen, aus dilettantischen Vorstellungen heraus an die geistige Welt kommen möchte, der möchte sich diese geistige Welt so gern nach dem Musterbilde der äußeren Wahrnehmungen vorstellen, der möchte so gern – man sieht das an dem verhängnisvollen Spiritismus –, daß ihm, wie durch ein physisches Experiment im Laboratorium eine Naturtatsache, so geistige Tatsachen entgegentreten. Er möchte den Geist greifen. Was uns aber entgegentritt in der imaginativen Wahrnehmung, das läßt sich nicht mit etwas Greifbarem vergleichen. Ich habe es in dem Buch «Von Seelenrätseln» verglichen – aber es ist nicht dasselbe, es läßt sich nur vergleichen – mit den Erinnerungsvorstellungen, die wir aus dem Untergrunde unseres seelischen Lebens glauben heraufzuholen über vergangene Erlebnisse. Die Düntheit, bloß seelisch-geistig, die solche Erinnerungserlebnisse haben, das ist das einzige, worin der Geist, in dem die Seele wurzelt, überhaupt erlebt werden kann. Nur daß die Imaginationen, die so wie Erinnerungsvorstellungen in der Seele aufgehen, nicht anknüpfen an in der physischen Welt Erlebtes, sondern daß sie durch ihren eigenen Inhalt ankündigen: man ist eingetreten in eine neue, geistige Welt, in eine Welt, die man vorher nicht gekannt hat. Man muß sich erst nach und nach bekanntmachen mit der ganz anderen Art des seelischen Erlebens, wenn man so mit seinem Ich nun nicht die Stütze hat der leiblichen Organe, durch die man die äußeren Wahrnehmungen sich verschafft; man muß sich nach und nach erst gewöhnen in dieses Leben hinein.

Vor allen Dingen: trotzdem ich diese Vorstellungen der imaginativen Erkenntnis mit Erinnerungsvorstellungen verglichen habe, trotzdem hat alles, was als Imagination auftritt, was also die Wiedergabe einer geistigen Wirklichkeit ist, eine Eigentümlichkeit, an die wir uns sehr schwer

gewöhnen, nämlich die Eigentümlichkeit, daß je vollkommener eine solche geistige Wahrnehmung in der Imagination ist, desto weniger können wir uns, nachdem wir sie gehabt haben, an sie erinnern. Wir sind gewöhnt, an dasjenige uns zu erinnern, was durch unsere Seele gezogen ist. So, wie wir das geistige Erlebnis haben, so erzeugt es uns nicht Erinnerungskraft unmittelbar; sondern der Vorgang ist ein ganz anderer. Ich habe ihn in meinem Buch «Von Seelenrätseln» geschildert. Der Vorgang ist der folgende: Wenn man eine bestimmte Imagination haben will, so muß man sich dazu vorbereiten, man muß die Seele üben, daß sie innerlich die Kräfte entwickelt, durch die die Imagination sich ihr offenbaren kann. An das, was die Seele tut, an das, was die Seele vornimmt, um zu der Imagination zu kommen, an das kann man sich erinnern. Dadurch kann man die Imagination von neuem hervorrufen. Man kann also, wenn man einmal ein geistiges Erlebnis in imaginativer Erkenntnis gehabt hat, sich nicht ohne weiteres an dasselbe erinnern, sondern man muß wiederum alle die inneren Seelenvorbereitungen machen; an die kann man sich erinnern. Man kann sich sagen: Das hast du getan, jenes hast du getan; tu' es wieder, dann bekommst du das Erlebnis wieder. – Und nur dann, wenn es uns gelingt, gewissermaßen in das gewöhnliche Bewußtsein, in das gewöhnliche Denken, vorstellungsmäßig, Abbilder der Imaginationen hereinzubringen, dann können wir uns an diese Abbilder erinnern. Aber das, was wirklich Imagination ist, das muß immer von neuem auftreten, sonst ist es keine wirkliche Imagination.

Eine andere Eigentümlichkeit ist diese: Vorstellungen, die wir im äußeren Leben gewinnen, werden von uns um so leichter gebildet, je öfter wir sie bilden. Während wir da eine gewisse Übung bekommen und die Dinge in unsere

Gewohnheit übergehen, ist das bei dem Erleben der Imagination, bei dem Erleben wirklicher geistiger Tatsachen nicht der Fall. Das Gegenteil ist der Fall: Je öfter wir unter denselben Bedingungen eine Imagination haben wollen, desto undeutlicher wird sie. Daher rührt der sonderbare Umstand, der recht paradoxe Umstand, daß Schüler des geistigen Lebens, die sich Mühe geben, zu gewissen Imaginationen zu kommen, solche Imaginationen haben und dann verwundert sind, warum sie sich nicht wiederholen. Da verliert sich sogar die Gabe, die Sache wieder hervorzurufen, oftmals schon das zweite, dritte Mal, und es ist dann notwendig, daß neue und immer erneuerte Veranstaltungen gemacht werden, um das, was uns gewissermaßen flieht, indem es einmal aus der geistigen Welt an uns herangetreten ist, wieder heraufzurufen.

Solche inneren seelischen Übungen, welche diese Schwierigkeiten überbrücken, finden Sie alle im einzelnen geschildert in meinem Buche: «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?», wenn auch das selbst nur ein kurzer Abriß desjenigen ist, was später über diese Dinge von mir gesagt worden ist.

Eine weitere Eigentümlichkeit ist diese, daß man mit solchen imaginativen Vorstellungen nur zurechtkommt, wenn man in dem Denk-, wie in dem Vorstellungs-, Empfindungs- und Willensleben, das man sich als Mensch bis zu dieser geistigen Schulung angeeignet hat, Anhaltspunkte findet, um die Imaginationen mit Vorstellungen zu durchdringen. Wenn man nicht sorgfältig hierauf achtgibt, kann man zwar nicht krankhaft, aber seelisch verworren und verdunkelt werden. Man kommt immer wiederum dazu, sich zu sagen: Jetzt erfährst du etwas Geistiges, das kannst du noch nicht verstehen, du hast nicht tief genug Begriffe dafür ausgebildet. – Dann muß man aufhören, dann muß

man den Weg so ändern, daß man versucht, sein gewöhnliches, in der Sinnenwelt auszubildendes Vorstellen weiterzuführen, um bei einer späteren Gelegenheit das zu verstehen, was man vorher nicht verstanden hat.

Kurz, ich könnte noch viele solche Eigenschaften anführen, man macht Bekanntschaft mit lauter Dingen, welche frappierend, paradox sind gegenüber dem seelischen Erleben, das dem gewöhnlichen Bewußtsein angehört. Dann aber erst, wenn man in dieser Weise gewissermaßen das Seelische losgerissen hat von dem Leiblichen, dann erst steht man im Geistigen, in der geistigen Welt drinnen. Die Erfahrung, die geistige, kann keiner bestreiten.

Mit dem, was ich Ihnen bisher geschildert habe, kommt man bis zu gewissen Einsichten. Man kommt zu der Einsicht, daß außer dem physischen Leib, den man an sich trägt und der das Objekt der Anatomie, der Physiologie, überhaupt der äußeren Naturwissenschaft ist, uns wirklich das eigen ist, was ich in meinen neueren Büchern, damit kein Mißverständnis entsteht, «Bildekräfteleib» nenne, während ich es früher «Ätherleib» genannt habe. Es ist wirklich ein zweites Element, das in uns ist und das sich niemals der gewöhnlichen Wahrnehmung, dem gewöhnlichen seelischen Erleben ergeben kann, sondern das sich nur ergeben kann, wenn dieses seelische Erleben bis zur Imagination fortschreitet. Denn dieser Bildekräfteleib ist nichts Räumliches; dieser Bildekräfteleib ist etwas, das nur in der Zeit lebt, das aber in der Zeit so lebt, daß alles, was in unserem physischen Leib, sagen wir, von unserer Geburt oder Empfängnis bis zu unserem Tode wirkt, herausquillt aus diesem Bildekräfteleib. Einen zweiten Leib, einen Bildekräfteleib tragen wir in uns. Er wird eine Realität, eine Wirklichkeit für das imaginative Bewußtsein.

Aber weiter kommen wir mit diesem imaginativen Be-

wußtsein nicht, als zu dem, was uns als Bildekräfteleib – der Ausdruck ist paradox, das macht aber nichts – von der Geburt bis zum Tode begleitet. Weiter kommt man, wenn man nun zu dem, was eben angedeutet worden ist, fortschreitend noch in anderer Weise die nun frei gewordene Seele innerlich erkräftet, innerlich erstarkt, wenn man nun in immer erneuter und erneuter geduldiger Übung zu dem, was man Vorstellungsleben, was man Begriffsleben nennt, ein ganz neues Verhältnis bekommt.

Vorstellen ist für uns im gewöhnlichen Leben ja etwas, wodurch wir uns die äußeren Gegenstände vergegenwärtigen. Wenn wir eine Vorstellung haben, glauben wir: das, was wir innerlich von einem äußeren Gegenstand besitzen können, besitzen wir eben! Davon müssen wir für das Gebiet des geistigen Erlebens loskommen. Wir müssen uns gewissermaßen in die Lage versetzen können, unsere Vorstellungen wie innerlich gegeneinander kämpfende Kräfte und Mächte in uns im innerlichen Erkenntnisdrama ablaufen zu lassen. Wir müssen die Fähigkeit gewinnen, eine Vorstellung in den Kampf mit der anderen treten zu lassen. Wir müssen uns die Sehnsucht erwerben, wenn wir eine Sache von einer Seite charakterisiert haben, sie auch von der entgegengesetzten Seite zu charakterisieren. Auf dieser Stufe werden die Ausdrücke: Materialismus, Idealismus, Spiritualismus, Sensualismus und so weiter, sie werden alle Redensarten, weil alle diese Begriffe, die bloß aus den Begriffsnetzen herausgesponnen sind, sich eben wie photographische Aufnahmen von verschiedenen Seiten erweisen.

Wir lernen erkennen, daß wir mit unseren Begriffen auf geistigem Gebiete uns so verhalten müssen, wie wir uns auf sinnlichem Gebiete in unseren Sinnesorganen verhalten. Wir gehen um die Gegenstände herum. Wir betrachten die Begriffe nicht als Abbilder, sondern nur als dasjenige, was

einseitig von diesem oder jenem Aspekte aus die Dinge charakterisiert.

Der Geistesforscher wird daher gerade den Trieb in sich ausbilden, die Dinge von der einen Seite zu charakterisieren, und sie auch von der anderen Seite, von der entgegengesetzten Seite zu charakterisieren. Er wird namentlich eine Sehnsucht empfinden, gewisse Vorstellungen sich zu bilden und dann sich selbst zu widerlegen, diesen innerlichen Kampf wirklich durchzumachen. Ich gebe da nur einige prinzipielle innerliche Gesichtspunkte an, die man aufsteigend wahr machen muß, wenn man an dem Grenzort der Erkenntnis bis zu einem gewissen Punkt gekommen ist.

Dann entwickelt sich die Seele weiter. Sie gelangt dazu, das in sich zu entwickeln – und ich bitte, da von allem Aberglauben oder vorurteilsvoller Vorstellung abzusehen –, was ich in meinen Büchern genannt habe die inspirierte Erkenntnis. In einem höheren Grade löst sich dadurch die Seele vom Leibe los, und nach dem Erringen dieser Erkenntnisstufe ist man nun nicht bloß imstande, zu überschauen, was als ein Bildekräfteleib in der Zeitenfolge unser Dasein von der Geburt bis zum Tode begleitet, sondern jetzt ist man imstande, auch Geistiges zu schauen, das außer unserem Leibe ist, geistige Wirklichkeit, wie die physischen Augen physische Wirklichkeit schauen. Ich werde im nächsten Vortrage von der äußeren geistigen Wirklichkeit zu sprechen haben und will hinweisen zunächst auf das, was der Mensch als in ihm selbst beschlossene geistige Wirklichkeit mit dieser inspirierten Erkenntnis nunmehr schaut.

Was da auftaucht vor der inspirierten Erkenntnis, das lebt nicht in unserem Dasein von der Geburt bis zum Tode, das hat vor uns gelebt, bevor wir durch die Geburt, oder sagen wir Empfängnis, in den irdischen Leib eingetreten

sind; und nachdem wir durch den Tod in die geistige Welt eintreten werden, wird es mit uns leben. Das hat sich verbunden mit den Erbmassen, die uns von Eltern und Voreltern physisch überkommen; das durchdrang dieses Physische. Zur Anschauung desjenigen, was von uns unserem physischen Dasein seelisch vorangegangen ist, was unserem physischen Tode folgt, gelangt man wirklich durch die inspirierte Erkenntnis, weil man zu einem geistigen Anschauen des von diesem physischen Leib völlig Unabhängigen gelangt. Der Bildekräfteleib ist noch an dieses physische Dasein gebunden; er zerstäubt, wenn er von diesem physischen Dasein getrennt wird. Was die inspirierte Erkenntnis wahrnehmen kann, das zerstäubt nicht, das bleibt in sich, das ist dasjenige, das durch Geburten und Tode geht. Auf dem Gebiete der inspirierten Erkenntnis kann nun der Mensch wirklich sachgemäß untersuchen, was ihn verbindet mit rein geistigen Welten, was kraftvoll arbeitet, so daß er *dieser* Mensch wird, wenn sich mit seinem geistigen Teil verbindet die physische Erbmasse.

Und das dritte, wozu man gelangt, ist die Intuition. Damit ist nicht das Unklare gemeint, das gewöhnlich mit «Intuition» bezeichnet wird, sondern dasjenige, was ich nun andeuten will. Was man als dritte Stufe der geistigen Erkenntnis erringen kann, das erlangt man dann, wenn man vollständig gewahr wird – es wird das in einem bestimmten Zeitpunkte der seelischen Entwicklung auftreten –, daß man ein anderer ist, daß man wirklich einen inneren Beobachter in sich gefunden hat durch die Anstrengungen, die man gemacht hat durch Imagination und Inspiration hindurch.

Da tritt ein Bedeutsames ein innerhalb desjenigen, was ich das Erkenntnisdrama genannt habe. Da tritt etwas ein, wo man sagen kann: Man sieht, daß aus dem Geistigen

heraus nicht nur dieser unser physischer Leib mitgestaltet ist, man lernt sehen, daß unsere Seele selber, so wie sie mit ihren Gefühlen, mit ihren Tendenzen, mit ihren Ambitionen, mit ihren Affekten, mit ihrem Willenscharakter in uns lebt, daß sie so selber durch geistige Vorgänge geworden ist. Ein innerlicher Schicksalsschlag wird das Erkenntnisdrama.

Man mag Schicksalserlebnisse haben im Leben, die einen himmelhoch jauchzend, zu Tode betrübt sein lassen, man mag das Schlimmste und das Freudigste erleben: was man erlebt, wenn man das Werden nicht nur des Leiblichen, sondern das Werden des Seelischen erlebt, das ist ein Schicksalsschlag, ein innerlicher Schicksalsschlag, der für den, der ihn voll erlebt im Erkenntnisdrama, mehr bedeutet als die höchsten und tiefsten, freudvollsten und leidvollsten Schicksalserlebnisse des äußeren Daseins.

Wenn das so sein kann, wenn in der Seele wirklich diese innere Kraft den Umschwung bewirken kann, daß ihr nicht nur das Leibliche aus dem Geistigen heraus erscheint, sondern das Seelische selbst innerhalb des geistigen Werdens, dann tritt die intuitive Erkenntnis ein. Und dann ist das Gebiet beschritten, welches die wiederholten Erdenleben, das Zurückschauen zu früheren Erdenleben und das Gewißsein, daß dieses Erdenleben sich wiederholen wird, umfaßt. Die Erkenntnis tritt ein, daß das gesamte Leben des Menschen besteht aus aufeinanderfolgenden Erdenleben mit dazwischenliegenden Leben in der geistigen Welt vom Tod zu einer neuen Geburt.

Mit alledem muß verbunden sein, daß unser innerer seelischer Blick auf etwas gerichtet wird, für das er eigentlich nicht eingeschult ist durch den Bezug auf die äußere Natur. Mit Bezug auf die äußere Natur fragen wir stets nach der Herkunft, nach den Ursachen. Mit den Fragen nach der

Herkunft, nach den Ursachen, kommen wir aber nicht dem Geiste gegenüber zurecht. Derjenige, der sich das geistige Gebiet so erschließt, wie ich es erwähnt habe, dem offenbart sich, daß sich in alles Wachsende, Gedeihende, in alles Fortschreitende, sich Entwickelnde hineinstellt eine rückschreitende Entwicklung, ein fortdauerndes Abbröckeln des Daseins, ein fortdauerndes Zerstörerisches. Deshalb haben diejenigen, die vielleicht nicht in dieser modernen Form dies durchschauten, aber in den Formen, in denen man früher solche Sachen gewußt hat, gesagt: Geistige Erkenntnis führt an die Pforte des Todes. – Man lernt erkennen, daß Bewußtsein, geistiges Erleben, bewußtes Geist-Erleben nur auftreten kann dadurch, daß sich in das Wachsende, Gedeihende, in das Fortschreitende der Entwicklung hineinstellt dasjenige, was dieses Dasein abbröckelt; und man lernt erkennen, daß der Tod nur das einmalige große Ereignis ist, das man sich aufgeteilt, gewissermaßen in seine Atome zerteilt denken kann als dasjenige, was in uns fortwährend geschieht, während wir im leiblichen Leben *bewußt* werden. Das Wissen in dieser Welt ist ein Hereintreten im kleinen desjenigen, was uns mit einem Schlag überfällt, wenn wir durch die Pforte des Todes gehen.

Man lernt die Verwandtschaft des Bewußtseins mit dem Sterben erkennen. Und eben dadurch, daß man die Verwandtschaft des Bewußtseins mit dem Sterben erkennen lernt, dadurch lernt man auch erkennen, wie dieses Bewußtsein hindurchschreitet durch die Pforte des Todes, wie der Tod gerade ein Erwecker ist eines anderen Bewußtseins, in das wir eintreten, wenn wir den physischen Leib ablegen, den wir ja gewissermaßen nur behufs der Erkenntnis ablegen, wenn wir solche imaginative, inspirierte, intuitive Erkenntnis erwerben.

Man muß sich hineinfinden, über seine Beziehung zur Welt in ganz anderer Art zu denken, als man es vorher gewohnt war, wenn man sich einen wirklichen Begriff machen will von geistigem Erkennen. Vor allen Dingen muß man den Glauben ganz verlieren, daß man den Geist irgendwie finden kann, wenn man die materielle Welt deutet, wenn man die materielle Welt irgendwie kritisiert, wenn man an der materiellen Welt Gesetze findet. Die Gesetze, die man an der materiellen Welt findet, die gelten auch nur für die materielle Welt. Den Geist findet man nicht durch *Deutung* der Sinneswelt; den Geist findet man *im* physischen Leib an der Sinneswelt; aber man findet ihn im freien Erleben des geistigen Gebietes.

Ich kann mich durch einen Vergleich klarmachen: Wenn wir die Wortreihen, die Buchstabenreihen lesen, so nehmen wir sie nicht so auf, daß wir sagen: da ist ein senkrechter Strich, da ist ein horizontaler Strich; wir deuten nicht die Buchstaben, wir sehen über die Buchstabenreihe und Wortreihe hin, und da entwickelt sich ein innerlicher Inhalt. Dieser Inhalt hat mit einer Deutung der Buchstaben nichts zu tun. Man muß lesen gelernt haben. Was sich beim Leser entwickelt, ist etwas ganz anderes, als was in den Buchstaben liegt. Man kann nicht den Geist, den man beim Lesen aus den Buchstaben heraus findet, aus dem Setzerkasten holen. Ebenso wenig kann man aus der Natur durch Deutung der Natur das geistige Leben finden. Das geistige Leben kann man nur finden, wenn man die Seele über sich selbst hinaufhebt und dadurch dasjenige findet, was nun aus dem Geiste selbst hereinragt in dieses physische Leben, insofern im Physischen die Seele sich erlebt zwischen Geburt und Tod.

Sie sehen, da kommt eine Seelenwissenschaft zustande, welche gut neben der Naturwissenschaft stehen kann, weil

sie gar nicht die Methoden auf das Seelische überträgt, welche an der Natur herangebildet sind, weil sie aber auch nicht bei diesem Seelischen, wie es im gewöhnlichen Dasein erlebt wird, stehenbleibt, sondern in dieses Seelische hineinträgt ein Objektives, aus dem heraus dieses Seelische sich erlebt, und aus dem auch das Leibliche geboren ist, wie wir im dritten dieser Vorträge sehen werden.

Das sind einige Andeutungen, nur die allerersten, elementaren Andeutungen – bezüglich alles übrigen muß ich auf meine Bücher verweisen –, Andeutungen, wie der Mensch das finden kann, das in ihm liegt und das sein Ewiges ist, wie diese Seelenlehre, die anthroposophisch orientiert ist, den Menschen wiederum wirklich dazu führt, daß nun nicht mehr einzutreten braucht, was bei einem sehr bedeutenden, aber tragisch sein Denken ertragenden Forscher der Gegenwart eingetreten ist, bei dem im März dieses Jahres hier in Zürich verstorbenen großen Psychologen *Franz Brentano*. Franz Brentano lebte sich hinein in die psychologische Forschung in dem Zeitalter, als die äußere naturwissenschaftliche Denkweise heraufkam. Er wollte die naturwissenschaftliche Methode, so wie sie ist, anwenden auf das Seelenleben. Man kommt mit dieser naturwissenschaftlichen Methode aber nicht weiter, als Vorstellungen zu vergleichen: wie Gefühle aus der Seele herauf wollen, wie Aufmerksamkeit ist und so weiter im äußeren physischen Leben. Aber Franz Brentano beklagt es in seinem Buch «Psychologie vom empirischen Standpunkte», im ersten Band, den er geschrieben hat, und der der einzige geblieben ist, er beklagt, was die Seelenwissenschaft da nicht erreichen kann, indem er sagt: Was kann uns helfen, wenn wir auch recht naturwissenschaftlich zu Werke gehen, die Vergleichung von Vorstellungen, die Assoziation von Vorstellungen, das Entstehen von Lust und Unlust und

so weiter, wenn sich die großen Hoffnungen eines Platon und Aristoteles nicht erfüllen können: daß wir Einsicht gewinnen können durch die Seelenwissenschaft in das Fortleben des besseren Teiles unseres Wesens nach dem Durchgehen durch die Pforte des Todes. – Franz Brentano beklagt, daß er mit seinen Mitteln sich an diese Probleme nicht heranzumachen kann. Das ist merkwürdig, wie er bis zu seinem Lebensende gerungen hat mit diesen Problemen. Die Aufrichtigkeit, die Ehrlichkeit seines Ringens geht gerade aus dem tragischen Umstande hervor, den ich im dritten Kapitel meines Buches «Von Seelenrätseln» in einem Nachruf an Franz Brentano ausgeführt habe. Immer wieder und wiederum versprach er die Fortsetzung seiner «Psychologie», nachdem der erste Band erschienen war. Sie war auf vier oder fünf Bände berechnet, im Frühling 1874 erschien der erste Band, für den Herbst versprach er den zweiten, dann in kurzen Zeiträumen die folgenden: Nichts ist wieder erschienen! Er wollte mit naturwissenschaftlicher Methode das Seelenleben meistern, er wollte ehrlich und aufrichtig zu Werke gehen. Hätte er es vermocht, hätte nicht die naturwissenschaftliche Methode wie ein Bleigewicht an seinen Forscherkräften gehangen, weil er sie eben mißverstand, er wäre fähig gewesen, einzutreten durch das Tor in das geistige Erleben, das aus der Seele etwas heraufholt, was nicht da sein kann, wenn man bloß naturwissenschaftliche Methoden hat. An dem tragischen Forscherleben Franz Brentanos zeigt sich wie an vielen anderen Persönlichkeiten der Gegenwart – aber bei ihm, weil er eine so bedeutende und zu gleicher Zeit innerlich so grundehrliche Natur war, besonders eindringlich –, wie gerade durch die naturwissenschaftlichen Errungenschaften eine solche Seelenwissenschaft mit Notwendigkeit gefordert wird, die nur in vom Leiblichen befreiten seelischen Erfahrungen er-

langt werden kann. Da werden wiederum die großen Probleme vor die Seele hintreten können, die vor allen Dingen den Menschen beschäftigen müssen, indem er den Blick auf sein eigenes Seelenleben richtet: das große Problem des unsterblichen Lebens – indem wir den wirklich unsterblichen Teil erfassen durch solche Methoden, wie wir es geschildert haben – und auch das Problem der Willensfreiheit, von dem wir in diesen Vorträgen noch sprechen werden, beides Probleme, die gerade die wichtigsten, die zwingendsten sind. Man lese aber nach die Psychologien der letzten Jahrzehnte. Diese Probleme sind vollständig verbannt, ja verschwunden aus der psychologischen Forschung, einfach aus den Gründen, die in der heutigen Betrachtung angegeben worden sind.

Aber nicht nur, daß man an diese großen Seelenfragen herankommt! Sondern auch dasjenige, was der Psychologe sucht, was er gerade mit seinen durch Vertiefung in die naturwissenschaftliche Denkweise entstandenen Methoden erforschen will, auch das wird erst völlig klar, wenn man es verfolgen kann von dem Gesichtspunkte aus, der hier angedeutet worden ist. Die Sache liegt schon so: Naturwissenschaft wird auf der einen Seite gelten, Geisteswissenschaft, Geistesforschung auf der anderen Seite. Aber wie man beim Tunnelgraben, wenn man richtig alles erwogen hat, von zwei Seiten grabend, in der Mitte sich zusammenfindet, so finden sich Geistesforschung und Naturforschung zusammen und geben erst ein Ganzes der vom Menschen erstrebten Erkenntnis.

Ich will nur ein Beispiel anführen, wie auch die gewöhnliche Psychologie dadurch erobert werden kann, daß man sich in diese hohen Gebiete begibt, auf welche heute nur elementar hingedeutet worden ist. Es liegen vor dem Menschen, wenn er psychologisch forscht, solche Fragen wie die

nach dem Gedächtnis, nach der Erinnerung. Man könnte verzweifeln, wenn man sich in den gewöhnlichen Psychologien mit dem Erinnerungsproblem befaßt. Da wird einem so ganz klar, wie da die Grenzorte des Erkennens sind: Der Mensch stellt sich etwas vor, gewinnt eine Vorstellung an einer äußeren Wahrnehmung; nun ja, diese Vorstellung «geht hinunter» ins seelische Element, «verschwindet», so sagt man, aber der Mensch kann sich später an die Vorstellung erinnern. Wo war sie?

Ich will mich jetzt nicht verbreiten über all das, was seit Jahrhunderten gesagt wird über diese Fragen. Nach der einen Seite sagt man: Solche Vorstellungen verschwinden hinunter ins Unbewußte, treten dann wiederum hinauf über die Schwelle des Bewußtseins. – Ich möchte jemanden kennen, der imstande ist, wenn er diese Worte prägt, mit ihnen einen inhaltlichen Sinn zu verbinden! Man verliert sofort einen Sinn, wenn man von diesem «Hinuntersteigen» und «Hinaufsteigen» der Vorstellungen spricht. Sprechen kann man von allem; aber vorstellen kann man es sich nicht; denn es entspricht keiner irgendwie gearteten Wirklichkeit. Die mehr physiologisch orientierten Psychologen sprechen davon, daß «Spuren» sich «eingraben» in das Nervensystem, in das Gehirn; diese Spuren «rufen» dann diese Vorstellungen «erneut hervor». Man krankt dann daran, zu erklären, wie aus diesen Spuren hervorgegraben wird die Vorstellung, die hinuntergezogen ist. Wie gesagt, man kann verzweifeln an dem, was da Inhalt der gewöhnlichen Psychologien ist. Wieviel ernste, edle, echte Forschungsarbeit wird doch auf diese Probleme gewendet! Durchaus nicht verkannt werden soll diese ehrliche, echte Forschungsarbeit.

Die Wahrheit ist aber, daß auch diese einfache Tatsache des Seelenlebens sich erst im rechten Lichte zeigt, wenn

man sie mit derjenigen Kraft der Seele betrachtet, die nun die Geistorgane hat, die nun wirklich vom Gesichtspunkte, der in der geistigen Welt eingenommen wird, auch das gewöhnliche Seelenleben beobachtet. Da merkt man: Es ist gar keine Rede davon, daß eine Vorstellung, die ich jetzt habe, irgendwo «hinunterzieht» und irgendwo wieder «heraufkommt». Das Erinnern wird überhaupt ganz falsch vorgestellt. Eine Vorstellung, die ich durch eine äußere Wahrnehmung jetzt gewinne und jetzt habe, die lebt in mir überhaupt nicht als etwas Reales, sondern als Spiegelbild, das sich die Seele bildet durch die Spiegelung des Leibes. Wir werden davon näher im dritten Vortrage sprechen. Und es lebt diese Vorstellung nur jetzt! Wenn ich sie aus dem Seelenleben verloren habe, dann ist sie nicht mehr da. Es gibt das gar nicht: Hinuntertauchen von Vorstellungen und Wiederherauftauchen – und so Erinnerungen bilden. Die triviale Vorstellung der Erinnerung ist schon falsch.

Worauf es ankommt, ist: wenn man die Kraft der Seele für das geistige Schauen geschärft hat, so sieht man – wie man in der Außenwelt beobachtet, so kann man im Geiste das beobachten –, daß, während wir eine Vorstellung gewinnen durch eine Wahrnehmung, noch ein anderer Vorgang vor sich geht. Und nicht der Vorstellungsvorgang, sondern dieser andere, unterbewußte Vorgang, der sich parallel dem Vorstellen abspielt, erzeugt in uns etwas, das, indem ich die Vorstellung habe, gar nicht unmittelbar ins Bewußtsein kommt, das aber fortlebt. Habe ich jetzt eine Vorstellung, so entsteht ein unterbewußter und jetzt rein an das Körperliche gebundener Prozeß. Wenn später durch irgendeine Veranlassung dieser Prozeß wieder aufgerufen wird, dann bildet sich, indem die Seele jetzt hinblickt auf diesen Prozeß, der ein rein leiblicher ist, aufs neue die Vorstellung. Eine erinnerte Vorstellung ist eine aus den

Tiefen des Leibeslebens herauf gebildete neue Vorstellung, die der alten gleicht, weil sie durch den unterbewußten Prozeß, der sich gebildet hat im leiblichen Leben, heraufgerufen wird. Die Seele liest gewissermaßen das Engramm, das in dem Leibe eingegraben ist, wenn sie sich an eine Vorstellung erinnert.

So werden schon die gewöhnlichen Vorstellungen der Psychologen korrigiert. Man gewinnt das Richtige anstelle desjenigen, was im gewöhnlichen Erleben ganz falsch vorgestellt wird. Und so könnte ich, die ganze Psychologie durchgehend, Ihnen an vielen Punkten zeigen, wie sich vor der wirklichen Erkenntnis das, was die Seele eigentlich glaubt als ihr Erlebnis zu haben, als eine Illusion erweist, wie man ganz falsche Vorstellungen über dieses Seelenleben hat, wie diese sich erst korrigieren lassen müssen dadurch, daß die Seele sich befreit vom Leibe und nun wirklich vom geistigen Gesichtspunkte aus ihr Erleben beobachten kann.

Gerade durch solche Vorstellungen, die auf der einen Seite wirklich der Wissenschaft den Geist erschließen und die geistige Welt eröffnen, wird auf der anderen Seite erst dasjenige, was in treuer und fleißiger Forschung nach naturwissenschaftlicher Methode auch in der Experimentalpsychologie, in der physiologischen Psychologie gewonnen wird, an die rechte Stelle gerückt. Und diesen Gebieten steht wahrhaftig die anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft nicht feindlich, nicht unsympathisch gegenüber. Sondern sie, die weiß, daß die gewöhnlichen Methoden, die an der äußeren Natur gewonnen werden, im seelischen Erleben nicht zu Lösungen, sondern nur zu Fragen führen können, zu richtigen Fragestellungen, sie wird gerade durch ihr Licht erst dasjenige recht fruchtbar machen können, was auf dem äußeren naturwissenschaftlichen Wege gewonnen werden kann.

Wie das Arbeiten der anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft wirklich von der anderen Seite des Berges her, wie man einen Tunnel von zwei Seiten gräbt, der Naturwissenschaft sich entgegen arbeitet, kann sich auch an einem weiteren Beispiel zeigen. In der letzten Zeit sind darwinistisch orientierte Naturforscher zu etwas sehr Interessantem gekommen, das ich gleich anführen werde. Vorher will ich noch erwähnen, daß die unterbewußte Tätigkeit, welche der Erinnerung zugrunde liegt, indem sie sich parallel dem Vorstellen unterbewußt entwickelt, zwar etwas anderes, aber verwandt ist mit dem, was in den Vererbungs- und Wachstumskräften liegt. Den Kräften, die in uns wachsen, sind diejenigen Kräfte verwandt, die wirksam sind im Unterbewußten, wenn wir an einer sinnlichen Wahrnehmung eine Vorstellung bilden und die Dispositionen hervorrufen im Leiblichen, die später gelesen werden, die zur Erinnerung führen. Durch wirkliche seelische Beobachtung kommt man zu einer klaren Anschauung über die Verwandtschaft der Gedächtniskräfte mit den Vererbungs- und Wachstumskräften. Es wird eine Brücke geschaffen – und wir werden von solchen Brücken in den nächsten Tagen noch deutlicher sprechen – zwischen Seelisch-Geistigem und Leiblichem.

Und nun sehe man, wie *Richard Semon*, der darwinistisch orientierte Naturforscher, in einem sehr interessanten Buche ausgeht von den Vererbungsverhältnissen, von dem Auftreten von Vererbungsmerkmalen, und dazu kommt, diese Vererbungskräfte zusammenzubringen mit den Gedächtniskräften! Der Naturforscher kommt also dazu, die Vererbungskräfte verwandt mit den Gedächtniskräften zu finden. Der Seelenforscher kommt dazu, die unterbewußten, der Erinnerung zugrundeliegenden Kräfte mit denen der Vererbung verwandt zu finden!

Diese Dinge geschehen ganz unabhängig voneinander. Was Richard Semon als Mneme beschrieben hat in seinem sehr interessanten Buch, das begegnet sich mit der Seelenforschung, die anthroposophisch orientiert ist, und die sich auf die Betrachtung derjenigen Gebiete ausdehnt, die nach naturwissenschaftlichen Methoden auch am Menschen erforscht werden. Doch davon dann im dritten Vortrage.

Gewiß, schon das Elementare, das ich mir erlaubte heute vorzubringen über die Erfolge eines wirklichen Geist-Erlebens der Seele und dadurch über die Begründung einer neueren Seelenwissenschaft, es muß den Denkgewohnheiten der Gegenwart gegenüber vielfach paradox erscheinen. Aber wenn das auch durchaus gerade dem am begreiflichsten ist, der in diesen Dingen drinnensteht, so darf wohl auch gesagt werden, man möge sich nur wirklich nicht bloß in einem Vortrage anregen lassen, sondern sich vertiefen in den ernstesten Gang geisteswissenschaftlicher Forschung. Man wird sehen, daß die Kräfte zwar auf andere Weise verwendet werden als auf dem Gebiet der Naturwissenschaft, daß aber der Forscherweg der Anthroposophie nicht minder ernst, nicht minder mühevoll ist als derjenige, der auf seiten der naturwissenschaftlichen Forschung entwickelt wird, wenn auch gerade dasjenige, was bei der Naturwissenschaft Resultat, Ergebnis ist, bei der Geistesforschung Ausgangspunkt sein muß: Wir langen bei den Begriffen, Vorstellungen, Naturgesetzen an, wenn wir Natur erforschen wollen. Wir gehen davon aus, daß uns das, was Naturforscher erleben, bis an die Grenzorte bringt, wenn wir in die Geistesforschung und in die anthroposophische Seelenforschung eintreten wollen.

So meine ich, daß die Psychologie, die Seelenforschung, die auf Anthroposophie fußt, nicht als gegnerisch gegenüber den berechtigten Forderungen der heutigen natur-

wissenschaftlichen Denkweise bezeichnet werden darf. Im Gegenteil: sie lehnt nichts ab, was aus den berechtigten Forschungen der Naturwissenschaft hervorgeht; sie ist nirgends gegnerisch zu dieser berechtigten Naturwissenschaft! Aber sie kann nicht stehenbleiben etwa dabei, bloße logische Folgerungen zu ziehen aus dem, was die Naturwissenschaft schon selbst gibt. Eine solche Philosophie bedeutet Geisteswissenschaft nicht, die nur weiter logische Folgerungen ziehen will aus der Naturwissenschaft. Nein! Ein höheres Bekenntnis muß die anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft ablegen, das Bekenntnis, daß hervorgehen muß diese Geistesforschung aus der Naturwissenschaft nicht als eine abstrakte logische Folge, sondern als ein lebendiges Kind.

Und den Glauben, den stärkeren Glauben als mancher Naturforscher, der die Geistesforschung ablehnt, den stärkeren Glauben an die Naturforschung hat der Geistesforscher, daß diese Naturforschung stark genug ist, nicht nur zu ihren logischen Konsequenzen zu führen, sondern stark genug, ein ganz Lebendiges gleichsam aus sich heraus zu gebären, das entsteht mit eigener Lebenskraft, durch eigenes freies Leben gedeihen muß, und das sein muß: die von der Naturwissenschaft selber geforderte Geisteswissenschaft.

Fragenbeantwortung

nach dem Vortrag in Zürich, 5. November 1917

Zum Thema der wiederholten Erdenleben wurden mehrere Fragen gestellt.

Sehr verehrte Anwesende! Die Fragen, die hier aufgeworfen worden sind, sie sind solche, daß vieles Unbefriedigende an der Antwort bleibt, wenn man sie kurz beantwortet, oder aber, daß man, wenn man sie richtig befriedigend beantworten wollte, ganze Bücher sprechen müßte. Zunächst liegt die Frage vor:

Was für einen Zweck hat die Reinkarnation?

Ja, sehr verehrte Anwesende, im Grunde genommen ist die Frage nach dem Zweck – ich muß schon der Antwort den wissenschaftlichen Charakter geben, sonst ist es ja nur ein Herumreden – geradeso wie die Frage nach dem Grunde – ob nun die Teleologie berechtigt ist oder nicht, darauf kann ich mich nicht einlassen –, eine Frage, die in der *physischen* Welt entspringt, innerhalb der physischen Welt ihre Bedeutung hat. Die Reinkarnation – wenn man so die wiederholten Erdenleben nennen will, ich vermeide gern Schlagworte, deshalb sprach ich auch heute von *wiederholten Erdenleben* –, die Reinkarnation aber ist von Gesetzen getragen, welche der *geistigen* Welt angehören, welche in der geistigen Welt ihre Bedeutung haben. Und daran gewöhnt man sich am allerschwersten: daß man beim Übergang von der physischen Welt in die geistige Welt auch seine Begriffe wandeln, metamorphosieren muß, daß die Begriffe, welche für die physische Welt gelten, ihre Bedeutung, ihre Tragweite verlieren, wenn man in die geistige Welt eintritt. Wer begonnen hat, den eigentlichen Charakter der geistigen

Welt zu kennen, der frägt nicht eigentlich, wie man nach dem Zwecke einer Maschine frägt, nach dem «Zweck des Menschen», viel weniger nach dem «Zweck der Reinkarnation».

Ich habe im Laufe des Vortrags gesagt: die Denkungsweise, die an Hand der Naturwissenschaft gewonnen wird – das ist ja im wesentlichen auch die Denkweise, die an der physischen Außenwelt gewonnen wird –, sie führt höchstens zu den richtigen Frage-Stellungen; aber die Antworten muß man dann versuchen, aus der geistigen Welt her-einzuholen.

Nun, natürlich, wer so etwas frägt: «Welchen Zweck hat die Reinkarnation?» –, der denkt sich etwas dabei. Es entspricht das einem gewissen Bedürfnis, etwas zu wissen, obwohl die Frage nach dem Zweck ja eigentlich in dieser Sphäre nicht anwendbar ist, um die es sich da handelt. Nun aber bitte ich Sie, folgendes zu bedenken. Ich möchte sagen, ich muß die Bausteine zur Fragenbeantwortung zusammentragen. Geisteswissenschaft ist eben etwas, was man nicht wie ein kleines Handbuch so schnell sich aneignen kann, sondern es ist etwas, was wirklich ein sehr umfassendes Gebiet ist.

Wenn wir im Leben Fragen stellen, so können wir so verfahren, daß wir gewissermaßen mit den Fragen immer bis ans Ende gehen. Aber vielleicht wird das nicht in allen Fällen anwendbar sein. Sehen Sie, solch eine Frage wie diese, die wird einem hundert und hundertmal gestellt. Ich habe oftmals das Folgende dazu gesagt: Es kann Menschen geben, die wollen von Zürich nach Rom fahren, und sie wollen den Weg wissen. Ja, wenn ihnen jemand den genauen Weg mit allen Details nicht angeben kann in Zürich hier, so wollen sie überhaupt nicht nach Rom fahren. Es kann aber auch solche Menschen geben, welche befriedigt

sind, den Weg von Zürich nach Lugano zu wissen, und die dann befriedigt sind, wenn sie in Lugano erfahren, wie sie weiterkommen, und dann, wie sie wieder weiterkommen. Das ist ein Vergleich. Er will das Folgende besagen: Wenn wir in *einem* Erdenleben stehen, so ist dieses hinblickend auf folgende Erdenleben. Darinnen drückt sich eine Entwicklung aus. Wir werden in anderen Erdenleben Dinge gewinnen, die wir in diesem Erdenleben nicht gewinnen. Wir gehen durch Erlebnisse, die uns andere Prüfungen, andere Erfahrungen bringen. Würden wir in diesem Erdenleben alle Fragen beantworten können, so würde dieses Erdenleben nicht folgende Erdenleben erzeugen!

So handelt es sich für Geisteswissenschaft darum, die *Tatsache* der Reinkarnation, wenn ich den Ausdruck schon gebrauchen soll, hinzustellen. So wie der Mensch dem einzelnen Erdenleben aus seinen freien Impulsen heraus den Zweck gibt, so gibt er aufeinanderfolgende Zwecke, von denen einer aus dem anderen hervorgeht, den wiederholten Erdenleben. Und er wird sich nicht einbilden, in *einem* Erdenleben den ganzen Umfang des menschlichen Daseins, das durch die wiederholten Erdenleben geht, zu definieren. Definitionen, die etwas umfassen wollen, gewöhnt man sich überhaupt ab, wenn man in das wirklich geistige Seelenerleben hineinkommt. Definitionen sind im gewöhnlichen physischen Leben ganz gut; im geistigen Leben, wo alles auf Aspekte hinausläuft, da wird man wirklich, wenn jemand just Definitionen verlangt, erinnert an das Beispiel, das in der griechischen Literatur gegeben ist, wo ausgeführt wird, was eine Definition ist. Auf die Frage, wie man einen Menschen definieren solle, wird gesagt – man kann ja immer nur aus einzelnen Merkmalen heraus definieren –: Ein Mensch ist eine Wesenheit, die zwei Beine und keine Federn hat. – Da brachte das näch-

ste Mal einer einen Hahn mit, den er gerupft hatte – als «Menschen».

Nun, ich weiß selbstverständlich, was die Logik alles fordert von einer richtigen Definition. Dennoch, vor dem geistigen Auge nehmen sich Definitionen doch als Einseitigkeiten aus. Ebenso alle Zwecksetzungen, Kausalsetzungen und so weiter. Die Wirklichkeit ist etwas, in das man sich hineinflndet, in dem man lebt und webt, das man aber nicht mit einseitigen Begriffen umspannen wird. Man wird in den aufeinanderfolgenden Erdenleben die Zwecke *finden*. So daß also ein rechter Inhalt nicht da ist bei der Frage nach dem «Zweck der Reinkarnation».

Frage: Ist Reinkarnation ein Produkt der Vorstellung im Geistigen?

Ja, sehr verehrte Anwesende, das kann man schon sagen, aber man muß dazunehmen, was ich in meinem Buch «Von Seelenrätseln» gezeigt habe: Vorstellungen, so wie man sie im gewöhnlichen Bewußtsein hat, sind eigentlich vor dem geistigen Schauen keine wirklichen Vorstellungen, sondern sie sind abgelähmte Vorstellungen, sie sind wie die Leichen der Vorstellungen. Das ist das Merkwürdige. Was in der Seele lebt, ist weit mehr als das, was im gewöhnlichen Bewußtsein zum Bewußtsein kommt. Was in der Seele lebt, wird herabgelähmt, weil es nicht ertragen würde vom gewöhnlichen Bewußtsein, und lebt dann wie ein Vorstellungsleichen. Daher die abstrakten Begriffe in der Seele. Was man da hat, das ist eigentlich nur ein Spiegelbild, das ist etwas, was auftritt und vergeht, was gar nicht erinnert wird, wie ich im Vortrag ausgeführt habe. Was aber dahintersteht, was in die Imagination hereinkommt, diese lebendige geistige Realität, das ist dasjenige, was durch den Tod hindurchgeht und was in den Kräften der Reinkarnation

allerdings lebt. Vielleicht wird das die Antwort der Frage sein.

Frage: Ist Reinkarnation absolute gesetzmäßige Einrichtung, nicht ein Ergebnis der Bildekkräfte?

Ein Ergebnis der Bildekkräfte ist nur das Leben zwischen Geburt und Tod beziehungsweise Empfängnis und Tod. Aber das, was hier Reinkarnation genannt wird, steht unter weit höheren geistigen Gesetzen. Ob sie eine «gesetzmäßige Einrichtung» ist, das ist schwer zu beantworten; sie ist eben eine Tatsache. Die wiederholten Erdenleben sind eine Tatsache. «Ein Ergebnis der Bildekkräfte?» Den Bildekkräfteleib eignet sich der Mensch erst an, wenn er als Seele gegen die Empfängnis zugeht; den legt er auch nach dem Tode wieder ab; der Bildekkräfteleib ist – wie ich im Vortrag ausgeführt habe – nichts Ewiges. Die Kräfte aber, die in Betracht kommen, wenn von den Gesetzen der Reinkarnation gesprochen wird, sind solche, die gar nicht hereintreten, nicht nur nicht ins Ich-Bewußtsein, sondern gar nicht in den Bereich der gewöhnlichen physischen Welt.

Sehen Sie, da könnte sich schon auf diesem Gebiete der Weg für viele Menschen eröffnen, wenn man nur suchen würde in der richtigen Weise. Es handelt sich darum – wie ich schon für einzelne Dinge angegeben habe –, daß die Erlebnisse in der geistigen Welt paradox wirken gegenüber den Erlebnissen des gewöhnlichen Daseins, daß in vieler Beziehung die Dinge ganz anders wirken, die man erlebt, wenn man in die geistige Welt eintritt, gegenüber den Dingen der physischen Welt. Und da muß man sagen: der Mensch kommt, weil er sein Vorstellungsvermögen nach den Erfahrungen des natürlichen Lebens, des natürlichen Geschehens einrichtet, mit seinen Begriffen kaum über Raumesvorstellungen hinaus. Eine genauere, eine wirklich

ehrliche Selbsterkenntnis zeigt, wie wenig der Mensch über Raumesvorstellungen hinauskommt. Denn sehen Sie: die Zeitvorstellungen, woran gewinnt man sie? Eigentlich aus Raumvorstellungen! Die Raumänderungen, die Ortsänderungen der Sonne, des Mondes, der Zeiger der Uhr sogar bei uns, aus denen gewinnen wir Zeitvorstellungen. Aber es sind eigentlich Raumvorstellungen, die wir da haben. Das Geistige aber in seiner niedersten Form als Bildekräfte-leib lebt schon in der *Zeit*. Da muß man schon eine wirkliche Vorstellung von der Zeit haben!

Aber eine wirkliche Vorstellung von der Zeit verschaffen sich heute die wenigsten Menschen. Und noch weniger verschafft man sich eine wirkliche Vorstellung von den verschiedenen Geschwindigkeiten – also jetzt nicht Zeiten, sondern Geschwindigkeiten –, die im Seelisch-Geistigen herrschen. Unser seelisches Leben beruht darauf, daß zum Beispiel das Denken, das Vorstellen, mit einer ganz anderen Geschwindigkeit abläuft als das Fühlen, und dieses wiederum mit einer ganz anderen Geschwindigkeit als das Wollen. Diese Dinge – daß innerlich im Seelenleben verschiedene ineinandergeschichtete Geschwindigkeiten sind – bewirken gerade das innere Entstehen des Bewußtseins. Bewußtsein entsteht nur da, wo irgend etwas sich stört. Daher ist Bewußtsein sogar verwandt mit dem Tode: weil der Tod das Leben stört. Aber überhaupt: es stört sich etwas! Daher ist zum Beispiel die Bergsonsche Vorstellung so falsch, daß man überall aufs Leben sehen muß und auf die Bewegung; während man geradezu zum Wesen der Bewegung kommt, wenn man die Bewegung hindert, zum Wesen des Lebens kommt dadurch, daß man sieht, wie das Leben vom Tode erfaßt wird. Etwas anderes, als das Leben auffassen, ist es, in das Wesen des Lebens eindringen.

Diese Dinge führen dazu, einzusehen, daß Gesetzmäßigkeit selbst etwas anderes wird, wenn man in das geistige Leben eintritt, was vielen Menschen höchst unbequem ist. Sie fassen daher gar nicht den Mut, in die geistige Welt einzudringen mit ihren Begriffen und Ideen: weil diese Begriffe und Ideen sich verändern müßten! Wenn man wirklich geistig forscht, lernt man das im Grunde genommen sehr, sehr gründlich kennen. Ich rede sehr ungern von Persönlichem, weil das Persönliche mit dem Objektiven nicht viel zu tun hat. Aber vor vielen Jahren schon trat mir eine wichtige Frage entgegen, die auf einem gewissen Spezialgebiet für mich fruchtbar geworden ist: *Herbart* und andere Psychologen haben das Rechnen, die Mathematik angewendet auf die Seelenforschung; sie versuchten, seelische Tatsachen zu berechnen. *Eduard von Hartmann* hat dann sogar moralisch zu nehmende Tatsachen zu berechnen versucht, indem er den Pessimismus mathematisch zu begründen unternahm; auf die eine Seite, die Soll-Seite des Lebens buchte er alle Lusterlebnisse, auf die Haben-Seite alle Unlusterlebnisse und sagte dann: die Bilanz ergibt einen Überschuß an Unlust – also ist das Leben schlecht.

Ich habe gezeigt, daß die ganze Rechnung unsinnig ist. Sie können diesen Beweis finden in dem entsprechenden Kapitel meiner «Philosophie der Freiheit», die 1894 geschrieben ist. Wenn man hier von Rechnung sprechen will, so ist der Rechnungsanfang ganz anders zu machen. Er ist so zu machen, daß man nicht eine Subtraktion macht, eine zur Bilanz führende Subtraktion, sondern daß man eine Division aufschreibt, einen Bruch, daß man als Zähler aufschreibt alles, was man an Lust, an Freude, an Erhebung erlebt in seinem Lebenslauf, und als Nenner allen Schmerz, alles Leid. Betrachten wir diesen Bruch. Wann würde das Leben nicht mehr lebenswert erscheinen? Wenn der Nenner

Null wäre, gar kein Schmerz da wäre, so wäre der Wert unendlich groß. Aber der Nenner muß unendlich groß werden, wenn der Bruch den Wert Null haben sollte. Das heißt: erst dann würde das Leben nicht mehr lebenswert erscheinen, wenn die Schmerzen unendlich groß wären. Die Entscheidung darüber gibt uns keine abstrakte Rechnung, sondern die Entscheidung gibt uns das Leben selber. Das Leben rechnet so!

Wenn man auf seelische Ereignisse sieht, so kann man das Verhältnis der Rechnung zum seelischen Ereignis nicht so machen, wie Herbart oder wie Hartmann in diesem Falle. Sondern das Leben gibt das Resultat, und wenn man dann hinaufkommt in die geistigen Welten, so zerteilt sich das Resultat auseinander – eine Summe in Summanden, ein Bruch in Zähler und Nenner. Gerade ins Umgekehrte kommt man hinein. Während man hier im physischen Leben die einzelnen Summanden und Zähler und Nenner hat und dann das Resultat bekommt, ist es umgekehrt: im geistigen Erleben ist das Resultat da; es wird erlebt, und in die geistige Welt hinein gehen die einzelnen Elemente, die zum Resultat führen. Sie sehen also: man muß viele Vorstellungen gründlich umdenken, wenn man die Schwelle überschreiten will zwischen der physischen und der geistigen Welt.

Vielleicht können solche Ausführungen, die ich an diese Frage angeknüpft habe, doch bei Ihnen die Vorstellung hervorrufen, daß wirklich diese Geisteswissenschaft nicht etwas ist, das so aus dem Ärmel ausgeschüttelt oder aus der Phantasie herausgeboren ist, sondern daß sie etwas ist, was schon wirklich – wie ich im Vortrag gesagt habe – mit nicht geringeren Kräften erarbeitet wird, als in irgendeiner anderen wissenschaftlichen Arbeit Kräfte angewendet werden. Nur stehen sie auf einem anderen Gebiete. So daß man sagen muß: es *ist* Gesetzmäßiges in jenem Verlaufe,

der durch die wiederholten Erdenleben ausgedrückt wird. Aber die Natur dieses Gesetzmäßigen muß man sich eigentlich erst verschaffen. Daher sagte ich, es handelt sich nicht darum, daß man deutet die Naturerscheinungen, sondern daß man sich wirklich erhebt über die Naturerscheinungen und das Geistige frei in sich erlebt. Damit habe ich die Frage beantwortet.

Nun eine merkwürdige Frage – merkwürdig nach diesem Vortrage: Welches sind die geistigen Tastorgane?

Ja, etwas Sinnliches darf man sich nicht vorstellen darunter. Ich habe scharf hervorgehoben, daß es sich um etwas Seelisch-Geistiges handelt, das man nur mit dem vergleichen kann, was in der Erinnerung auflebt. Also wenn man das so beantwortet haben will, daß man zum Unterbegriff «geistige Tastorgane» einen Oberbegriff sucht, den man schon kennt, dann wird man mit dieser Sache nicht zurechtkommen. Sondern man muß sich eben hindurchwinden durch das, was gezeigt worden ist: Die Seele gerät an Grenzen, differenziert sich und entwickelt «geistige Tastorgane», die, auf seelisch-geistigem Gebiet, verglichen werden können mit den Tastorganen auf physischem Gebiet, so wie «Geistesaugen» und «Geistesohren» mit physischen Augen und physischen Ohren.

Frage: Gibt es klare Definitionen davon, was man unter «Glaube» versteht?

Nun müßte ich Ihnen natürlich eine Sprachgeschichte des Wortes «Glaube» geben, wenn ich vollständig sein wollte, und von da ausgehend dann die verschiedenen Formen des Glaubens entwickeln. Ich möchte aber das Folgende sagen: Das Wort «Glaube» hat in unserer neueren Zeit die einge-

schränkte Bedeutung erhalten des Fürwahrhaltens aus subjektiven Gründen heraus, also eine Erkenntnis, die eigentlich keine Erkenntnis ist, sondern nur ein subjektives Surrogat für eine Erkenntnis. Das hat man nicht zu allen Zeiten unter «Glaube» verstanden. Will man verstehen, woraus die Glaubensvorstellung eigentlich entstanden ist, so muß man sich folgendes vorhalten.

Wie ich nur angedeutet habe im heutigen Vortrage, war früher die Seele in einer anderen Weise mit der Wirklichkeit verknüpft. So abgesondert hat die Seele eine Naturwirklichkeit von sich selber erst in neueren Zeitläuften. In jenen älteren Zeiten, in denen die Seele noch mehr mit der geistigen Wirklichkeit verknüpft war und ein inneres Bewußtsein von seelischem Gehalt in einer anderen Art entwickelt hat, als das jetzige moderne Anthroposophische sein muß, da wußte man: wenn man etwas für wahr hält, so ist das nicht bloß ein theoretisches Verhalten, sondern es ist in diesem Fürwahrhalten zugleich eine Kraft des Seins drin. Wenn ich ein Ideal habe und *glaube* an mein Ideal, so ist dieses glauben an das Ideal nicht bloß das Präsentmachen der Idee des Ideals im Bewußtsein, sondern es verbindet sich eine seelische Kraft mit dem Ideal. Und diese Verbindung einer seelischen Kraft mit dem Ideal gehört von seiten des Menschen der Wirklichkeit an. Man arbeitet an der Wirklichkeit mit. Es ist also eine positive Kraftentfaltung, die im «Glauben» liegt.

In einer entsprechenden Weise kommt in dem interessantesten Buch von *Ricarda Huch*: «Luthers Glaube», der Glaubebegriff zum Vorschein. Da ist wiederum gefunden der Glaubebegriff nicht bloß als ein Fürwahrhalten, sondern als ein Mit-dem-Realwerden-sich-Verbinden; so daß man, ich möchte sagen, indem man in der Glaubenskraft drinnensteht, etwas in sich hat wie den Keim, den die Pflanze in

sich hat, der auch noch keine wirkliche Pflanze ist, aber die Kraft hat, eine wirkliche Pflanze zu werden.

Es ist nicht ein Erkenntnisabbild, was man also im Glauben haben wollte, aber es ist ein Vorstellungselement, das sich mit einer wirklichen Kraft verbindet, so daß man mit dem Glauben in der Realität steht. Und würde jemand selbst behaupten wollen, daß der Glaube ihm keine Erkenntnis bringt, so würde er trotzdem noch zugeben müssen, wenn er den Glaubebegriff in dieser Weise anwendet, daß ihn das, was dieser Glaubebegriff als Realität enthält, in die Wirklichkeit hineinstellt. – Das sind so kleine Andeutungen, Skizzen.

ANTHROPOSOPHIE UND GESCHICHTS- WISSENSCHAFT

GEISTESWISSENSCHAFTLICHE ERGEBNISSE ÜBER
DIE ENTWICKELUNG DER MENSCHHEIT
UND IHRER KULTURFORMEN

Zürich, 7. November 1917

Es ist merkwürdig, daß die Geschichte als Wissenschaft in einer Zeit entstanden ist, die – bei genauerem Zusehen merkt man dieses – eigentlich am wenigsten geeignet war, die Geschichte zur Wissenschaft zu gestalten. Daher bin ich bei den heutigen Auseinandersetzungen in einer etwas anderen Lage als vorgestern, da ich die Fäden ziehen wollte von der Anthroposophie zur Seelenwissenschaft. Bei der Seelenwissenschaft, Psychologie, handelte es sich, als das naturwissenschaftliche Denken der neueren Zeit in die Menschheitsentwicklung hereinbrach, darum, auszudehnen gewissermaßen den Bereich der naturwissenschaftlichen Vorstellungsart auf die Seelenerscheinungen. Es handelte sich darum, zu erobern das Gebiet der Seelenerscheinungen, das in früheren Zeiten anders bearbeitet worden ist, über das anders gedacht worden ist, durch die naturwissenschaftliche Methode. Dies aus dem Grunde, weil in dieser neueren Zeit bei vielen, welche vor allen Dingen berufen waren, Wissenschaft zu bearbeiten, der Eindruck gerechtfertigterweise entstanden ist, daß der Geist, der in der naturwissenschaftlichen Forschung herrscht, der einzig wahrhaft wissenschaftliche sei.

Nun muß man sagen, indem die naturwissenschaftliche Anschauungsart auf die Seelenwissenschaft angewendet worden ist, hat sie sich immerhin an etwas betätigt, das

ein Gegebenes ist. Wenn auch wahre Seelenwissenschaft, wie wir vorgestern gesehen haben, zu ganz anderen Forschungsarten kommen muß, so ist gewissermaßen das Objekt, der Gegenstand der Seelenforschung, auch für die naturwissenschaftliche Methode unmittelbar in dem Menschen gegeben.

Ganz anders scheint dieses mit Bezug auf die Geschichtswissenschaft zu sein. Und indem man versucht, auf die hier in Betracht kommenden, man könnte fast sagen, paradoxen Tatsachen aufmerksam zu machen, muß man darauf hinweisen, was eigentlich wenig bekannt ist, wenigstens wenig bedacht wird, daß dasjenige, was man Wissenschaft der Geschichte nennt, keine sehr alte Sache ist.

Im 18. Jahrhundert haben diejenigen, die den Begriff der Wissenschaft geprägt und vertreten haben, Geschichte keineswegs noch als Wissenschaft gelten lassen. Geschichtswissenschaft ist im Grunde genommen eine Schöpfung des 19. Jahrhunderts. Sie ist damit eigentlich entstanden in einer Zeit, in der gerade die naturwissenschaftlichen Methoden in einer besonderen Blüte zur Anerkennung gebracht worden sind. In der Art und Weise, wie man heute zur Geschichte steht, stand man im 18. Jahrhundert noch nicht. Ich will nur einen charakteristischen Ausspruch des Philosophen *Wolff* über die Geschichte anführen, noch aus dem 18. Jahrhundert, einen Ausspruch, dem man viele an die Seite setzen könnte, die da bezeugen, daß dazumal unter wissenschaftlichen Leuten Geschichte galt als eine Aufzeichnung von Begebenheiten, aber nicht als irgend etwas, was den Namen Wissenschaft verdient. *Wolff* sagte im 18. Jahrhundert: «Da die historischen Schriften bloß erzählen, was geschehen ist, so braucht es nicht viel Verstand und Nachdenken, dieselben zu lesen.» Erklärungsmethoden, Methoden, durch welche Zusammenhang und Ordnung in die

Aufeinanderfolge der geschichtlichen Tatsachen kommen soll, das wurde eigentlich erst gang und gäbe im Laufe des 19. Jahrhunderts.

Die Anschauung, daß Geschichte durch ihre Natur, durch ihr Wesen gar keine Wissenschaft sein könne, ist immerhin unter den Leuten, die sich immer mehr und mehr hineingewöhnt haben in die naturwissenschaftliche Denkweise, in radikalster Weise zum Ausdruck gekommen bei *Fritz Mauthner*, der ja bekanntgeworden ist durch seine sprachkritischen Studien, durch sein großes «Wörterbuch der Philosophie», das er in den letzten Jahren geschrieben hat. Wer in diesem Wörterbuch den Artikel «Geschichte» liest, der so recht aus dem Bewußtsein heraus geschrieben sein will, daß nur auf dem Gebiete der Naturerkenntnis «Wissenschaft» möglich ist, wer diesen Artikel über «Geschichte» liest, wird finden, daß in radikaler Weise dem, was man Geschichte nennt, der Charakter einer Wissenschaft abgesprochen wird, daß es sogar als etwas Paradoxes hingestellt wird, nachdem man die Naturerkenntnisse zu solch besonders ausgeprägten Methoden gebracht hat, Geschichte daneben als eine Wissenschaft gelten zu lassen.

Schon einer der Hauptumstände, an denen der modern naturwissenschaftlich Denkende seine Begriffe von Wissenschaft sich zurechtrückt, trifft für diesen naturwissenschaftlich Denkenden gegenüber der Geschichte nicht zu: Was will der Naturforscher, indem er forscht? Er will heute hauptsächlich die Bedingungen, unter denen irgendeine Naturerscheinung zustande kommt, in eine solche Zusammenstellung bringen, daß das Naturereignis so folgt, daß er sagen kann: Wenn ähnliche oder identische Bedingungen wieder eintreten, so müssen auch dieselben Erscheinungen eintreten.

Auf diese Art, die Aufmerksamkeit auf die Wieder-

holung der Erscheinungen zu richten, weist der naturwissenschaftlich Denkende der Gegenwart ganz besonders hin. Er verlangt von einem richtigen Experiment, daß es so einzurichten ist, daß man in einer gewissen Weise dazu kommt, voraussagen zu können, was unter gewissen gegebenen Naturbedingungen eintreten müsse.

Nun kann man allerdings sagen: Wenn man diese Anforderungen an die Geschichte als Wissenschaft stellt, so kommt sie in einer gewissen Weise schlecht weg! Ich will nur auf ein paar Beispiele hinweisen. In den letzten Zeiten hat sich allmählich bei Leuten, die geschichtlich denken wollten, eine eigentümliche Anschauung herausgebildet, die auf eine merkwürdige Weise, ich möchte sagen, auf eine tatkräftige Weise widerlegt worden ist. Bei Menschen, wenn sie glaubten, einen gewissen historisch tiefen Blick zu haben für soziale und ökonomische Zusammenhänge innerhalb des menschlichen Werdens, hat sich die Ansicht herausgebildet – die besonders im Beginne des gegenwärtigen Krieges stark geltend gemacht worden ist –, daß unter den gegenwärtigen ökonomischen und sozialen Verhältnissen dieser Krieg jedenfalls nicht länger als höchstens vier bis sechs Monate dauern könne. Nun, man muß sagen, die Widerlegung dieser Anschauung hat sich durch die Tatsachen als eine radikale herausgestellt! Viele Menschen hielten diese Behauptung für eine durchaus tief wissenschaftlich begründete. Wie oft hört man, wenn die Menschen den gegenwärtigen Ereignissen gegenüberstehen, die wichtig für das menschliche Leben sind und die sie deshalb beurteilen wollen, wie oft hört man: Die Geschichte lehrt dies oder jenes über diese Ereignisse. – Die Menschen treten diesen Ereignissen gegenüber, wollen ein Urteil haben, wie sie sich verhalten sollen, wie sie zu denken haben über den eventuellen Verlauf; dann hört man von denjenigen, die

sich etwas mit der Geschichte befaßt haben: Die Geschichte lehrt dies oder jenes! – Wie oft hört man heute gegenüber den gegenwärtigen erschütternden, tragischen Ereignissen, die über die Menschheitsentwicklung hereingebrochen sind, wie oft hört man heute sagen, wenn dies oder jenes auftritt: Die Geschichte lehrt dies oder jenes. – Nun, wenn die Geschichte so lehrt, wie diejenigen gemeint haben, daß sie lehre, die die Unmöglichkeit voraussagten, daß diese Ereignisse länger als vier bis sechs Monate dauern, dann kann man sagen: Dies, das Wissen, das aus der Geschichte geschöpft wird, widerlegt sich durch die Tatsachen in einer merkwürdigen Weise!

Ein anderes Beispiel, das vielleicht nicht minder bezeichnend ist, möchte ich anführen. Ein wahrhaft nicht unbedeutender Mensch trat 1789 sein Lehramt der Geschichte an. Es war die Zeit, in der gerade, ich möchte sagen, die Morgenröte des Geschichtsstudiums als Wissenschaft auftrat. 1789 trat in Jena *Schiller* sein Lehramt der Geschichte an. Er hielt die berühmt gewordene Antrittsrede über die philosophische und die äußerliche mechanistische Behandlung der geschichtlichen Ereignisse. Im Laufe dieser Antrittsrede sprach er einen merkwürdigen Satz aus, den er glaubte geschöpft zu haben aus einer philosophischen Betrachtungsweise des menschlichen Geschehens, also desjenigen, was man als «Geschichte» bezeichnet. Er glaubte, sich eine Ansicht gebildet zu haben über dasjenige, was man «aus der Geschichte lernen» kann, und er sagte: «Die europäische Staatengesellschaft scheint in eine große Familie verwandelt; die Hausgenossen können einander anfeinden, aber hoffentlich nicht mehr zerfleischen.» 1789 ist dieses gesprochen als ein sogenanntes historisches Urteil von einem wahrhaft nicht unbedeutenden Menschen. Darauf folgten die Französische Revolution, die Napoleonischen Kriege!

Und wenn dasjenige, was man aus der Geschichte lernen kann, wirklich damit gelernt wäre, dann würde auch unsere heutige Zeit noch herangezogen werden können bei der Bewahrung einer solchen Lehre: Die europäischen Staaten können sich zwar anfeinden, aber nicht mehr zerfleischen!

Auch hier eine merkwürdige Widerlegung desjenigen, was man will, wenn man behauptet, aus der Geschichte, so wie sie aufgefaßt ist, könne man lernen für ein Urteil, wenn man sich den Tatsachen der Gegenwart oder Zukunft gegenüberstellt. Beweise für das, was damit angedeutet ist, könnten unzählige aufgebracht werden. Das ist das eine. Das andere aber ist: von allen möglichen Gesichtspunkten her die Geschichte, den Lauf der geschichtlichen Ereignisse, «wissenschaftlich zu durchdringen». War dieses 19. Jahrhundert mit diesen Methoden ganz besonders glücklich? Gerade diejenigen, die glaubten, die strengen wissenschaftlichen Methoden auf die Geschichte anzuwenden, könnten am wenigsten befriedigt sein, wenn es sich darum handelte, sich zu fragen, ob wirklich etwas Besonderes dabei herauskommt, solche Methoden, wie sie in der Naturwissenschaft mit Recht üblich sind, auf das geschichtliche Werden anzuwenden, um dieses geschichtliche Werden «im Lichte einer Wissenschaft» zu sehen.

Man braucht nur einiges sich vorzuhalten. Es ist mir heute nicht möglich – da ich ja ganz andere Absichten habe, als die Geschichtswissenschaft also solche zu kritisieren –, auf alle Einzelheiten der Versuche einzugehen, die gemacht worden sind, um zu einer geschichtlichen Methode zu kommen. Es gibt die Anschauung, daß die Geschichte gemacht wird von den großen Männern; dann die Anschauung, daß die großen Männer selber ihren Charakter, ihre Kräfte erhalten haben durch das sogenannte Milieu. Es gibt auch die Anschauung, daß die geschichtlichen Tatsachen nur dann

verstanden werden, wenn man die ökonomisch-kulturellen Verhältnisse zugrunde legt, also dasjenige, was in der Menschheitsentwicklung geschieht, hervorgehen läßt aus den ökonomisch sozialen Untergründen und so weiter.

Nur an ein paar Beispielen, in denen versucht worden ist, mit der Denkweise, die sich in der Naturwissenschaft so bewährt hat, an das Geschichtliche heranzutreten, soll gezeigt werden, wie der Versuch doch eigentlich, ich will nicht sagen, gescheitert ist, aber zu Unbefriedigendem geführt hat. Da haben wir – um von irgend etwas auszugehen – den Versuch, aus einem umfassenden wissenschaftlichen Streben heraus auch die geschichtliche Evolution der Menschheit zu behandeln, bei dem Engländer *Herbert Spencer*. Er, der mit naturwissenschaftlichem Denken die ganze Weltenentwicklung und alles Sein durchdringen wollte, er versucht naturwissenschaftliche Begriffe anzuwenden auf die Geschichte, auf das geschichtliche Werden. Da ist er auf etwas sehr Merkwürdiges gekommen. Er weiß, daß sich der einzelne Organismus, zum Beispiel der menschliche Organismus, aber auch der Organismus der höheren Tiere, indem er aus der Zelle allmählich herauswächst, aus drei Gliedern der Zelle entwickelt: aus dem Ektoderm, dem Entoderm, dem Mesoderm; das sind drei Teile, Glieder einer Zelle, aus denen sich der Organismus entwickelt.

Nun sieht Herbert Spencer auch in dem, was sich geschichtlich entwickelt, gewissermaßen in dem Organismus der sich entwickelnden Menschheit einen ähnlichen Prozeß wie den, der stattfindet, wenn sich der natürliche Organismus aus der Zelle heraus entwickelt. Und wie sich einzelne Organsysteme des menschlichen Organismus zum Beispiel entwickeln aus diesen Gliedern der Zelle, die ich angeführt habe, so nimmt solches Herbert Spencer auch an für die Ent-

wicklung des geschichtlichen Organismus der Menschheit. Er sagt: Auch da ist etwas vorhanden wie ein Ektoderm, ein Entoderm und ein Mesoderm. – Und zwar entwickelt Herbert Spencer, der englische Philosoph, die merkwürdige Ansicht: im geschichtlichen Werden der Menschheit entwickelt sich aus dem, was man Ektoderm des geschichtlichen Prozesses nennen kann, der kriegerische Stand, alles, was kriegerisch ist in der Welt; aus dem Entoderm entwickelt sich der friedliebende und arbeitende Stand; aus dem Mesoderm der Handelsstand; und aus dem Zusammenwirken dieser drei Stände entsteht dasjenige, was «geschichtlicher Organismus» ist. So daß im Sinne des Philosophen Herbert Spencer derjenige Gemeinschaftsorganismus der vollkommenste ist, der sich am meisten, am vollkommensten im Lauf der Geschichte aus dem Ektoderm heraus bildet; denn aus dem Ektoderm heraus bildet sich im menschlichen Organismus nämlich das Nervensystem. Und da Herbert Spencer, der englische Philosoph, den kriegerischen Stand, das Militärwesen eines Staates hervorgehend sich denkt aus dem Ektoderm, dem also, was entspricht der Entwicklungsanlage für das menschliche Nervensystem, so ist im Sinne Herbert Spencers dasjenige staatliche Gemeinwesen das allervollkommenste, das den vollkommenst ausgebildeten Kriegerstand hat. Wie das Gehirn aus dem Nervensystem herausgenommen wird, das dem Ektoderm entstammt, so fordert Herbert Spencer für das Gemeinwesen, daß die Regierenden nur aus dem Kriegerstand entnommen werden! Ich will diese Merkwürdigkeit nur erwähnen und mit Rücksicht auf die gegenwärtige Zeit keine weiteren kritischen Bemerkungen an diese Herbert Spencersche militaristische Theorie von der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft in der Geschichte knüpfen.

Ein anderer Versuch, das geschichtliche Werden zu durchdringen mit Vorstellungen, die der naturwissenschaftlichen Anschauungsart entnommen sind, liegt vor – ich erwähne nur Spitzen der Denkerentwicklung – bei *Auguste Comte*. Da wird wiederum versucht, die Gesetze der Mechanik, der Statik und Dynamik anzuwenden auf das, was unter Menschen im geschichtlichen Werden geschieht: Die Verhältnisse der einzelnen Glieder des Staates, der im geschichtlichen Werden ist, werden in einer «sozialen Statik», in einer «historischen Statik» behandelt; dasjenige, was sich verändert, was sich bewegt, was vorwärtsschreitet, wird als «historische Dynamik» angesehen.

Und so könnte man vieles, vieles anführen. Es würde sich, wenn man kritisch eingehen wollte auf diese Versuche und auf noch viele andere, zeigen, wie wenig es gelingt, irgend etwas Befriedigendes dadurch herauszubekommen, daß man gerade naturwissenschaftliche Vorstellungen, die auf ihrem Gebiete streng gesichert sind, überträgt auf die Betrachtung des geschichtlichen Werdens.

In anderer Art haben Menschen, die gewissermaßen in der Morgenröte, bei der Begründung der Geschichte als Wissenschaft standen, wiederum versucht, etwas wie Erklärungsprinzipien in das geschichtliche Werden hineinzubringen. Man braucht sich nur zu erinnern an einen der großartigsten Versuche in der Zeit der Entstehung einer geschichtlichen Anschauung, der durch *Lessing* gemacht worden ist in seinem berühmten kleinen Werke, das er auf der Höhe seiner geistigen Entwicklung geschrieben hat, in seiner «Erziehung des Menschengeschlechts». Dieser Versuch ist ja ganz besonders interessant aus dem Grunde, weil da versucht wird, nicht äußerlich mit naturwissenschaftlicher Denkweise an das geschichtliche Werden heranzukommen, sondern den Begriff der Erziehung, also etwas,

worinnen immerhin Geistiges verflochten ist, anzuwenden auf das geschichtliche Werden. Lessing stellt sich vor, daß man die aufeinanderfolgenden Tatsachen des geschichtlichen Werdens nur dadurch verstehe, daß man dieses Hinleben der Menschheit durch die Geschichte auffaßt als eine «Erziehung des Menschengeschlechts», die geleitet wird von gewissen historischen Mächten, die hinter dem äußeren Geschehen walten.

Und interessant ist es, auf welche Art Lessing Zusammenhang hineinbringt in den fortlaufenden Gang der historischen Erscheinungen. Man hat, gerade weil er diesen Zusammenhang auf eine bestimmte Art hineinbringt, wie das so einmal geschieht, gesagt: Nun ja, Lessing war ja ein großer Mann, aber die Abhandlung über die «Erziehung des Menschengeschlechts», die hat er eben geschrieben, als er schon nicht mehr auf der Höhe stand – weil er versuchte, den Lauf der geschichtlichen Ereignisse wirklich auf seelische Art zu einem inneren Ereignis zu machen, wenigstens zunächst hypothetisch. Da kam er auf die Idee der wiederholten Erdenleben der menschlichen Seele. Er schaute zurück in die verschiedenen Epochen und sagte: Die Menschen, die gegenwärtig leben, sie haben oftmals gelebt; in ihren Seelen tragen sie herüber in diese Epoche, was sie in früheren Epochen aufgenommen haben. Da ist dasjenige, was sich als Impuls durchzieht durch die geschichtliche Entwicklung, das, was in den Seelen selber liegt.

Man könnte, wenn man das auch zunächst nur als Hypothese ansehen will, immerhin darauf hinweisen, wie unendlich vieles, was sonst rätselhaft erscheinen muß in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, aufgehellt werden kann, wenn auch nur hypothetisch, dadurch, daß man als die Träger der historischen Impulse von einer Epoche in die andere hinüber die Menschenseelen selber annimmt.

Dadurch wird auf einmal das sonst zusammenhanglose Gewebe im geschichtlichen Werden zu einem zusammenhängenden. Nur dadurch könnte gehofft werden, daß die einzelnen Tatsachen des geschichtlichen Werdens nicht mehr nebeneinander stehen, sondern sich wirklich auseinander ergeben, weil dasjenige da ist, was sie auseinander hervorbringt.

Die Anschauung, die Lessing in diesem kleinen Werke: «Die Erziehung des Menschengeschlechts» geltend gemacht hat, hat eigentlich keine Fortsetzung erfahren aus dem Grunde, weil ja dann das naturwissenschaftliche Zeitalter zu seinem Höhepunkte heranrückte, und dieses Zeitalter zunächst aus Gründen heraus, die in dem nächsten Vortrage noch zutage treten werden, abgeneigt sein mußte – die naturwissenschaftliche Vorstellungsweise in ihrer Sphäre hat von sich aus ganz recht, wenn sie diese Abneigung hat – der Annahme der wiederholten Erdenleben.

Und so kam es denn, daß dann im Laufe des 19. Jahrhunderts alle möglichen Versuche gemacht worden sind. Man braucht nur zu erinnern an den Versuch *Hegels*, die ganze Entwicklung der Weltgeschichte aufzufassen als einen Fortschritt des menschlichen Bewußtseins der Freiheit und so weiter. Es könnten Hunderte und aber Hunderte von Versuchen angeführt werden, wodurch gezeigt würde, wie immer wieder und wiederum ein Anlauf dazu genommen worden ist, Erklärungsprinzipien in das geschichtliche Werden hineinzubringen und dadurch Geschichte zu einer Wissenschaft zu gestalten.

Daneben hat es allerdings auch immer Geister gegeben wie zum Beispiel *Schopenhauer*, welcher der Ansicht war, daß in der Geschichte sich eben nichts wiederholt und daher von einer Geschichtswissenschaft überhaupt nicht die Rede sein könne, weil die Geschichte nur erzählen könne, was als

aufeinanderfolgende Tatsachen geschieht, nicht aber irgendwelche Impulse finden könne, die als Erklärungsprinzipien in der Geschichte walten wie in den natürlichen Tatsachen die Naturgesetze.

Und in frischer Erinnerung ist ja noch der gewaltige Protest, den *Friedrich Nietzsche* vorgebracht hat gegen die Geschichte als solche, indem er zu zeigen versuchte, daß durch die Aneignung nicht der Geschichte in ihren Ideen, sondern der geschichtlichen Denkweise, durch die Aneignung jener Denkweise, welche pocht auf dasjenige, «was die Geschichte ergibt», und das weiter in den Seelen verarbeiten will, daß dadurch die Menschenseele, die produktiv und tätig sein soll in der Gegenwart, die fruchtbar gegenübersteht den Ereignissen, die an sie herantreten, daß diese Menschenseele durch den «Historismus», wie Nietzsche sagt, wie ausgesogen wird. So daß derjenige, der nur historische Impulse in sich fühlt, für Nietzsche ein Mensch war, der einem Wesen gleicht, welches sich immerfort des Schlafes enthalten müßte, dadurch niemals befruchtende Lebenskräfte in seine Entwicklung aufnehmen könnte, sondern immer nur sich verzehren lassen müßte von dem, was eben verzehrend und zerstörend auf den Menschen wirkt wie das Leben im Historismus. Diese Abhandlung Nietzsches über «Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben», ist eine der bedeutsamsten aus der ganzen Denkweise Nietzsches heraus.

Diese einleitenden Worte sollten nur der Tatsache gelten, wie strittig Geschichte heute als Wissenschaft ist nach den verschiedensten Seiten, in ganz anderem Maße noch strittig als zum Beispiel Seelenwissenschaft oder Psychologie. Die Frage muß entstehen aus alledem heraus: Woher kommt so etwas? – Aus den Voraussetzungen, die zugrunde gelegt werden der anthroposophisch orientierten Geisteswissen-

schaft, muß darauf geantwortet werden: Weil zunächst die Aufmerksamkeit auf diesem Gebiete nicht gelenkt worden ist auf die große, grundlegende Frage: Womit im Menschen haben wir es denn überhaupt zu tun, wenn von geschichtlichem Werden die Rede ist? Was ist denn vom Menschen beteiligt an diesem geschichtlichen Werden? Was wirkt denn im Menschen, wenn er eingesponnen ist, eingewoben ist in das geschichtliche Werden? – Um diese Frage zu beantworten, muß man allerdings einige geisteswissenschaftliche Einblicke gewinnen in das Wesen des Menschen, insofern dieses Wesen viel weiter geht, als das gewöhnliche Bewußtsein reicht.

Ich möchte, um auseinanderzusetzen, was ich jetzt hier zu sagen habe, um einen Ausgangspunkt für eine Geschichtsbetrachtung zu gewinnen, anknüpfen – Sie werden gleich nachher sehen, aus welchem Grunde ich das tue – an eine Betrachtung über das menschliche Seelenleben, insofern dieses menschliche Seelenleben rhythmisch immer wieder und wieder heraustritt aus dem, was man den gewöhnlichen Bewußtseinszustand nennt. Wir müssen ja den gewöhnlichen Bewußtseinszustand im Leben abwechseln lassen mit dem Schlafzustand. Wir werden, vom geisteswissenschaftlichen Standpunkt die Natur betrachtend, das nächste Mal über dieses Thema noch genauer zu reden haben; heute will ich nur dasjenige erwähnen, was Grundlage für eine Geschichtsbetrachtung werden kann.

Wenn der Schlaf in unser Seelenleben hereintritt, dann dämpft sich das Bewußtsein so weit herunter, daß wir annähernd sprechen können von Bewußtlosigkeit, obwohl für den, der genau betrachten kann, im Schlafe durchaus nicht völlige Bewußtlosigkeit vorhanden ist. Was im gewöhnlichen Tagesleben der Inhalt unserer Wahrnehmungswelt, der Inhalt unserer Welt des Fühlens und Wollens ist,

das hört auf, das tritt in das Dunkel eines unbewußten oder unterbewußten Dahinlebens hinunter. Zwischen den beiden Zuständen, zwischen dem Wachzustand und dem Schlafzustand, liegt der Traumzustand.

Dieser Traumzustand ist etwas höchst Merkwürdiges. Die Philosophie selbst hat im 19. Jahrhundert von ihren mehr naturwissenschaftlichen Vorstellungen angenäherten Begriffen aus versucht, in die Natur dieser rätselvollen Traumwelt, die aus dem bewußtlosen Zustande des Schlafes aufsteigt und so unähnlich ist dem äußeren Erlebnis des gewöhnlichen Bewußtseins, hineinzudringen. Aber auch da ist etwas ganz Merkwürdiges eingetreten. Der Philosoph *Johannes Volkelt* zum Beispiel, der sich in den siebziger Jahren bequem hat, ein Buch über die Traumphantasie zu schreiben, er ließ die Sache liegen wie eine glühende Kohle, die jemand anfaßt und die er gleich wiederum wegwirft. Kritiker, die dann über dieses Buch «Die Traum-Phantasie» geschrieben haben, sind, nur weil sie sich überhaupt eingelassen haben, die Sache ernst zu nehmen, des Spiritismus beschuldigt worden. Wessen beschuldigt man heute die Menschen nicht alles!

Was ist denn eigentlich diese rätselvoll aus den Untergründen des Schlafens heraufsteigende Traumwelt? Was sind die Bilder, die da auf und ab wogen im Traume? Diese Frage läßt sich allerdings auch nur mit jenem Bewußtsein, von dem ich vorgestern hier sprach, mit dem schauenden Bewußtsein, erörtern. Derjenige, der aufsteigt von dem gewöhnlichen Bewußtsein zu dem, was ich vorgestern hier erörtert habe als die imaginative Erkenntnis, die inspirative Erkenntnis, die intuitive Erkenntnis, der also mit seiner vom Leibe getrennten Seele, wie ich es auseinandergesetzt habe, aufsteigt, wirklich in der geistigen Welt zu leben, der erst kann zu einer Anschauung kommen

über dasjenige, was eigentlich vorgeht in der menschlichen Seele, wenn sie in Traumbildern lebt. Ich kann natürlich heute nur anregen, manches aus den Ergebnissen der Geisteswissenschaft anführen; die weiteren Ausführungen werden Sie schon verfolgen müssen in meinen Büchern.

Wenn man mit den Methoden, die vorgestern hier erörtert worden sind, das Traumleben erforscht, dann kommt man dazu, einzusehen, daß dasjenige, in dem gewissermaßen das Seelische während des Schlafes vom Einschlafen bis zum Aufwachen verläuft, tatsächlich getrennt ist vom physisch-leiblichen Leben. Dieses Getrenntsein vom physisch-leiblichen Leben lernt man eben erkennen durch die geisteswissenschaftlichen Methoden. Man lernt erkennen, in welcher Verfassung die Seele ist, wenn sie getrennt ist vom Leibe. Daher kann man auch vergleichen das Leben in den Traumbildern mit diesem wissenschaftlich erforschbaren Getrenntsein vom Leibe. Und man findet dann, daß der Traum eigentlich eine viel zusammengesetztere Erscheinung ist, als man gewöhnlich meint.

Was in der Seele lebt, indem die Seele träumt, das ist in der Tat etwas, was nicht nur mit unserer Gegenwart zu tun hat, so wie das wache Tagesleben mit der Gegenwart zu tun hat, sondern es ist dasjenige, was in der Tat, in unserem Organismus, in unserem Gesamtmenschenwesen sich ausbildet wie der kleine Keim in der wachsenden Pflanze. Was als Keim in der wachsenden Pflanze sich entwickelt, ist die physische Ursache für die nächste Pflanze. Was in die Traumbilder eingewickelt – wenn ich den Ausdruck gebrauchen darf – in der menschlichen Seele aus der Dumpfheit des Schlafes austritt, das ist jetzt nicht physisch, das ist geistig-seelisch die Grundlage für dasjenige, was durch die Pforte des Todes geht, was eintritt dann in die geistige Welt und durchmacht das Leben zwi-

schen dem Tod und einer neuen Geburt, um wieder zu erscheinen.

Aber es ist ein schwacher geistig-seelischer Keim, es ist ein so schwacher geistig-seelischer Keim, daß er aus seinen eigenen ihm innewohnenden Kräften nicht zu einem seelischen Inhalte kommt. Daher kommt er nur zu dem Inhalte, der sich aus Reminiszenzen, aus Anklängen an die durchlebte Welt, gegenwärtig oder vergangen durchlebte Welt, knüpft. Derjenige, der geisteswissenschaftlich den Traum untersucht, der sagt sich: Wie in so vielen Dingen, so steckt in dem ahnungsvollen, aber abergläubischen Bewußtsein, daß sich im Traume oftmals die Zukunft enthüllen könne, auf der einen Seite eine geahnte Wahrheit, aber auf der anderen Seite ein gefährlicher Aberglaube; dies letztere aus dem Grunde, weil in dem, was im Traume lebt, ich möchte sagen substantiell, wirklich, die Seele, wie sie sich in die Zukunft hinein entwickelt, vorhanden ist, wirklich das Ewige unserer Seele vorhanden ist. Dasjenige, was träumt, von dem kann man schon ahnen, daß es in sich zwar nicht die Vorstellung, wohl aber die lebendige Anlage für die Zukunft des Menschen enthält. Der Inhalt des Traumes, der wird genommen aus den chaotisch verwobenen Reminiszenzen und dergleichen. Während es also Aberglaube ist, den Inhalt des Traumes irgendwie anders deuten zu wollen als im geisteswissenschaftlichen Sinne, muß man sagen, daß dasjenige, was träumt, in der Tat mit dem ewigen Wesen der Menschenseele zu tun hat, so daß nur der Inhalt des Traumeslebens dasjenige ist, was den Menschen in Illusionen wiegt.

Kommt man aus dem gewöhnlichen Bewußtsein zu dem, was ich vorgestern charakterisiert habe als das schauende Bewußtsein, dann gelangt man, wie ich gesagt habe, zu Imaginationen, zu Inspirationen. Und man ist mit diesem

Inhalte des schauenden Bewußtseins drinnen in einer geistigen Welt. Man ist also auch drinnen in jener Welt, in welcher die Seele lebt, wenn sie außer dem Leibe ist und träumt. Dann ist sie aber, ich möchte sagen, auf eine kindliche Weise, auf eine noch unvollkommene Weise, dann ist sie so darinnen, wie der Pflanzenkeim in der Pflanze ist, der ja erst die Anlage zur nächsten Pflanze ist. In der Imagination, in der Inspiration enthüllt sich die Welt, in der auch die träumende Seele drinnen ist.

Nun glaubt man gewöhnlich, der Mensch träume nur, wenn er schläft. Das ist nun auch ein solcher Irrtum, wie er sich selbstverständlich ergeben muß, wenn man seine Begriffe nur aus der äußeren Welt bildet. Aber es ist eben ein Irrtum, es ist eine Illusion. Und tiefere Denker, unter anderen *Kant*, aber auch viele andere, sie haben schon geahnt, daß dasjenige, was die Seele im Schläfe, im Traume durchsetzt, keineswegs bloß im Schläfe, bloß im Traume anwesend ist, sondern daß es das ganze Leben durchzieht. Wachen wir auf, dann allerdings ist ein Teil unseres Seelenlebens in die Welt versetzt, der da vorliegen die äußeren Beobachtungen der Sinne, der da vorliegen diejenigen Begriffe, die sich anknüpfen an diese äußeren Beobachtungen der Sinne. Von diesem Bewußtseinsinhalte sind wir ganz eingenommen, dem sind wir ganz hingegeben; den betrachten wir, weil er gleichsam als das starke Licht alle schwächeren Inhalte, die in unserer Seele leben, immer überstrahlt, den betrachten wir gewissermaßen als den einzigen Inhalt unseres wachen Tagesbewußtseins. Aber das ist ein Irrtum! Denn während wir erfüllt sind von diesem wachen Tagesbewußtseinsinhalte, leben in den Tiefen unserer Seele unterbewußt solche Inhalte fort, die ganz gleich sind den Träumen, die in der Nacht aus dem Schlaf auftauchen. Wir träumen fort während des Wachens, nur werden wir

das Träumen nicht gewahr! Und so paradox es klingt, auch das andere ist richtig: Wir träumen nicht nur fort, wir schlafen fort. So daß unser Bewußtsein stets ein dreifaches im Wachzustande ist: oben, auf der Oberfläche gleichsam, das wache Tagesbewußtsein, unten, im Unterbewußten, ein Unterstrom des fortdauernden Träumens, und tiefer ein Fortschlafen.

Und wir können auch angeben, in bezug auf was wir träumen, in bezug auf was wir schlafen! Wir träumen nämlich mit Bezug auf alles dasjenige, was nicht in Vorstellungen, in deutlich zu machenden Begriffen in unsere Seele herauftaucht, sondern was sich entlädt in uns als Gefühl. Die Gefühle steigen in uns nicht auf aus irgendeinem vollbewußten, wachbewußten Zustande, sie steigen auf aus einer Welt in uns, die nur geträumt wird. Es ist nicht richtig, wenn gemeint wird, wie manche Herbartschen Philosophen meinen, daß sich die Gefühle aus Zusammenwirkung von Vorstellungen ergeben. Nein, im Gegenteil, die Vorstellungen werden durchsetzt mit demjenigen, was aufsteigt aus einem tieferen Seelenleben, das in einem Fortträumen während des Wachzustandes besteht. Auch die Leidenschaften, die Affekte, steigen aus einem Leben des wachen Träumens, das nur übertönt wird von dem vollbewußten Seelenleben, herauf. Und unsere Willensimpulse, sie bleiben, ich möchte sagen, so rätselhaft in ihrem Hervorquellen aus dem Seelenleben, weil sie aus dem Seelen Grunde heraufkommen, in dem wir auch im wachen Zustande *schlafend* sind.

So daß unsere vollbewußten Vorstellungen sich oben entwickeln im Wachbewußtsein, unsere Gefühle heraufschlagen wie Wogen aus einem unterbewußten Zustande, aus einem Traumes-Tagesleben, und die Willensimpulse gar heraufschlagen aus einem Schlafesleben. Was das für

eine Bedeutung hat für die Bildung von sozialen, von Rechtsvorstellungen, von ethischen Vorstellungen, was das für eine Bedeutung hat für die Frage der Willensfreiheit – wir werden dann beim letzten Vortrage über diese Dinge sprechen.

Heute aber soll uns vorzugsweise etwas anderes interessieren. Einzelne scharfsinnige Geister haben schon bemerkt, daß man niemals zum Beispiel die Leidenschaften erklären kann, wenn man nicht an die Erklärung der Traumwelt herangeht, weil Leidenschaften nur dadurch im Menschen leben, auch die besten, edelsten Leidenschaften, daß der Mensch träumt während des Wachens, und das Geträumte nicht in der Weise des wachen Bewußtseins heraufkommt, sondern hineinwogt in dieses wache Bewußtsein aus der Region, in der eben geträumt wird.

Nun ergibt sich ein anderes geisteswissenschaftliches Resultat, das man in der Gegenwart fast noch ungerne ausspricht, weil es so sehr allen gewohnten Begriffen widerspricht; aber vieles, das im Lauf der Menschheitsentwicklung in die Wissenschaft eingetreten ist, das ist eben zunächst ein Paradoxon gewesen. Es hat sich dann doch durchgesetzt. Die Kopernikanische Weltanschauung ist ja von einer gewissen geistigen Richtung her erst im Jahre 1822 als eine erlaubte Weltanschauung angesehen worden. Warum sollte nicht das, was als Geisteswissenschaft oder Anthroposophie auftritt, vielleicht auch so lange warten müssen, bis es, jetzt nicht von dieser Richtung, sondern von der modernen Wissenschaft anerkannt wird?

Dasjenige, was wirklich verläuft, wenn man den Strom des Menschenlebens betrachtet, das ist nicht etwas, was mit den Begriffen, die im Wachbewußtsein durchgemacht werden, durchlebt wird, sondern was für die Geschichte vor-

liegt, was in der Geschichte kraftet und wirkt, lebt gar nicht in dem menschlichen Wachbewußtsein, so paradox das klingt, sondern die Impulse, die durch die Geschichte walten und wogen, werden von der Menschheit nur geträumt. Nicht heller und nicht anders durchzieht dasjenige, was den Lauf der Geschichte vorwärts treibt, die menschliche Seele als ein Traum. Von dem Traume des Werdens zu sprechen, ist völlig wissenschaftlich. Das zeigt sich gerade, wenn man eben erkennt, daß erst von dem schauenden Bewußtsein Einblick gewonnen werden kann in das, was eigentlich geschichtliche Impulse sind, wenn man diese geschichtlichen Impulse durchdringt mit dem imaginativen, mit dem inspirierten Forschungsleben. Indem der Mensch der Geschichte angehört, insofern er in diese Geschichte eingreift, hat er es nicht zu tun mit irgend etwas, was man so beobachten kann, daß es auf Begriffe gebracht werden kann, wie die Begriffe sind, mit denen die Naturwissenschaft zu tun hat, sondern der Mensch hat es zu tun mit solchen Begriffen, die eigentlich das gewöhnliche Bewußtsein nur von dem Traume her kennt.

Man könnte nun leicht gegen Geisteswissenschaft einwenden: Also ist die Geisteswissenschaft etwas Phantastisches, denn sie führt wichtige Impulse zurück auf reine Phantasieprodukte, sogar auf Traumprodukte. Ja, sehr verehrte Anwesende, das mag schon sein, aber wenn die Wirklichkeit so ist, daß sie eben in der menschlichen Seele als Traum leben muß, so muß diese Wirklichkeit da erfaßt werden, wo sie eben wahrgenommen werden kann!

Gerade von naturwissenschaftlichem Denken her hat man gegen die Geschichte als Wissenschaft eingewendet, daß Geschichte es ja nur zu tun habe mit einzelnen Tatsachen, aber man komme nie dahinter, was eigentlich eine geschichtliche Tatsache sei, man könne sie nicht so klar

und deutlich vor sich haben, wie man eine naturwissenschaftliche Tatsache, eine Naturtatsache vor sich hat.

Auch geisteswissenschaftlich ist dieses durchaus richtig; aber geisteswissenschaftlich muß die Sache noch wesentlich vertieft werden. Der Geisteswissenschaftler sagt also zunächst: Blickst du auf dasjenige hin, was eigentlich geschichtliche Impulse sind, so sind sie ja gar nicht gegeben dann, wenn man den gewöhnlichen Verstand, der es mit äußeren Tatsachen zu tun hat, auf diese richtet; dann sind da die geschichtlichen Tatsachen gar nicht gegeben. Die geschichtlichen Tatsachen sind erst gegeben, wenn man das imaginative und das inspirierte Bewußtsein auf übersinnliche Impulse richtet, die gar nicht in den äußeren Tatsachen liegen.

Was so Geisteswissenschaft an die Oberfläche des menschlichen Denkens bringt, so ganz aus dem Nichts herausgeholt ist es allerdings nicht in der neueren Zeit. Sondern diejenigen Menschen, die mit Erkenntnisproblemen gerungen haben, die Erkenntnisdramen in sich durchgemacht haben, die haben schon, wenn auch nur als einzelne Lichtblitze, zuweilen ihre Aufmerksamkeit hinwenden müssen auf dasjenige, worauf die Geisteswissenschaft nun systematisch geordnet kommt. Und da könnte ich wiederum viele Beispiele anführen, wie gewissermaßen divinatorisch der eine oder andere, der ein um Erkenntnis Ringender war, auf mancherlei gekommen ist, was durch Geisteswissenschaft zur Klarheit gebracht wird. Von diesem ein Beispiel, das ich auch angeführt habe in meinem Buche, das demnächst erscheinen wird: «Von Seelenrätseln.»

Der Psychologe *Fortlage* hat in seinen Psychologievorträgen, die er 1869 gehalten hat, eine sehr merkwürdige Stelle über das menschliche Bewußtsein und seinen Zusammenhang mit dem Phänomen des Todes. Er sagt: «Wenn

wir uns *lebendige Wesen* nennen, und so uns eine Eigenschaft beilegen, die wir mit Tieren und Pflanzen teilen, so verstehen wir unter dem lebendigen Zustand notwendig etwas, das uns nie verläßt und sowohl im Schlaf als im Wachen stets in uns fort dauert. Dies ist das vegetative Leben der Ernährung unseres Organismus, ein unbewußtes Leben, ein Leben des Schlafes. Das Gehirn macht hier dadurch eine Ausnahme, daß dieses Leben der Ernährung, dieses Schlafleben bei ihm in den Pausen des Wachens überwogen wird von dem Leben der Verzehung. In diesen Pausen steht das Gehirn einer überwiegenden Verzehung preisgegeben und gerät folglich in einen Zustand, welcher, wenn er sich auf die übrigen Organe miterstreckte, die absolute Entkräftigung des Leibes oder den Tod zu Wege bringen würde.»

Das ist ein großartiger Lichtblick, indem Fortlage nichts Geringeres sagt als dieses: Würden die Vorgänge, die auf das menschliche Gehirn wirken, in vollem Wachbewußtsein den ganzen übrigen Leib ergreifen, so würden sie ihn zerstören; wir haben es also in Wahrheit mit Abbauprozessen im Menschen zu tun, wenn wir es mit den Verhältnissen des gewöhnlichen Bewußtseins zu tun haben. Es war ein tiefer Lichtblick Fortlages, wenn er weiterfährt: «Das Bewußtsein ist ein kleiner und partieller Tod, der Tod ist ein großes und totales Bewußtsein, *ein Erwachen des ganzen Wesens in seinen innersten Tiefen.*»

Dieser Zusammenhang zwischen Tod und Bewußtsein kommt hier ahnungsvoll großartig heraus. Fortlage weiß: wenn man dasjenige, was *einmal* geschieht, indem der Tod uns überfällt, gleichsam in «Atome» zerlegt, jetzt in «Zeit- atome», so bilden diese «Atome» die fortwährenden Geschehnisse unseres wachen Bewußtseins. Indem wir unser waches Bewußtsein entfalten, entwickeln wir ein atomisti-

sches Sterben, und der Tod ist nur, gewissermaßen ins große getrieben, dasjenige, was wir in jedem Augenblicke des wachen Bewußtseins über unser Gehirn kommend haben; so daß der Tod auch für Fortlage nichts anderes ist als die auf einmal erfolgende Erweckung eines Bewußtseins für die geistige Welt, während das fortlaufende Bewußtsein uns fortwährend im kleinen abtötet, wie wir es für das gewöhnliche tagwache Bewußtsein brauchen. Stehen wir also einem Menschen gegenüber, so können wir sagen – und was Fortlage ahnte, durch die Geisteswissenschaft wird es vollständig bestätigt –: Was als Seelisch-Geistiges in diesem Menschen lebt, das ist eigentlich ein Aufzehrendes, ein Zerstörerisches; und dasjenige, was in ihm lebt als vegetatives Leben, das hält nur die Zerstörung so lange auf, bis der Tod eintritt. Wenn der Tod eintritt, so tritt nur im großen Maßstabe das auf, was während des bewußten Lebens langsam, ich möchte sagen atomistisch, sich entwickelt. Wir tragen den Tod fortwährend in uns, nur daß wir neben dem Tod das gegen ihn kämpfende Leben in uns tragen, und dieses kämpfende Leben eben von der Seele durchsetzt ist.

So ist es, wenn wir den einzelnen lebenden Menschen betrachten, welcher mit seinem Leibe vor uns so steht, daß dieser Leib – wir wollen im dritten Vortrag genauer über die Sache sprechen – ein Ergebnis des Seelenlebens ist. Da haben wir den Tod, der aber, so lange die Lebenskräfte walten können, fortwährend gehindert wird hereinzukommen, der, ich möchte sagen, hinter den Erscheinungen lauert, ja geradezu eine wesentliche Beziehung des Lebens ist, weil die Erscheinung des Lebens bloßes Pflanzenleben wäre, wenn der Tod nicht dieses Leben fortwährend abtötete und dadurch gerade leiblich das Bewußtsein zustande käme.

Lernt man diese eigentümliche Beziehung des Todes zu

dem menschlichen Leibesleben kennen, dann erst erhellt sich das schauende Bewußtsein so, daß es ein Urteil gewinnen kann, ja einen Sinn gewinnen kann für dasjenige, was eigentlich im Verlauf der historischen Tatsachen vorliegt, jener Tatsachen, welche die gewöhnliche Geschichtserzählung eben aufführt, die da geschehen äußerlich, und die so erzählt werden können, wie man zumeist Geschichte erzählt.

Was liegt in diesem äußerlichen Geschehen vor, in den aufeinanderfolgenden Tatsachen? Wiederum muß etwas außerordentlich Paradoxes gesagt werden: Zu ihrem seelischen Inhalte, der von dem Menschen nur geträumt wird im Verlaufe des geschichtlichen Werdens, verhalten sich die äußeren geschichtlichen Tatsachen nun nicht wie ein Leib, der den Tod in sich trägt, sondern wie ein schon toter Leib, aus dem die Seele bereits herausen ist. Das heißt, in den «historischen Tatsachen» ist die Seele nie drinnen! Während im menschlichen Leben der Tod eintritt, wenn das Leibesleben abgelaufen ist – nachdem also die Seele das Leibesleben durchzogen hatte und dann der Leib, ohne das Seelische, allein ist –, ist der gesamte Organismus der historischen Tatsachen ein bloßer toter Leib, ein äußerer toter Leib gegenüber dem, was innerlich als geschichtliche Impulse von Zeitalter zu Zeitalter wallt und lebt, und was nur erfaßt werden kann, wenn man den Blick nicht richtet auf die äußeren Tatsachen, sondern wenn man den Blick richtet auf dasjenige, was lebt, was so lebt, daß es nicht sich ergeben kann aus den äußeren Tatsachen.

Durch einen Vergleich möchte ich mich noch weiter klarmachen. Nehmen wir an, irgend jemand glaubt – viele Menschen glauben das ja –, er brauche nur die Tatsachen der Geschichte so recht klar aufzufassen, wie man naturwissenschaftliche Tatsachen auffaßt, so müsse man aus der

Aufeinanderfolge dieser geschichtlichen Auffassungen wirklich eine Wissenschaft der Geschichte herstellen können. Der das glaubt, würde dasselbe glauben – wirklich, so paradox das auch klingt –, wie jemand, der der Ansicht wäre, wenn er einen toten, verstorbenen Menschenleib vor sich hätte, so müßte er aus dem das seelische Leben irgendwie heraus-holen können. Es ist nicht drinnen! Ebenso wenig ist in den historischen Tatsachen dasjenige drinnen, was Seele der Geschichte ist. Die historischen Tatsachen sehen wir mit jenem Verstande, der an die äußere Wahrnehmung gebunden ist und sich entwickelt aus dem, was an die äußere Wahrnehmung gebunden ist; aber mit diesem Verstande sehen wir nur, was tot ist an dem geschichtlichen Werden. Eindringen kann der Mensch mit dem gewöhnlichen Bewußtsein in das geschichtliche Werden nur als Träumender; durchschauen kann er dieses geschichtliche Werden, das eigentlich seelische Leben in der Geschichte, nur mit dem imaginativen, mit dem inspirierten Bewußtsein. Daher ist es so, daß von dem, was als geschichtliche Tatsache vorliegt, überhaupt nur Erzählungen, nur Aufzählungen geliefert werden können, daß es wirklich wahr ist, was der große *Jacob Burckhardt* gesagt hat: Philosophie ist Nichtgeschichte, denn Philosophie stellt die einzelne Tatsache unter die andere, und Geschichte ist Nichtphilosophie – *Jacob Burckhardt* hat das Wort gebraucht –, weil sie es nur mit der Koordination, mit der Nebeneinanderstellung der Tatsachen zu tun hat.

Daraus aber geht hervor ein ganz bestimmtes Verhalten im historischen Denken, daraus, daß man dies, was eben auseinandergesetzt worden ist, zugrunde legt: man muß, wenn man wirklich historisch denken will, klar auf das kommen – durch schauendes, durch geisteswissenschaftliches Bewußtsein –, was im gewöhnlichen geschichtlichen Verlauf

durchaus *nicht* erfahren werden kann, was in dem Werden drinnen ist, aber in den äußeren Tatsachen sich gar nicht zeigt, ebensowenig wie sich die Seele in einem toten Menschenleibe zeigt.

Es entsteht die Frage: Kann man dasjenige, was in dem geschichtlichen Werden eigentlich lebt, wirklich durch imaginative, durch inspirierte Erkenntnis anschauen? Nun, ich will, nachdem ich schon so viele Paradoxa gesagt habe, nicht zurückhalten damit, auch noch auf einiges Konkrete aufmerksam zu machen, wie dieses Schauen, das ich vorgestern charakterisierte, genauer noch in meinen Büchern, wie dieses schauende, dieses imaginative, dieses intuitive, inspirierte Bewußtsein zu einer gewissen Anschauung über das menschliche Werden kommt, zu dem sich aber die äußeren Tatsachen nur verhalten wie der tote Menschenleib zu der Seele. Ich will möglichst konkret sprechen, weil ich ja ein Exempel, ein Beispiel anführe.

Wer versucht, in dasjenige einzudringen, wovon das gewöhnliche Bewußtsein nur träumt, der gelangt dazu, vor allen Dingen das geschichtliche Werden abzugrenzen, so daß er an gewissen Punkten hauptsächlichste, ich möchte sagen, Knotenpunkte des geschichtlichen Lebens findet, wie wir auch im einzelnen menschlichen Organismus bestimmte Abschnitte finden. Gegen das siebente Jahr zu bekommt das Kind neue Zähne; um das vierzehnte Jahr herum wird es geschlechtsreif. Solche Einschnitte haben wir in das individuelle Menschenleben zu verzeichnen, wenn wir es physiologisch betrachten. Für die Geisteswissenschaft bedeuten diese Einschnitte noch viel mehr als für die gewöhnliche physiologische Wissenschaft, die eben mit ihren Betrachtungen nicht zu Ende kommt. Zu ähnlichen Einsichten kommt die geisteswissenschaftliche Betrachtung über das geschichtliche Werden. Und da ergibt sich – jetzt ganz abgesehen

von den äußeren Tatsachen, allein durch Hinschauen auf dasjenige, was geistig abläuft –, daß abgegrenzt ist ein Zeitraum im europäischen, überhaupt im geschichtlichen Menschenwerden, der etwa beginnt im 8. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung, und der da schließt im 15. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung. Was da eingeschlossen ist zwischen diesen zwei Zeitpunkten, das ist in gewisser Beziehung so ein Ganzes, wie das Leben eines Kindes vom siebenten Jahre, wo es die zweiten Zähne bekommt, bis zur Geschlechtsreife. Wie man da ein Ganzes formen kann, so daß dann ein Umschwung stattfindet, der bedeutungsvoller in den menschlichen Organismus eingreift als die dazwischenliegenden Ereignisse, so muß man sagen, solche Einschnitte waren da im 8. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung und im 15. Jahrhundert etwa, nachdem die christliche Zeitrechnung eingetreten war. Dieses Zeitalter erscheint, mit besonderem Charakter, mit besonderen Eigentümlichkeiten in bezug auf die geistige Wirklichkeit, die den geschichtlichen Tatsachen zugrunde liegt, der geisteswissenschaftlich-geschichtlichen Betrachtung als ein Ganzes, als ein Zusammengehöriges.

Ich kann natürlich nur einzelne Punkte anführen. Man kann, indem man solche Dinge geisteswissenschaftlich charakterisiert, auf alle möglichen Einzelheiten kommen; man kann geradezu zu solchen Konkretheiten kommen, wie man zu Konkretheiten der Wahrnehmung kommt, wenn man die Reihe der Pflanzen verfolgt in der Botanik und dergleichen. Ich will nur einige allgemeine Gesichtspunkte anführen.

In diesem Zeitalter lebte der Mensch als Ganzes so – aber man muß, um das zu erkennen, ihn innerlich seelisch betrachten, abgesehen von den Tatsachen –, daß sein Verstand noch viel instinktiver wirkte, als er in unserem Zeitalter

wirkt. Was der Mensch aus seinem Verstande, aus seinem Bewußtsein heraus tat, das war noch inniger zugleich eine Tat des Leibes, war noch inniger verknüpft mit dem Leibe. Der Verstand war noch instinktiver. Wenn Sie die einzelnen Feststellungen in meinen Büchern studieren, so werden Sie darauf kommen, daß das seelische Erleben des Menschen eingeteilt wird, wenn ich den schulmäßigen Ausdruck gebrauchen darf, für die Geisteswissenschaft: in das Leben der «Empfindungsseele», der dumpfsten, fast noch im Unbewußten lebenden Seele; der «Verstandes- oder Gemütsseele», die aber doch noch so wirkt, daß dasjenige, was in ihr lebt, nicht vollbewußt sich entwickelt, sondern noch einen instinktiven Charakter hat; und dann der «Bewußtseinsseele», die das Ich im vollen Selbstbewußtsein erlebt, die das Ich emanzipiert von dem Leibesleben, wo der Verstand nicht mehr instinktiv auftritt, sondern losgelöst, kritisch sich den Dingen gegenüberstellt. Von diesen Seelengliedern, wenn man es so nennen kann, war in dem Menschen dieses Zeitalters, das ich innerhalb seiner Grenzen charakterisiert habe, also in dem Menschen der griechischen Zeit, in dem Menschen der Zeit der römischen Entwicklung insbesondere die Verstandes- oder Gemütsseele tätig. Die wirkte. Und dasjenige, was im menschlichen Seelenleben auf und ab wogte und zu sozialen, zu geschichtlichen, zu wissenschaftlichen, zu künstlerischen Gestaltungen, zu religiösen Lebensgestaltungen führte, all das wirkte so, wie es wirkte, aus dem Grunde, weil die Seele dieses Eigentümliche in sich hatte, daß der Verstand noch instinktiv wirkte.

Das, was ich so in allgemeinen Prinzipien darstelle, das kann aber bis in konkrete Einzelheiten verfolgt werden. Man kann geradezu innerlich geistig beschreiben, wie der Unterschied auftreten mußte: wie sich in Griechenland das instinktive Verstandesleben mehr nach der Leibesseite hin

entwickelte, wie der Grieche den Leib dadurch durchseelt auffaßte, sich auch so wie ein durchseelter Menschenleib in das soziale Leben hineinstellte, wie man dann hinüberkommt in das Römische, wo der Impuls zum römischen Bürgertum auftrat aus dieser besonderen Konstitution der Seele heraus und so weiter. Dann erlebt man, wenn man dieses innerlich imaginativ durchlebt, jenen bedeutsamen Einschnitt, der im 15. Jahrhundert klar stattfindet. Die Dinge geschehen natürlich so, daß sie sich allmählich entwickeln. Nach und nach kommen erst die Impulse heraus. Aber genau ist der Einschnitt gegeben im 15. Jahrhundert. Da geschieht wirklich eine Art Revolutionierung der Menschennatur. Nur derjenige, der eben die Dinge so betrachtet, kommt darauf, die anderen glauben immer, daß alles so sukzessive vor sich geht, während tatsächlich im geschichtlichen Werden große Vorstöße geschehen. Da wird der Verstand in einer ganz anderen Weise zur Menschennatur gestellt. Er emanzipiert sich, er gliedert sich mehr dem Selbstbewußtsein ein. Wenn das Denken materialistisch und sinnlicher wird, kommt das nur daher, daß der Verstand nicht mehr mit dem Unterbewußten in Verbindung steht. Der Mensch trachtet nach solchen staatlichen Zusammenhängen, nach solchen Strukturen des Gemeinschaftslebens, nach solchen Beziehungen der Staaten untereinander, nach solchem Ausleben der übrigen Kulturverhältnisse, wie sie entspringen aus diesem eigentümlichen, von dem menschlichen gewöhnlichen Bewußtsein eben nicht gewußten, sondern nur geträumten Loslösen des verständigen vom instinktiven Leben, aus dem Selbständigwerden des Verstandes vom instinktiven Leben.

Nur einiges Allgemeinere gebe ich an. Und so kann man zurückgehen in der geisteswissenschaftlichen Betrachtung hinter das 8. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Man

kommt dann zu einem anderen Abschnitt, der zurückgeht bis in das 3. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung, von dem man wiederum Besonderes, Charakteristisches findet, von dem man Einzelheiten finden kann.

So findet man allmählich hinter den Tatsachen etwas, was eben nur in Imaginationen, nur im inspirierten, im schauenden Bewußtsein beobachtet werden kann. Und dann, wenn man dies, was keine Tatsachen als solche geben können, erfaßt hat, was sonst von dem Menschen eben für gewöhnlich in den Tatsachenbeobachtungen und in dem Verstande, der der äußeren Tatsachenbeobachtung angehört, nur geträumt wird, dann hat man das Werden in der Geschichte. Denn dieses Werden lebt im Traumbewußtsein der Menschheit und wird nur aufgehellt durch das imaginative und inspirierte Bewußtsein. Hat man dies erfaßt, dann erst bekommen die Tatsachen ihre entsprechende Beleuchtung.

Wie man, wenn man einen toten Leib vor sich hat, von diesem toten Leib sagen muß: er hatte seine Bedeutung, als die Seele noch in ihm war – wie die Seele gewissermaßen ihr Licht hinwirft auf den toten Leib, so ist es, daß wir allein, indem wir das Geistige mit dem schauenden Bewußtsein erfassen, leben in dem Lichte, das nun die Tatsachen bestrahlt. Die einzelne Tatsache bekommt ihre Erklärung, wenn wir sie aus dem heraus beleuchten, was wir auf diese Art gewinnen.

So kann Geschichte als Wissenschaft nicht entstehen ohne schauendes Bewußtsein. Wer glaubt, Geschichte könne entstehen ohne schauendes Bewußtsein, der gleicht einem Menschen, der da einen Gegenstand beleuchten läßt von einem Lichte, dann durch irgendeine Drehvorrichtung das Licht auf einen zweiten Gegenstand fallen läßt, dann durch die Drehvorrichtung weiter das Licht auf einen dritten Gegen-

stand fallen läßt, und dann sagt: Der zweite Gegenstand ist beleuchtet, das ist die Folge des Leuchtens des ersten Gegenstandes; der dritte Gegenstand ist beleuchtet, das ist die Folge des Leuchtens des zweiten Gegenstandes. – Das ist nicht wahr! Jeder Gegenstand wird beleuchtet vom Lichte aus.

So ist es mit der geschichtlichen Tatsache. Derjenige, der Versuche macht, die Tatsachen auseinander zu erklären, indem er sie – wie Jacob Burckhardt sehr richtig sagt – koordiniert, nebeneinanderstellt, der gleicht dem, der das Licht auf seinem zweiten Gegenstand von dem Lichte auf den ersten herleitet, während er es herleiten müßte von dem gemeinsamen Lichte, das erst auf den ersten, dann auf den zweiten, dann auf den dritten Gegenstand fällt. Dasjenige, was die geschichtliche Tatsache erklärt, das liegt in der geistigen Welt, und wir müssen aus der geistigen Welt heraus die Tatsachen beleuchten, die sonst tot bleiben, geradeso wie die Gegenstände nicht leuchten, wenn wir sie nicht mit dem ihnen gemeinsamen Lichte beleuchten.

Es ist in der Tat ein radikaler Umschwung, der gefordert wird für die Geschichtsbetrachtung, allein es ist auch nicht zu verwundern. Es ist eben die Geschichte entstanden in dem Zeitalter, das auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete mit Recht alles ablehnte, was nur dem Subjektiven angehört. Und man hat zunächst angewendet auf diese, man möchte sagen, wie zur Unzeit entstandene Geschichte – das ist natürlich ein nicht ganz gutes Wort – die naturwissenschaftlichen Methoden, während gerade Geschichte nur gedeihen kann, wenn sich die Naturwissenschaft ergänzt durch Geisteswissenschaft.

Dann aber wird man allerdings nicht mehr in ethischer Weise oder in der Weise, wie es viele andere gemacht haben, nach abstrakten Ideen in der Geschichte suchen. Ideen kön-

nen nichts bewirken, Ideen sind etwas ganz Passives. Man wird nach den wirklich realen geistigen Entitäten und Mächten suchen, die hinter dem geschichtlichen Werden stehen und die nur durch das imaginative Bewußtsein erforscht werden können.

Sehr merkwürdig nun: hat man nämlich diese Richtlinie, dann fällt in der Tat wirklich Licht auf das, was geahnt werden kann in der Aufeinanderfolge der Tatsachen, was aber den, der die Tatsachen nur nebeneinander betrachtet, nicht zu Erklärungen führen kann. Das geschichtliche Werden wird, wie durch Blitzschläge von oben, zu einer Wissenschaft, wenn die Geisteswissenschaft einschlägt. Es wird immer mehr unwissenschaftlich bloß erzählt werden, wenn Geisteswissenschaft nicht einschlagen kann.

Es ist interessant: Jacob Burckhardt macht darauf aufmerksam, daß ungefähr in dem Zeitalter, in dem die Geisteswissenschaft den Anfang der Periode ansetzen muß, von der ich heute gesprochen habe – nur daß natürlich, so wie sich zum Beispiel die Geschlechtsreife auch über einige Jahre hin erstreckt, diese Zeitpunkte nicht ganz genau stimmen –, er weist darauf hin, daß in der Zeit vom 6., 7. Jahrhundert vor Christi Geburt ein gemeinsames Ereignis von China durch Vorderasien bis nach Europa herein, nämlich eine allgemeine religiöse Bewegung zu bemerken ist. Die äußere Geschichte kennt die Tatsachen: *Weil* da ein solcher Umschwung sich vollzogen hat, geschehen diese Tatsachen! Das Licht fällt auf sie. Und für das Ende, was da geschieht nach dem 15. Jahrhundert, gibt Jacob Burckhardt wiederum an – sehr merkwürdig – die an den Namen *Luthers* sich knüpfende religiöse Bewegung. Wiederum tritt eine solche Erschütterung ein, die bemerkbar ist in Europa, aber auch zu gleicher Zeit in Indien. Wie sich dasjenige, was im Geistigen erschaut wird, äußerlich

in den Tatsachen ein Spiegelbild schafft, wie es die Tatsachen beleuchtet, das tritt durch Geisteswissenschaft hervor. Geschichte wird aus einer Tatsachenaufzählung eine wirkliche Wissenschaft.

Man muß sagen: auch auf diesem Gebiete ist die Sehnsucht vieler Menschen nach dem Richtigen gegangen. *Herman Grimm*, der versuchte, die Geschichte zu vergeistigen, der aber nicht fortschritt bis zu dem Punkte, wo das imaginative Bewußtsein hineinschaut in die geistige Welt, er versuchte mit allen Mitteln irgend etwas als geschichtliche Impulse zu finden, was sich hinter den gewöhnlichen Tatsachen abspielt. Er kam dadurch, wie tastend, zu einer merkwürdigen Einteilung, die er in seinen Vorlesungen immer wiederholte. Er sagte, er müsse einteilen das bisherige geschichtliche Werden in ein erstes Jahrtausend – ungefähr läßt er das beginnen in dem Zeitpunkte, den ich für die Epoche angegeben habe, die ich eben beschrieben habe –, dann in ein zweites Jahrtausend und in ein drittes Jahrtausend. Herman Grimm tastet eben. Er faßt als die «ersten zwei Jahrtausende» das zusammen, was ich für den griechisch-lateinischen Zeitraum – der ja vom 8. Jahrhundert vor Christo bis zum 15. Jahrhundert nach Christo dauert – angegeben habe. Und das jetzige Leben, in dem wir drinnenstehen, das noch viele Jahrhunderte andauern wird und ein ebenso zusammengehöriges Ganzes ist, welches imaginativ erkannt werden kann, und die Tatsachen herausgestaltet aus sich, dieses Zeitalter faßt Herman Grimm als das «dritte Jahrtausend» auf. Und er versucht, wenigstens, ich möchte sagen, ein Surrogat für das geistig Geschaute zu haben, in dem er die Geschichte auffassen will als «Phantasie-Arbeit der Völker». Weil er nicht auf die geistige Realität kommen kann, auf dasjenige, was wirkt im geschichtlichen Werden, faßt er dasjenige, was hinter den

äußeren Erscheinungen ist, auf als «Phantasie-Arbeit». Er macht es also dadurch zwar zur Illusion, erinnert aber daran, daß eigentlich die wirklichen historischen Impulse von den Menschen des gewöhnlichen Bewußtseins nur durchträumt werden.

Daher ist aus dem, was vom geschichtlichen Werden überhaupt äußerlich mit dem Verstande zu erfassen ist, auch wirklich nur das Tote zu erfassen. Und wiederum ist es interessant, daß gerade Historiker, die so recht mit dem Verstande arbeiten, die, ich möchte sagen, diesen Verstand noch instinktiv anwenden, die nicht so wie Herbert Spencer durch allerlei künstlich hineinzutragende naturwissenschaftliche Vorstellungen diesen Verstand anwenden, sondern etwa wie der Historiker *Gibbon*, solche, die zwar den Verstand anwenden, der auch in der Naturwissenschaft angewendet wird, aber ihn doch noch instinktiv anwenden, daß sie dazu kommen – was für Herman Grimm ein sonderbares Rätsel war –, besonders gut zu beobachten und zu beschreiben die Verfallszeiten der menschlichen geschichtlichen Entwicklung, wo wenig Seelisches drinnen ist. So beschreibt Gibbon von einer Zeit, in der sogar viel Seelisches, Seelisch-Werdendes, Seelisch-Wachsendes ist, von der Zeit vom Beginne des Christentums durch die römische Entwicklung das, was er «decline», Niedergang nennt, das Verfallende. Weil er den Verstand auf die Erscheinungen richtet, beschreibt er dieses ganze Werden in den ersten christlichen Jahrhunderten als einen Verfall. Das ist sehr natürlich, weil der Verstand, wenn er sich so betätigt, wie er sich an der Natur betätigen muß, im Laufe der äußeren Erscheinungen nur den Verfall sehen kann. Gibbon kann nicht sehen, was sich in der Zeit, in der das eine zerfällt, das andere wächst und gedeiht, was sich durch die christlichen Impulse in die Geschichte hineinfindet. Wie das aber

arbeitet, das kommt nicht an den äußeren Tatsachen unmittelbar zum Ausdruck, sondern nur, wenn man es beleuchtet mit dem Lichte, das durch die Geisteswissenschaft kommt.

Interessant ist zum Beispiel noch ein anderes. Es ist wirklich erst unter der heraufkommenden Geisteswissenschaft möglich, Geschichte zu einer Wissenschaft zu machen. Aber natürlich ist dasjenige, was durch die Geisteswissenschaft erworben ist, bei erleuchteten Köpfen, die Distinktionsvermögen haben, immer in Lichtblitzen zutage getreten. Und sehr interessant ist eine Erscheinung: Jacob Burckhardt macht in seinen geschichtlich-soziologischen Vorträgen, die er an der Basler Universität in den sechziger Jahren gehalten hat, wiederholt aufmerksam auf einen Historiker, historischen Philosophen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der, man kann schon sagen, wenn auch Jacob Burckhardt oftmals gegen ihn polemisiert, einen starken Eindruck auf ihn gemacht haben muß. Man sieht das aus dem ganzen Gedankengang Jacob Burckhardts. Das ist der Philosoph *Ernst von Lasaulx*. Er ist ziemlich unbekannt geblieben. Lasaulx hat ein merkwürdiges Buch geschrieben, gerade dasjenige, auf welches auch Burckhardt wiederholt in seinen Vorträgen hinweist: «Neuer Versuch einer alten, auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte.» Nun gewiß, Lasaulx, der ausgestattet war mit einem gewissen ahnenden Durchschauen desjenigen, was sonst als geschichtliche Impulse von den Menschen nur durchträumt wird, Lasaulx hat aber doch selbstverständlich im naturwissenschaftlichen Zeitalter hingesehen auf das, was ich nennen möchte Interpretation der Tatsachen. Und weil er den naturwissenschaftlich geschulten Verstand angewendet hat, so hat er vorzugsweise hingesehen wiederum auf den «decline» im 19. Jahrhundert, auf das Niedergehende. Es ist im 19. Jahrhundert

natürlich auch Aufgehendes. Das kann aber nur gesehen werden mit dem inspirierten und imaginativen Bewußtsein. Daß so etwas da ist – erst am Schlusse des Buches von Lasaulx tritt es wie ahnend auf. Aber was er ausführt in diesem Buche, oh, es ist maßlos – verzeihen Sie den sonderbaren Ausdruck –, maßlos interessant! Er geht die europäische Geschichte durch von ihrem Anfang bis ins 19. Jahrhundert hinein. Überall beschreibt er, wegen der eben geschilderten besonderen Richtung – er bildete sich an der Naturwissenschaft heran –, das Verfallende, das Niedergehende, die Kräfte, die eigentlich ins Sterben hineinführen. Nun gibt es Kapitel in diesem Buche – wenn man sie liest, so sind sie genau wie eine Beschreibung von Niedergangstendenzen, die prophetisch jemand in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts von den Kräften machte, die führen mußten zu dem gegenseitigen Zerfleischen der europäischen Nationen der Gegenwart. Man kann sagen, nirgends wird in einer ergreifenderen, großartigeren Weise vorausgeahnt – weil der Verstand gerichtet ist auf das Niedergehende – dasjenige, was sich jetzt als solches Ergebnis des Niedergehenden herausgestellt hat.

Das sind solche unmittelbaren Beweise, daß, wenn man gewissermaßen aus dem Anschauen oder Erträumen der wahren geschichtlichen Impulse heraus sich begibt in das Betrachten nur der besonderen äußeren Tatsachen, es dann ist, wie wenn man aus dem wachen Bewußtsein einschläft und nicht mehr sieht, was als Wachsendes, Gedeihendes, als dasjenige, was den Menschen wirklich vorwärtsbringt, die Geschichte durchpulst. Durch die Erkenntnis dieses Wachsenden, Gedeihenden, wird aber auch die Geschichte herausgehoben aus aller bloßen Naturkausalität. Dadurch, daß man sie geisteswissenschaftlich betrachtet, wird die Geschichte heraufgehoben zum Range einer Wissenschaft, so

daß man sagen könnte: Was Lessing in seiner «Erziehung des Menschengeschlechts» geahnt hat, was er noch, verzeihen Sie den Ausdruck, unbeholfen und auch unrichtig, illusorisch ausgesprochen hat, das wird erst auf eine sichere Grundlage gestellt; während die äußeren Tatsachen keinen Zusammenhang zeigen. Dasjenige, in dem die Menschenseele lebt, träumend lebt, das wird ein fortlaufend organisch-geistiges Leben, aber ich meine ein Geistesleben, wenn es geisteswissenschaftlich als der Inhalt der Geschichte betrachtet wird.

Und dann kommt man allerdings auch darauf, wie der gewöhnliche Betrachter dadurch getäuscht wird, daß er dieses Werden in der Geschichte wie einen Organismus betrachtet. Dadurch, daß man es wie einen Organismus betrachtet, muß man es oft vergleichen mit dem Werden des einzelnen Menschenlebens. Ich selber habe in meiner Jugend einen Lehrer gehabt, der sehr gerne die einzelnen aufeinanderfolgenden geschichtlichen Perioden mit dem einzelnen Menschenleben verglichen hat: Persische Geschichte, chaldäische Geschichte mit dem Jünglingsleben, mit dem späteren Jünglingsleben das griechische Leben, das erwachende Mannesalter mit dem römischen Leben. Und so wird oft die fortlaufende Geschichte vorgestellt durch Analogie mit dem Menschen. Das ist die Quelle für eine starke geschichtliche Illusion. Denn wenn wir auch in der Weise, wie ich es angedeutet habe, dazu kommen, die Entwicklung der Menschenseele im Verlauf des historischen Werdens in der Gesamtmenschheit drinnen zu betrachten, so können wir das, gerade wenn wir uns so in die geistige Realität des geschichtlichen Werdens hineinleben, dann niemals so wahrnehmen, wie wir wahrnehmen die Entwicklung der Menschenseele von der Kindheit durch das Jünglings- oder Jungfrauenleben, weiter durch das Mannes-, Frauenleben

und so fort bis in das Greisenleben hinein. So entwickelt sich dieses hinter den historischen Tatsachen stehende geistige Leben eben nicht, sondern es entwickelt sich anders. Da kommt wiederum ein Paradoxon heraus. Wird es so hingestellt, erscheint es eben paradox, wenn es schon tief begründet ist in der wirklichen geisteswissenschaftlichen Betrachtung, auf die ich in diesen Vorträgen hinweise.

Man kann schon dasjenige, was in einem solchen Zeitraum, der sich als Ganzes darstellt, lebt und darin beobachtet werden kann, vergleichen mit den Perioden im Menschenleben. Aber man muß dann merkwürdigerweise den Verlauf des geschichtlichen Werdens, so sonderbar das klingt, nicht vergleichen mit dem Werden vom Säugling durch das Kind, durch den Jüngling zum Mann, sondern umgekehrt. Man muß das geschichtliche Leben umgekehrt verlaufend denken! Wenn man zum Beispiel die Gesamtgeistesverfassung des Zeitraums vom 8. vorchristlichen Jahrhundert bis zum 15. nachchristlichen Jahrhundert vergleicht mit einem Stück individuellen Menschenlebens, so kann man es vergleichen mit den Dreißigerjahren des Menschenlebens. Man kann sagen: in den Dreißigerjahren des Menschenlebens ist, obzwar in anderer Konstitution, in anderer Stimmung zu dem Menschenwesen, dasjenige, was in der Seele lebt, an den Leib so gebunden, wie es in dieser griechisch-römischen Zeitperiode bis ins 15. Jahrhundert hinein war; und was dann darauf folgt, das läßt sich dann nicht vergleichen mit dem, was auf die Dreißigerjahre folgt, sondern was ihnen vorangeht. In der Tat, gegenüber dem einzelnen Menschenleben geht das geschichtliche Leben zurück!

Indem der Verstand in unserem Zeitalter sich emanzipiert, nimmt er in der Tat ein Verhältnis zum Leibesleben an, das sich vergleichen läßt mit dem Verhältnis des Verstandes zum Leibesleben in den späteren Zwanzigerjahren

des einzelnen Menschenlebens. Eine folgende Geschichtsperiode verhält sich zu der früheren so, daß man den Vergleich wagen darf: Wie das Kind, das noch jung ist, lernt von dem Älteren, der vielleicht dasjenige, was das Kind in einer späteren Form aufnimmt, noch instinktiver in sich verarbeitet hat – wir lernen ja immer von denjenigen, die wieder selber in der Kindheit gelernt haben –, so ist es auch in den aufeinanderfolgenden Zeitaltern beim Bewußtseinsübergang von einem Zeitalter zu einem anderen Zeitalter; und dieser Verlauf der Geschichte wird selber eine Bewußtseinserscheinung, die allerdings im Traumleben abläuft. Wir haben es nicht zu tun im Lessingschen Sinne mit einer Erziehung des Menschengeschlechts, die so verläuft: von der Kindheit durch das Jünglings- und Mannesalter zum Greisenalter, sondern wir haben es im Gegenteil mit einer rückläufigen Erziehung des Menschengeschlechts zu tun. Und gerade durch diese rückläufige Erziehung kommt das in das geschichtliche Werden hinein, was man als einen Fortschritt bezeichnen kann. Weil der Mensch als Seele in späteren Zeitaltern gleichsam jünger an solche Dinge herantritt als in früheren Zeitaltern, entwickelt er auch einen größeren Grad von Freiheit, einen größeren Grad von Unbewußtheit, Kindhaftigkeit gegenüber seinen Mitmenschen, wodurch alles, was gewöhnlich als Fortschritt bezeichnet wird, in die Weltenentwicklung hineinkommt.

Zum Schluß will ich nur noch auf eine Erscheinung aufmerksam machen aus dem vielen, was heute schon angeführt werden könnte zum Belege für das, was ich ausgeführt habe: dieses eigentümliche, bedeutungsvoll fortschreitende Verhältnis, das eintritt, indem das Christentum von den Völkern des römischen Reiches, die es zuerst aufgenommen haben, übergeht auf die jungen germanischen Völker. Da tritt eine eigentümliche Erscheinung ein. Wie

ist sie erklärlich? Nur dadurch ist sie erklärlich, daß im Ganzen der geschichtlichen Entwicklung das griechisch-römische Leben, das zuerst von den großen Impulsen des Christentums ergriffen worden ist, in einem späteren Stadium des Erlebens war und daher dieses Christentum so ausgebildet hat, wie wir es in der Gnosis, in den sonstigen Dogmenbildungen ausgebildet finden. Indem dann das Christentum an ein jüngeres Stadium des Erlebens herantritt, also von einem älteren auf ein jüngeres übertritt – ganz entsprechend der Bewußtseinserscheinung des geschichtlichen Werdens, die ich angeführt habe –, nimmt es andere Formen an; da wird es innerlicher; da emanzipiert sich gleichsam das religiöse Bewußtsein von dem instinktiven Verstande; da wird die Religion als christliche Religion selbständiger; da trennen sich später vollständig das religiöse und das wissenschaftliche Bewußtsein.

Der ganze Gang wird dadurch erklärlich, daß man die Sache als ein Bewußtseinsphänomen auffaßt so, daß das Bewußtsein der germanischen Völker, das in einer anderen Seelenkonstitution begründet ist, das Christentum übernimmt – ich möchte sagen, wie das Kind von einem Älteren – von den römischen Vorgängern, nicht von irgendwelchen Vorfahren, sondern von den römischen Vorgängern.

Das alles sind ja gewiß nur einzelne Andeutungen, und ich weiß jedenfalls ebensogut wie jemand, der diese einzelnen Andeutungen sehr anfechtbar findet, wieviel eingewendet werden kann gegen solche Andeutungen. Aber nur derjenige, der sich wirklich ernstlich befaßt mit der Entwicklung der Geisteswissenschaft, andererseits aber mit all den Rätsel- und Sphinxfragen, welche die junge Wissenschaft der Geschichte aufwirft, der wird allmählich in das Verständnis desjenigen eindringen, was mit diesen Anregungen

heute gemeint ist. Und eine Ergänzung für das praktische Leben, für das äußere soziale Leben, für das Eingreifen in das soziale Leben, für das Verständnis der Tatsachen, die uns aus diesem unmittelbaren Leben heraus so berühren, daß sie unser Leid und unsere Freude ausmachen, der Ereignisse, die da jetzt in dieser tragischen Zeit so besonders nahe an unsere Seele herantreten – Konsequenzen für solche Dinge aus dieser historischen Anschauung heraus, sie sollen in dem vierten Vortrage am nächsten Mittwoch dann zutage treten.

Beschließen möchte ich diese heutigen Auseinandersetzungen damit, daß ich darauf hinweise, wie prophetisch angelegte Naturen, Naturen, welche – ohne daß die Geisteswissenschaft in ihrem Zeitalter schon da war – dieses geisteswissenschaftliche Denken instinktiv voraus in sich hatten, wie solche Naturen instinktiv auch das Richtige trafen, indem sie auf die Geschichte der Menschheit hinblickten. Ich blicke da auf *Goethe*, der sich ja nur vereinzelt mit geschichtlichen Problemen befaßt hatte, zum Beispiel in seiner Geschichte der Farbenlehre, der aber ein tiefes Verständnis für die Geschichte hatte. Indem er mit ahnendem Seelenvermögen hinblickte auf die Geschichte, formulierte er das, was sich ihm ergab, noch nicht so, wie das heute hier formuliert worden ist. Aber daß die Menschheit eigentlich das geschichtliche Werden mit dem gewöhnlichen Bewußtsein nur durchträumt, also es in den Regionen erlebt, woraus auch Gefühle, woraus Affekte, woraus Leidenschaften, Gemütsbewegungen entstehen, indem *Goethe* dieses, was heute gesagt worden ist, ahnte, konnte er sich zur Geschichte in der richtigen Weise stellen. Er wußte: was auch die Geschichte aufbringen kann an Begriffen, die naturwissenschaftlich gearteten Begriffen ähnlich schauen, das gibt eigentlich nur Unfruchtbares für das Menschenleben; denn

das entspringt aus derselben Region des Seelenlebens, in der das wache Bewußtsein lebt. Dieses wache Bewußtsein ist aber nur für das Naturdasein da; Geschichtliches wird vom Menschen erlebt in den Traumregionen, aus denen Leidenschaften, Affekte, aus denen Gemütsbewegungen aufsteigen. Bevor daher der Mensch sich einlebt in das imaginative, in das inspirierte Bewußtsein, so lange er im geschichtlichen Werden drinnensteht mit dem gewöhnlichen Bewußtsein, kann seine Seele, sein Gemüt auch nur ergriffen werden von dem, was aus dem Traumbewußtsein heraus als Erfahrung des Geschichtlichen kommt. Ergriffen werden kann der Mensch nicht von dem, was abstrakte Begriffe, was Ideen sind, die aus demselben Verstande heraus stammen, der über die Naturtatsachen sich ergeht. Das alles bleibt unfruchtbar. Fruchtbar wird nur, was gerade aus denselben Regionen herauskommt und in denselben Regionen wirkt, in denen es aus der Geschichte herausgeholt wird. Das ist das Beste an der Geschichte. Weil Geschichte geträumt wird – Goethe folgert es nicht, er ahnt es –, so kann das, was aus der Geschichte kommt, auch nur in der Traumregion des Enthusiasmus, der Gemütsbewegungen wirken. Und Goethe sagt: Das Beste, was uns die Geschichte geben kann, ist der Enthusiasmus, den sie erregt. – Damit aber haben wir in bedeutungsvoller Weise zwar nicht eine Formulierung der geschichtlichen Wissenschaft, aber eine lebendige Erfassung desjenigen gegeben, aus dichterischem Gemüt heraus, was zur Anschauung erhoben werden muß durch die Geisteswissenschaft. Solange wir in der Geschichte mit dem gewöhnlichen Bewußtsein leben, sind wir eigentlich nicht an ihr beteiligt. Insofern unser Enthusiasmus in ihr steckt und wir uns zu ihren Erscheinungen so stellen, wie sich Enthusiasmus dazu stellen kann, nehmen wir am geschichtlichen Leben selber teil.

So wie wir aus der Natur lernen, können wir aber aus der Geschichte erst lernen, wenn wir das geschichtliche Werden anschauen mit dem imaginativen, mit dem inspirierten Bewußtsein. Diese Betrachtungen dann auszudehnen auf die Natur und auf das soziale Leben, das wird die Aufgabe der nächsten Vorträge sein.

Fragenbeantwortung

nach dem Vortrag in Zürich, 7. November 1917

Frage: Wie steht es mit der materialistischen Geschichtsauffassung, mit Marx zum Beispiel?

Nun, bei einer solchen Gelegenheit muß ich darauf hinweisen, daß von der Geisteswissenschaft, eben aus geisteswissenschaftlichen Untergründen heraus, das völlig ernst genommen wird, werden muß, was ich im vorigen Vortrage gesagt habe über die Stellung, die die Seele nach und nach zu dem bekommt, was man Begriffe in ihrem Verhältnis zu der Wirklichkeit nennt. Ich sagte: im *gewöhnlichen* Bewußtsein ist man zufrieden, wenn man einen Begriff gewissermaßen als Abbild der Wirklichkeit hat; im *schauenden* Bewußtsein muß man immer nach einer ganzen Anzahl von Begriffen streben, die sich so verhalten wie von verschiedenen Seiten her aufgenommene Photographien. Was in Begriffe gefaßt wird, kann niemals gegenüber der geistigen Welt irgendwie erschöpfend die Wirklichkeit darstellen, sondern nur immer einen Aspekt der Wirklichkeit. So ist es auch mit den höchsten philosophischen Begriffen: Vor dem gewöhnlichen Bewußtsein ist man Pantheist, oder man ist Monadist, um nur diese zwei Gegensätze zu erwähnen.

Man erkennt ein Göttliches, das alles durchwebt und durchlebt; man ist Pantheist; oder man erkennt, wie etwa die Leibnizianer, einzelne reale Monaden, die in ihrem Zusammenwirken das Weltenganze ergeben.

Der Geisteswissenschaftler kann weder Pantheist noch Monadist sein, weil er einfach im Pantheismus eine Summe von Begriffen, im Monadismus eine Summe von Begriffen hat, die beide von verschiedenen Seiten aus die Wirklichkeit beleuchten, so daß, wenn ich einen Vergleich wagen darf, ich sagen möchte: wer Pantheist ist, der sieht nur aufs Ausatmen, wer Monadist ist, sieht nur aufs Einatmen. Wie man den Lebensprozeß nicht unterhalten kann durch Einatmen *oder* durch Ausatmen, sondern durch Einatmen *und* Ausatmen, so kann die geistige Wirklichkeit nur begriffen werden, indem man in seinem Begriffsleben lebendig wird und sowohl pantheistisch wie monadistisch sich die Wirklichkeit zu beleuchten versteht. Wenn man bloßer Monadist ist wie Leibniz, so gilt das für den Geisteswissenschaftler so, als wenn man an zuviel eingeatmeter Luft erstickt. Man erstickt. Wenn man bloßer Pantheist ist, so gilt das für den Geisteswissenschaftler so, wie wenn man in einem luftleeren Raume atmen wollte. Also zu dem Begriffsleben bekommt man als Geisteswissenschaftler ein lebendiges Verhältnis. Man muß dieses lebendige Verhältnis so lebendig wie möglich denken. Denn wenn sich dieses lebendige Verhältnis zum Begriffsleben einstellt, dann lebt man in dem gegenseitigen Kämpfen und Sich-Harmonisieren der Begriffe, das in die geistige Wirklichkeit eintaucht, ganz darinnen, auf reale Weise; während man mit dem gewöhnlichen Bewußtsein in seinen Begriffen auf abstrakte Weise lebt. Schon die einfachsten Begriffe ändern sich dadurch in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit.

Ich will ein Beispiel anführen. Man kann heute in der

Schule lernen: Die Körper sind undurchdringlich. Und das wird als Definition angeführt: die Undurchdringlichkeit besteht darin, daß in dem Raum, in dem ein Körper ist, ein anderer nicht sein kann. – So kann ein Geisteswissenschaftler den Satz nicht sagen. Ein Geisteswissenschaftler kann niemals von einer begrifflichen Definition ausgehen, sondern nur von einer begrifflichen Charakteristik. Er sagt in diesem Falle: Dasjenige, welches sich so verhält, daß es einen Raum in der Art ausfüllt, daß kein anderes Wesen in diesem Raume drinnen sein kann, ist ein materieller Körper. – Das heißt, er kehrt die Sache gerade um, er geht aus davon, seinen Begriff nur in den Grenzen anzuwenden, weil er ihn lebendig hat, in denen er anzuwenden ist. Er verabsolutiert nicht die Begriffe. Das stellt sich in den aller-einfachsten Denkopoperationen ein, wenn man wirklich den Sprung macht, den ich nennen möchte: den Sprung über die Schwelle der geistigen Welt. Man muß das wirklich sehr ernst nehmen. Die Menschen möchten heute noch so im Abstrakten herumreden, wenn von der geistigen Welt die Rede ist. Aber die ganze Seelenkonstitution, die ganze Art zu denken, wird eine andere, wenn man in die Wirklichkeit eintritt. Die Begriffe werden erlebt, so daß man ihre Wirklichkeit durchlebt. Sehen Sie: ein abstrakt denkender Mensch, für den ist eine Rose, die er im Zimmer in Wasser gestellt hat, selbstverständlich eine Wirklichkeit. Aber das ist gar keine Wirklichkeit. Denn im wirklichen Leben kann eine Rose nicht da sein, ohne daß sie am Rosenstrauch ist und im ganzen Zusammenhang mit dem Rosenstrauch entsteht. Der Geisteswissenschaftler ist sich also immer bewußt, daß er, wo etwas mit etwas anderem zusammengehört, es im Zusammenhange zu denken hat. Er weiß: der Begriff Rose als abgeschnittene Rose ist ein unwirklicher Begriff.

Denken Sie sich das ausgedehnt auf die ganze Formung,

auf die ganze Struktur des Denkens, dann werden Sie einen Begriff bekommen von dem bedeutungsvollen Umschwung, der eintritt, wenn die Schwelle zur geistigen Welt überschritten ist. Da bekommt man eben die Wirklichkeit. Da bekommt man ein inneres, erlebbares Vorstellen von der Tragweite der Begriffe. Denn man kommt gar nicht darauf, wenn man im Abstrakten herumwirtschaftet, wie die Naturwissenschaft es muß, wie man da zu unwirklichen Begriffen kommt. Ich erinnere bei einer solchen Gelegenheit gern an einen Vortrag, den Professor *Dewar* im Beginne des Jahrhunderts in London gehalten hat, einen sehr geistvollen Vortrag vom Standpunkte des naturwissenschaftlichen Denkens. Von dem Standpunkte dieses naturwissenschaftlichen, physikalischen Denkens aus konstruiert Professor Dewar einen Endzustand des Erdenseins, zu dem die Erde gekommen sein wird, wenn so und so viele Millionen von Jahren verflossen sein werden, die Temperatur nach und nach eine andere geworden ist und so weiter. Wenn man gewisse Tatsachen verfolgt, wie man sie heute vor sich hat, so kann man ganz gut, indem man die Konsequenzen zieht, zu einer solchen Ausmalung eines Endzustandes kommen. Professor Dewar schildert sehr geistreich, wie gewisse Stoffe, die heute noch nicht leuchten, dann leuchten werden; werden mit gewissen Stoffen die Wände beschmiert, so werden die Wände so leuchten, daß man dabei Zeitungen lesen kann. – Allerdings wird es so kalt sein, daß man nicht weiß, wer die Zeitungen drucken wird. Da hapert die Sache schon in der Wirklichkeit. Aber Dewar gebraucht dieses Bild. Was heute abreißt, wenn man nur ein kleines Gewicht daranhängt, wird eine so starke Kohäsion haben, daß Zentnerlasten daran angehängt werden können und so weiter. Das Ganze ist sehr richtig ausgedacht, und man kann, wenn man darauf eingeht, einen Endzustand des

Erdenzustandes konstruieren, alles physikalisch exakt darstellen. Der Vortrag konnte wirklich selbstverständlich einen großen Eindruck machen, weil ein Physiker, der tief vertraut ist mit den physikalischen Begriffen, den Endzustand der Erde anschaulich, ich möchte fast sagen, handgreiflich anschaulich malte.

Der Geisteswissenschaftler erlebt etwas bei einer solchen Schilderung; denn er wird sofort zu den anders beleuchteten Begriffen geführt. Denn, was der Professor Dewar da macht, indem er diesen nach Millionen von Jahren eintretenden Endzustand der Erde schildert, das ist doch auf dieselbe Weise gewonnen, wie wenn Sie die aufeinanderfolgenden Zustände des Magens und des Herzens eines Menschen im dreizehnten Jahre, im vierzehnten, fünfzehnten, sechzehnten Jahre – wie es sich so langsam verändert – in Rechnung setzen und dann konsequent weiter schließen würden, wie nach zwei-, dreihundert Jahren das Ganze ausschauen wird, das Herz, der Magen und so weiter. Das kann alles sehr richtig sein, im naturwissenschaftlichen Sinne gedacht, abstrakt gedacht. Nur just ist der Mensch dann längst gestorben, der Magen ist nicht mehr da! Indem sich diese Realitätsgesinnung hinstellt neben das andere, sehr Geistvolle, lebt man in lebendigen Begriffen, kann man dahin kommen, einzusehen, daß das zwar ganz richtig ist, was der Professor Dewar schildert als Endzustand der Erde in einigen Millionen von Jahren – nur daß die Erde gestorben ist bis dahin, nicht mehr da ist. Genauso ist es aber, wenn man zurückrechnet, dreizehn, zwölf, elf Jahre und so weiter, wie das war vor hundertfünfzig Jahren. Der Mensch hat noch nicht gelebt! So macht es nämlich die Kant-Laplacesche Theorie, indem sie den Anfangszustand aus physikalischen Unterlagen heraus sehr fein und geistvoll konstruiert als Nebelzustand und so weiter, aus dem sich

alles heraus ergibt – nur just für den Zeitpunkt, für den man das ansetzen muß, war das alles noch nicht da!

Das ist der Übergang von abstraktem Denken in reales Denken. Und indem ich das im allgemeinen charakterisiert habe, darf ich jetzt sagen, daß so etwas wie die materialistische Geschichtsauffassung mit ihren Begriffen mit einer gewissen Notwendigkeit aufgetreten ist, daß sich, was geschichtlich geschieht, eigentlich nur auf Klassenkämpfen aufbaut, auf dem Ausleben der materiellen Interessen. Der Begriff des Materialismus hat ja in der materialistischen Geschichtsauffassung nicht denselben Sinn wie der Begriff des Materialismus in der Naturwissenschaft. Er ist entstanden, indem gewisse durchaus mögliche Begriffe gebildet worden sind. Aber man müßte den Standpunkt einhalten: Wieviel vom geschichtlichen Werden kann man mit diesen Begriffen umfassen? Man umfaßt eben *eine* Strömung dabei, eine Strömung, die sogar erst im 16. Jahrhundert heraufkommt!

Die Menschen sind heute nicht autoritätsgläubig, selbstverständlich! Denn den Autoritätsglauben haben sich die Menschen abgewöhnt! Aber, ja – «die Wissenschaft» ist mindestens eine starke Autorität. Und wenn man auf eine gewisse Anzahl von Dogmen schwört, dann ist alles andere Torheit, Unsinn, Jämmerlichkeit. Ich habe einmal vor Jahren durch Jahre hindurch Vorträge gehalten in Arbeiterkreisen, viele Vorträge, auch geschichtliche Vorträge, in denen ich die Geschichte so zu charakterisieren versuchte, wie sie sich eben einem undogmatischen Denken ergibt. Aber nachdem ich eine ziemlich treue Zuhörerschaft, die sich immer mehr vermehrte – ich darf das schon sagen ohne Eitelkeit –, bekommen hatte, da wurden gewisse sozialdemokratische Führer aufmerksam auf die Sache, daß da nicht orthodoxer Marxismus, orthodoxe materialistische

Geschichtsauffassung gelehrt, daß da sogar die merkwürdige Ansicht vertreten werde, daß die Begriffe, welche die materialistische Geschichtsauffassung in sich faßt, erst vom 16. Jahrhundert ab eine Anwendung gewinnen, daß vorher die Anwendung gar nicht möglich ist, daß sie gerade aus den Untergründen der Geschichte heraus eine Anwendung gewinnen, weil da der Verstand, wie ich es gezeigt habe, sich emanzipiert, weil da der Mensch überhaupt erst dazu kommt, sich zu emanzipieren von einem gewissen instinktiven Leben und so weiter, daß die materiellen Interessen dafür die Widerlage liefern, so daß man – wenn auch nur als Teil der historischen Ingredienzien – zu der materialistischen Geschichtsauffassung kommt, und immerhin doch diese oder jene Erscheinung von ihr aus beleuchten kann. Wenn man aber diese materialistische Geschichtsauffassung allein zugrunde legt, so bekommt man dabei keine Geschichte; man läßt eben das andere weg, was an anderen Impulsen vorhanden ist; so muß man auch die Begriffe, die der Marxismus aufgebracht hat, als etwas betrachten, was wiederum ein Aspekt ist, was eine Photographie der Wirklichkeit von einer gewissen Seite her liefert, die man ergänzen muß durch Aspekte von anderen Seiten. Und diese sozialdemokratischen Führer machten dann diesen Vorträgen ein Ende! Das ist gerade das Eigentümliche der Geisteswissenschaft: daß sie gerecht werden kann den innerlich gültigen Impulsen, die auf dem oder jenem geistigen Gebiete auftreten, daß sie gerade ihre relative Berechtigung einsehen kann, wie aber der Irrtum sogleich entsteht, wenn man einen einseitigen Aspekt verabsolutiert und ihn zum allgemeinen Erklärungsprinzip macht. Das ist es, worauf es ankommt.

Es verläuft natürlich das Leben so, daß die Menschen sich versteifen auf einen Begriff. Die Menschen wollen

überhaupt lieber in Begriffen leben als in der Wirklichkeit, lieber in Abstraktionen leben als in der Wirklichkeit. Man ist viel mehr zufrieden, wenn man ein paar Begriffe hat, in die alles mögliche hineingepfahlt werden kann. Aber die Wirklichkeit ist nicht so. So wie man eben – den Vergleich muß ich immer wieder gebrauchen – einen Baum nur bekommt, wenn man ihn auf einen Aspekt hin von einem gewissen Gesichtspunkte aus photographiert, auf einen anderen Aspekt hin von einem anderen Gesichtspunkte aus photographiert, so ist es auch mit der gesamten Wirklichkeit, wenn sie eben als Wirklichkeit erfaßt werden will.

Man muß sagen, daß es ja, weil materielle Interessen in das geschichtliche Werden im Laufe der letzten drei bis vier Jahrhunderte so mächtig eingetreten sind, ganz natürlich ist, daß auch eine materialistische Geschichtsauffassung heraufkam, eine Vertretung der Ansicht, daß der äußere Verlauf der Geschichte mit den größten, nur für das Naturdasein passenden Begriffen zu erfassen ist. Aber man erfaßt da erst recht nur Totes, nur Unlebendiges. Ich komme auf solche Dinge noch zu sprechen im vierten Vortrage, wo ich mehr auf das ethische, soziale Leben einzugehen habe. Und das Unwirkliche würde sich sofort zeigen, wenn nun wirklich die Wirklichkeit einzig und allein mit solchen Begriffen beglückt würde. Da würde man schon sehen, wie diese Wirklichkeit durch solche Begriffe, wenn sie sich einleben würden, ertötet würde; während sie, wenn man sie als einen bloßen Aspekt betrachtet, fruchtbar werden können.

Das ist, was ich in Anlehnung an diese Frage sagen möchte. Natürlich könnte ich noch stundenlang über die Sache fortsprechen.

Dr. Steiner wird ersucht, den Vorgang, der dem Erinnern zugrunde liegt, den er im ersten Vortrage schilderte, nochmals beleuchten zu wollen.

Nun, da ich ohnedies auf solche Dinge im nächsten Vortrage noch einmal zu sprechen komme, so werde ich mich in der Beantwortung der Frage etwas kürzer fassen können. Wir haben auch nur noch ein paar Minuten Zeit. Da möchte ich vor allen Dingen sagen, daß es eine irrtümliche Vorstellung ist, wenn man glaubt, das, was ich als gegenwärtige Vorstellung habe, die ich an einer Wahrnehmung gewinne – sagen wir also zum Beispiel: Ich sehe einen Gegenstand an, stelle ihn auch vor zu gleicher Zeit –, bleibe erhalten. Was ich da gewinne, was ich noch als eine Nachwirkung habe, wenn ich den Gegenstand aus dem Auge lasse, das ist ein bloßes Spiegelbild, das ist nichts, was wieder auftreten kann; das ist etwas, was da ist und dann wirklich vergeht, so wie das Spiegelbild vergangen ist, wenn ich an dem Spiegel vorbeigehe und außer den Bereich des Spiegels komme. Also es ist eine irrtümliche Vorstellung, sich ein Reservoir der Seele zu denken, in das etwa hineingehen würden die Vorstellungen, die dann wiederum herausgeholt würden aus diesem Reservoir. Die Vorstellungen verweilen nicht, die Vorstellungen bleiben nicht! Sondern während ich vorstelle, geht zugleich ein unterbewußter Prozeß, der aber imaginativ beobachtet werden kann, also ein fürs gewöhnliche Bewußtsein unterbewußter Prozeß vor sich; und dieser unterbewußte Prozeß, der bewirkt im Organismus dasjenige, was wieder abläuft durch neue Veranlassungen, wenn erinnert wird. Wenn ich eine Vorstellung an einem Gegenstand dadurch gewinne, daß der Gegenstand auf meine Sinne wirkt, dann *entsteht* die Vorstellung; wenn ich eine Vorstellung habe, die ich als Erinnerungsvorstellung gewinne, so ist es genau ebenso, nur daß nicht der äußere materielle Gegenstand mir den Eindruck macht, und ich mir auf Grund des äußeren Gegenstandes die Vorstellung bilde, sondern ich schaue gewissermaßen in

mein Inneres hinein, auf das, was unbewußt aufgenommen worden ist, und bilde mir danach die Vorstellung. Wenn ich das schematisch ausdrücken will: ich bilde mir jetzt eine Vorstellung «zehn»; nach einiger Zeit taucht die Vorstellung «zehn» wieder auf; es ist aber nicht wahr, daß die Vorstellung «zehn» dieselbe ist – daß sie vergangen ist und nachher wieder da ist. Was bleibt, ist ein unbewußtes Engramm, dieses unbewußte Engramm, das sich als Parallelprozeß gebildet hat, während ich die Vorstellung hatte, das bleibt; und das nehme ich wahr, wenn ich wiederum vorstelle. Wenn also «zehn» auftritt, so tritt es auf als Ergebnis einer Anregung von außen; wenn «zehn» wieder auftritt, tritt es auf als Ergebnis einer Anregung von innen, und ich nehme von innen heraus wahr, was ich erinnere. Das ist der Vorgang, den man geisteswissenschaftlich sehr gut beobachten kann, der pädagogisch gut verwertet werden kann, der auch beobachtet werden kann von einem aufmerksamen Pädagogen, wenn er nur sein Aufmerksamkeitsvermögen in einer entsprechenden Weise orientiert hat.

Denken Sie doch nur einmal daran, wie auswendig gelernt wird. Beobachten Sie da genau. Da können Sie es handgreiflich haben: was man alles für Veranstaltungen macht, daß der Parallelprozeß sich abspielt! Die Vorstellung ist aufgenommen, aber man will den Parallelprozeß sich so abspielen lassen, daß man ihn gewissermaßen einpaukt in etwas, was unterbewußt bleibt. Sie können beim Einpauken beobachten: die Vorstellungen werden nicht irgendwie zur Erinnerung führen, sondern ein Prozeß, der als Unterstützungprozeß des bloßen Vorstellens entstehen muß und wirklich im Unterbewußten liegt. Und dieses Arbeiten im Unterbewußten – sehen Sie nur, wenn jemand ein Gedicht einpaukt, was da alles zu Hilfe genommen wird! –, der Geisteswissenschaftler beobachtet es direkt. Und mit dem

Lichte, das gewonnen wird, sieht man. Manche Einpaukende nehmen sogar alles Mögliche zu Hilfe, schlagen sich an die Stirne und so weiter, was durchaus nicht mit dem Erlebnis der Vorstellung zusammenhängt! Gehen Sie auf den Prozeß näher ein, so werden Sie sehen, daß hier ein wichtiges Grenzgebiet berührt ist zwischen Psychologie und Physiologie. Wir werden das nächste Mal auch sehen, wie die geisteswissenschaftlich orientierte Physiologie da auf etwas kommen kann.

So daß ich richtungsgemäß definieren möchte: Das Vorstellen entsteht zunächst, als primäres Vorstellen, unter dem Einflusse einer äußeren Wahrnehmung, vom äußeren Gegenstand angeregt; oder als Erinnerung, angeregt von innen; so daß ich das eine Mal nach außen gewissermaßen lese, das andere Mal nach innen lese. Wenn ich zweimal hintereinander ein Buch lese, so ist es auch aus demselben Buche erworben, aber es sind aufeinanderfolgende Erwerbungen.

Also das ist dasjenige, was eventuell zur Charakteristik dienen kann. Dazu wird einiges kommen, wenn ich im dritten Vortrag den Menschen als Naturwesen bespreche.

Frage: Werden die höheren Bewußtseine nicht individuell verschieden sein?

Es ist, wie ich schon das letzte Mal sagte, sehr nahelegend, daß man zu dieser Anschauung kommt: daß der eine, in dem er diese Bewußtseinszustände entwickelt, zu anderen Formen kommt als der andere; aber dieses darf durchaus nicht zurückschrecken lassen vor dem Verfolgen dessen, was ich das Erkenntnisdrama genannt habe; denn das Individualistische ist nur ein Zwischenzustand. Man geht allerdings durch eine starke individualistische Periode durch, ist sich aber ihrer bewußt, so daß man sie über-

windet. Dann gelangt man ins objektive Innere hinein. Und nur weil man ungenau betrachtet, kommt es, daß man glaubt: der eine behauptet das, der andere jenes. So ist es nicht. Die Verschiedenheiten sind nicht größer, als schließlich auch die Verschiedenheiten sind, wenn zwei Reisende eine und dieselbe Gegend beschreiben: der eine lenkt seinen Blick auf das, der andere auf jenes; die Beschreibungen sehen sich gar nicht ähnlich; dennoch beschreiben sie dieselbe Gegend; und es wäre ein Unsinn, zu glauben, daß man deshalb durch ihre Beschreibung nicht zur Objektivität geführt würde, oder daß sie selber nicht der Objektivität gegenübergestanden wären. Ich habe deshalb gesagt: Gewiß, es liegt nahe, an individualistische Ausprägung des Erlebens der höheren Bewußtseinszustände zu denken; aber das ist eben nur ein Zwischenzustand. In Wahrheit kommt man ebenso, wie wenn man das Subjektive im Anschauen der Natur überwindet und zur objektiven Natur hinauskommt, zum objektiven Geist, wenn man das Subjektive in der Imagination auszuschalten vermag. Und wenn Sie in «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» und in der «Geheimwissenschaft im Umriss» lesen, wie dieses Subjektive ausgeschaltet wird beim Hinaufleben in die anderen Bewußtseinszustände, so werden Sie sehen, daß man da innerlich ebenso zu einem objektiven Geistigen kommt, wie man äußerlich zu einem objektiven Natürlichen kommt. Es wird wirklich nach außen das Subjektive ausgeschaltet in der Naturwissenschaft, nach dem Geistigen zu das Subjektive ausgeschaltet in der Geisteswissenschaft.

ANTHROPOSOPHIE UND NATURWISSENSCHAFT

GEISTESWISSENSCHAFTLICHE ERGEBNISSE ÜBER DIE NATUR UND DEN MENSCHEN ALS NATURWESEN

Zürich, 12. November 1917

Zu den für den Geisteswissenschaftler selbst bedeutsamsten Beziehungen zu anderen wissenschaftlichen Strömungen gehört die Beziehung zur naturwissenschaftlichen Forschung der Gegenwart und der neueren Zeit überhaupt. Wenn irgend etwas von vornherein die Notwendigkeit der anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft klarlegen kann, so ist dies ganz besonders das Verhältnis zur Naturwissenschaft, in das sie sich selber stellen muß.

Unter den Angriffen, welche diese hier gemeinte Geisteswissenschaft gefunden hat, sind insbesondere diejenigen, welche sich gegen meine eigene Stellung zur Naturwissenschaft der Gegenwart richten, wenigstens für mich selbst von einigem weitergehenden Interesse. Daß schließlich Angriffe, Gegnerschaften von seiten der Naturwissenschaft selbst gegen eine Geistesrichtung erwachsen, die zwar streng auf dem Boden der Naturwissenschaft steht, aber doch in fast allen Dingen über die Naturwissenschaft hinausgehen muß, das ist ja ganz begreiflich. Aber merkwürdig und für die ganze Stellung der Geisteswissenschaft doch von einer gewissen Bedeutung, ist, daß mir selbst gerade in der letzten Zeit immer wieder und wiederum der Vorwurf gemacht wird, daß ich nicht ablehnend der naturwissenschaftlichen Forschung der Gegenwart gegenüberstehe, sondern im Gegenteil, daß ich voll auf diesem Boden stehe. Dieser Vorwurf wird mir von vermeintlichen Bekennern einer «geisteswissenschaftlichen» Richtung gemacht. Und man darf

schon sagen: mit derjenigen wissenschaftlichen Richtung, die in diesen Vorträgen zutage tritt, ist man gewissermaßen eingeklemmt zwischen den Gegnerschaften, die von der Naturwissenschaft herkommen, und den Gegnerschaften, die von irgendwelchen unklaren, mystischen, spirituellen Seiten sich fast ebenso stark geltend machen.

Nun muß ich sagen, daß die Geisteswissenschaft, wie ich sie hier in diesen Vorträgen zu vertreten habe, nicht nur das Bekenntnis ablegen muß, in die Notwendigkeit versetzt zu sein, anzuknüpfen an die Naturwissenschaft, sondern daß sie sich auch dazu bekennen muß, daß sie, so wie sie in der Gegenwart notwendig ist und auftreten muß, den naturwissenschaftlichen Errungenschaften Anregung, Förderung in jeder Beziehung nicht nur zu danken hat, sondern zu danken haben muß. Denn gerade die Geisteswissenschaft hat, wenn sie nicht dilettantisch, laienhaft, unklar bleiben will, eine Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft im eminentesten Sinne notwendig, weil sie gerade aufbauen muß in einer gewissen Beziehung, wie wir das heute sehen werden, auf den neuesten Ergebnissen der Naturwissenschaft.

Das mag allerdings denjenigen, die mancherlei schon von dieser anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft kennen, paradox erscheinen. Allein ich werde gerade im Laufe des heutigen Vortrags nach vielleicht fast allen Seiten hin mancherlei Paradoxes zu sagen haben. Und von vornherein möchte ich insbesondere am heutigen Abend gewissermaßen um Entschuldigung bitten, daß ich vorzugsweise genötigt sein werde, *Ergebnisse* der Geistesforschung vorzubringen, Ergebnisse, durch deren Mitteilung ich auch nichts weiter will, als anregen. Um das, was heute zu sagen ist, in allem einzelnen zu belegen, zu beweisen, dazu würde wohl ein wochenlanger Kursus notwendig sein.

Die naturwissenschaftliche Entwicklung der neueren Zeit muß man in ihrer Wesenheit ins Auge fassen, wenn man ein richtiges Verhältnis gerade als Geisteswissenschaftler zu ihr gewinnen will. Diese naturwissenschaftliche Richtung verdankt ihr Gepräge eigentlich keineswegs dem, was sie selbst sich als ihre großen Vorzüge zuschreibt, sondern ganz anderen Voraussetzungen, ganz anderen Tatsachen. Der eigentümliche Charakter, den die naturwissenschaftliche Vorstellungsart und Denkweise durch die letzten vier Jahrhunderte und insbesondere im 19. Jahrhundert und bis zu unserer Gegenwart angenommen hat, beruht darauf, daß im Lauf der geschichtlichen Menschheitsentwicklung ganz bestimmte Erkenntnisneigungen, ganz bestimmte Erkenntnisbegabungen bei den Menschen aufgetreten sind.

Man stellt dieses Heraufkommen der naturwissenschaftlichen Denkweise oftmals so dar: Nun ja, durch Jahrtausende in früheren Zeiten seien eben die Menschen gerade auf dem Boden der Naturwissenschaft auf Irrpfaden gegangen; und nun, ich will nicht den trivialen Ausdruck gebrauchen, der so oft gesagt wird: Und nun haben wir es so herrlich weit gebracht! –, sondern ich will nur darauf aufmerksam machen, wie gute, ehrliche, aufrichtige Bekenner naturwissenschaftlicher Vorstellungsart doch glauben, daß es sich halt einmal für die Menschheit ergeben habe, nun in gewissen Dingen zur «Wahrheit», zur «richtigen Erkenntnis» zu kommen, während frühere Zeiten «auf Irrpfaden gewandelt» haben.

Allein, wenn man etwas in das Wesen naturwissenschaftlicher Entwicklung hineinblickt, so wird man sehen, daß nicht so sehr das Wunder eingetreten ist, daß plötzlich seit dem 16. Jahrhundert die Menschheit auf die alleingültige Wahrheit gekommen ist, sondern daß seit diesem 16. Jahrhundert eben ganz bestimmte Begabungen, ganz bestimmte

Neigungen und Richtungen für den Erkenntnisweg aufgetreten sind, und daß nun diese Neigungen, diese menschlichen Bedürfnisse, diese, ich möchte sagen, Vorliebe gerade die Menschheit dahin gebracht haben, auf der einen Seite den Blick, die Aufmerksamkeit auf die Natur zu lenken, und auf der anderen Seite dem Wissen von der Natur das Gepräge zu geben, das wir heute, gerade wenn wir auf geisteswissenschaftlichem Boden stehen, so sehr bewundern müssen.

Eine der hervorstechendsten Begabungen, die da aufgetreten sind, ist die: genau das rein äußerlich-sinnlich Tatsächliche zu beobachten. Mit dieser Vorliebe und Begabung für die Beobachtung des sinnlich Gegebenen, des sinnlich Tatsächlichen, hat sich aber auch die andere Neigung verknüpft: dem sinnlich Tatsächlichen einen ganz vorzüglichen ausschließlichen Wert beizulegen und zu glauben, daß alles, was über das sinnlich Tatsächliche hinausgeht, den Menschen in irgendwelche unerlaubte Erkenntnisgebiete, in irgendwelche verschwommene phantastische Sphären hineinführen, kurz, zu Erkenntnisabgründen geleiten müsse.

Daß dieses so ist, kann man insbesondere ersehen, wenn man den Blick wirft auf das Bestreben, den Menschen selbst naturwissenschaftlich zu erobern. Dieses Bestreben ging darauf hinaus, dieselben Kräfte, dieselben Gesetzmäßigkeiten, die sich für die vom Menschen abgesonderte Natur finden, auch auf den Menschen anzuwenden, den Menschen gewissermaßen zu verstehen als ein bloßes Naturwesen, aber als ein solches Naturwesen, wie es vor dem naturforscherischen Blicke der neueren Zeit entstanden ist. Und dieser Eroberungszug der Naturwissenschaft hat sich nicht nur auf das äußerlich Natürliche des Menschen, sondern er hat sich auch darauf erstreckt, das Seelische des Menschen in irgendeiner Weise naturwissenschaftlich zu betrachten, ja

es möglichst nahe heranzubringen an die reine Naturgesetzmäßigkeit. Und man kann, ich möchte sagen, dem modernen Seelenforscher sogar Befriedigung, Genugtuung anmerken, wenn er in der Lage ist, irgend etwas, wovon er glaubt, daß es sich als ein unumstößliches Naturgesetz erwiesen hat, auch anwenden zu können auf das menschliche Seelenleben. Wenn ich extreme Fälle nach dieser Richtung hin vorführe, so möchte ich damit die Sache möglichst eklatant charakterisieren.

Wer noch auf dem Standpunkt steht, daß das menschliche Seelische ein Wesen in sich ist, der wird selbstverständlich zu der Vorstellung kommen, daß dieses in sich geschlossene menschliche seelische Wesen sich durch Willensimpulse – über Freiheit oder Unfreiheit werden wir übermorgen sprechen – kraftmäßig durch den Organismus äußern kann. Die Vorstellung, daß das Seelenwesen gewissermaßen der Kraftursprung für die Bewegung, für die Handlung des Organismus ist, beherrscht sogar manche Menschen der Gegenwart.

Diejenigen aber, die da glauben, rein naturwissenschaftlich denken zu sollen, sagen sich: Die Naturwissenschaft hat im 19. Jahrhundert als eines ihrer bedeutsamsten Gesetze erobert das von der Konstanz, von der Erhaltung der Energie, von der Umwandlung der Kräfte in solcher Art, daß nicht irgendwie Neues entstehen kann im Kräftesystem, daß nicht irgend etwas eingreifen kann in dieses Kräftesystem, das nicht schon innerhalb dieses Kräftesystems drinnen lebt. Wenn nun, so sagt man sich, die Seele imstande wäre, von sich selbst aus den Organismus in Bewegung zu setzen, so müßte sie eine Kraft entwickeln. Diese müßte aber hinzukommen zu den Kräften, die der Organismus durch Nahrungsaufnahme und durch seine sonstigen Verhältnisse zur Umwelt hat. Die Seele müßte gewissermaßen

ein Kraftursprung sein; gewissermaßen aus dem Nichts heraus müßte Kraft kommen, während das Gesetz von der Erhaltung der Kraft nur gestattet, daß sich im menschlichen Organismus die Kräfte, die er durch die Nahrung und dergleichen hereinbekommt, in Energie umsetzen, so daß eine Bewegung oder eine Wärmeentwicklung, die von ihm ausgeht, nichts anderes sein kann, als die Umwandlung der Nahrungsenergie und sonstiger Energie, die er von außen aufnimmt. So kommt mit diesem Gesetze von der Erhaltung der Kraft, das eine so bedeutsame Rolle in der naturwissenschaftlichen Entwicklung des 19. Jahrhunderts spielt, in Konflikt, wer der Vorstellung gegenübersteht, in der Seele sei eine Ursprungsstätte von irgendwelchen Kräften.

Daher war man wirklich sehr froh, experimentell widerlegen zu können, daß in der Seele ein solches «Kraftreservoir» da sei, das in den Umwandlungsprozeß der Kräfte eingreifen könne. Und die Experimente, welche nach dieser Richtung hin mit Tieren zunächst der bedeutsame Biologe *Rubner* und die Fortsetzung dieser Experimente mit Menschen, die *Atwater* gemacht hat, werden auch von Psychologen heute, ich möchte sagen, mit einer gewissen Befriedigung verzeichnet. Rubner hat an Tieren gezeigt, daß das, was sie an Wärmeenergien, an Bewegungsenergien aufbringen, wirklich für die Messung sich als nichts anderes erweist als die Umwandlung der Nahrungsenergien, die sie aufgenommen haben, daß also nichts aus einem Seelischen heraus kommt; und Atwater hat diese Experimente auf den Menschen ausgedehnt und er hat sich dazu ganz besondere Exemplare von Menschen ausgewählt, von denen man glaubte – selbstverständlich –, daß sie die Sache noch besser machen könnten: akademisch gebildete Personen, mit denen man experimentiert hat unter allen möglichen Verhält-

nissen, ob sie nun geistige Arbeit, körperliche Arbeit verrichteten, in Ruhe waren, oder Energien von innen heraus entwickelten. Er hat bis zu einem Prozentsatze, der bei Versuchen immer eine Rolle spielt, der aber ganz geringfügig ist, den Nachweis führen können, daß auch im menschlichen Organismus das, was von innen herausdringt, nicht aus einem Kraftreservoir der Seele kommt, sondern daß es umgewandelte Energien sind, die der menschliche Organismus erst aufnehmen mußte. Auch Psychologen wie *Ebbinghaus* konstatieren mit einer gewissen Befriedigung, daß gar nicht davon die Rede sei, daß irgendeine Seelenlehre in Konflikt kommen dürfe mit dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft.

Zu solch einem Beispiel könnten Hunderte und Hunderte von den verschiedenen Gesichtspunkten aus hinzugefügt werden; man würde an ihnen sehen, wie bedeutsam, wie charakteristisch der Eroberungszug der naturwissenschaftlichen Vorstellungsart in das Gebiet auch des geistigen Lebens herein ist. So ist es begreiflich, da ja dieser naturwissenschaftliche Eroberungszug, oder wir können bis zu einem gewissen Grade durchaus sagen Siegeszug, noch verhältnismäßig jung ist, daß er sich in seinem Laufe nicht durch etwas anderes wie diese Geisteswissenschaft aufhalten lassen will, daß er auf seinem Wege noch mancherlei Neigungen – wie man sagt «Vorurteile», könnte man auch sagen «Vorneigungen» – gegen sie hat, gegen die es außerordentlich schwierig ist, anzukämpfen. Wenn nicht Naturwissenschaft selber gerade aus sich heraus die Notwendigkeit ergäbe – wie aus dem Kinde der erwachsene Mensch werden muß mit Notwendigkeit –, daß aus der Naturwissenschaft heraus selbst die Geisteswissenschaft sich entwickelt, so würde es wahrscheinlich noch sehr, sehr lange dauern, bis die Geisteswissenschaft auch nur irgendwie

Gehör finden könnte bei der Naturwissenschaft, wenn sie da oder dort auftritt.

Nun muß ich allerdings ausgehen von einigen kritischen Bemerkungen. Selbstverständlich muß man bei solchen Dingen immer einzelnes herausheben, denn ich möchte nicht in abstrakten Prinzipien sprechen. Ich möchte überhaupt heute nicht allgemeine Charakteristiken vorbringen, sondern lieber von Einzelheiten ausgehen und an Einzelheiten erhärten, was ich vorbringen möchte.

Wenn wir Überblick halten über das, was die Naturwissenschaften als Charakter, als Denkungsweise, als Vorstellungsart in der neueren Zeit angenommen haben, dann müssen wir sagen: Diese Naturwissenschaften stehen vor allen Dingen unter dem Eindrücke, von der Natur irgendwelche Erfahrungen erhalten zu müssen, welche wie aus irgendeinem, dem Menschen gegenüber jenseits befindlichen Gebiete kommen. – Ich will nicht auf philosophische Erörterungen eingehen; aber eine Grenzfrage muß doch berührt werden, nicht weil ich glaubte, daß es für den Naturforscher der Gegenwart von ganz besonderer Bedeutung ist, sich mit dieser Grenzfrage zu befassen, oder weil etwa viele Naturforscher selber auf diese Grenzfrage zu sprechen kommen, sondern deswegen, weil sich doch gewissermaßen unbewußt ihr Erkenntnisstreben nach diesem Ziele hin bewegt und nur beurteilt werden kann, wenn man es in der Bewegung nach dieser Richtung, nach diesem Ziele ins Auge faßt.

Ich möchte anknüpfen an eine Vorstellung, die ja gewiß philosophischen Ursprungs ist, die aber in vielen Menschenköpfen spukt: die Vorstellung des «Dings an sich». Gewiß, die Philosophenfrage – noch einmal sei es betont – nach dem «Ding an sich» im Kantschen oder einem anderen Sinne, sie wird den eigentlichen Naturforscher recht wenig interessieren. Aber die ganze Richtung, das ganze Bestreben

des naturforscherischen Denkens geht dahin, sich zu nähern diesem «Ding an sich»: Ob man nun mehr auf dem Boden der älteren Atomtheorie steht oder auf dem Boden der modernen Ionentheorie, der Elektronentheorie, ob man auf diesem oder jenem biologischen Standpunkte steht, man wird zwar von vornherein, selbstverständlich, zugeben, man wolle nur die «Gesetze der Erscheinungen» kennenlernen, und das «Ding an sich» den Philosophen überlassen – aber *wie* man an die Gesetze der Erscheinungen herantritt, wie man die Erscheinungen überhaupt prüft, das beruht auf der Voraussetzung, daß hinter diesen Erscheinungen irgendein «Ding an sich» ist, und daß man, wenn man noch tiefer hineingehen könnte in das Gebiet, das meinetwillen durch Mikroskopie oder durch andere naturwissenschaftliche Methoden enthüllt wird, immer näher und näher einem solchen «Ding an sich» kommen würde.

Diese Vorstellung beherrscht wenigstens unbewußt die Richtung des naturwissenschaftlichen Denkens, denn wer zum Beispiel eine Atomwelt annimmt, oder annimmt, daß hinter dem in unserer Umwelt ausgebreiteten Teppich der Farben und der Lichtnuancen Schwingungen des Äthers sind, der stellt sich vor, daß diese Schwingungen des Äthers gewissermaßen einer Sphäre des «Dinges an sich» angehören. Und *Eduard von Hartmann*, der Philosoph des Unbewußten, der eine Naturphilosophie begründen wollte, hat es geradezu als eine Forderung ausgesprochen, daß man dasjenige, was da der Naturwissenschaftler als Atomwelt und dergleichen oder als hinter den sinnlichen Wahrnehmungen stehende Kräfte annimmt, daß man das gelten lassen müsse als etwas, was dem «Ding an sich» gleichkomme.

Für den anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaftler ist nun dieses Suchen nach einem hinter den Phänomenen liegenden «Ding an sich», also diese ganze Richtung

– ich spreche jetzt nicht von philosophischen Hypothesen, sondern von dieser naturwissenschaftlichen Richtung – vergleichbar dem Versuch, falls man in einem Spiegel diese oder jene Bilder sieht, zu untersuchen, was hinter dem Spiegel ist: wenn man, um zu sehen, wie diese Bilder aus dem Spiegel herauskommen, hinter den Spiegel gehen würde, um zu sehen, wo der Ursprung der Bilder liegt. Der Ursprung der Bilder liegt aber gar nicht hinter dem Spiegel! Sondern der Ursprung der Bilder liegt vor dem Spiegel: wo wir schon stehen! Wir sind in dem Gebiete drinnen, woher die Bilder kommen, und wir würden uns einer unglaublichen Illusion hingeben, wenn wir glaubten, wir müßten hinter den Spiegel hinten hineingreifen, um da irgend etwas zu finden, woraus diese Bilder herkommen. So grotesk, so paradox es klingt: die naturwissenschaftlichen Begriffsvorstellungen beruhen auf der Illusion, hinter den Spiegel greifen zu müssen. Das «Ding an sich» liegt für diese Illusion *hinter* dem Spiegel. Aber es liegt in Wirklichkeit nicht dort.

Woher kommt denn das? Das kommt daher, daß wir zwar, so wie wir Menschen sind, mitten drinnen stehen nicht nur in einer äußeren materiellen Welt, hinter der ein «Ding an sich» steht, sondern mitten drinnen in alledem, was dieser Welt zugrunde liegt, nur ist nicht alles Inhalt unseres Bewußtseins. Wir stehen mitten drinnen! Und wir kommen durch eine Zergliederung der äußeren Naturphänomene nicht hinter das, was der Ursprung ist, ebensowenig wie man durch eine Zergliederung des bloßen Bildes eines Menschen im Spiegel dazu kommt, das Wesen des Menschen zu erkennen, als physische Persönlichkeit dieses Spiegelbild zu erkennen. Man kommt nicht durch eine Zergliederung der Phänomene dazu, das Wesen dieser Phänomene zu erkennen, sondern allein dadurch, daß man sich, wenn ich so

sagen darf, intensiv mit seinem Bewußtsein erhebt über das, was dieses Bewußtsein im Alltag wirkt. Und dieses Erheben geschieht auf die Weise, wie ich es im ersten Vortrag hier charakterisiert habe.

Das Bewußtsein, das wir im Alltag als das gewöhnliche Wachbewußtsein haben, ist nur geeignet, aus sich die begrifflichen Werkzeuge zu bilden, um die Phänomene in Ordnung, in Systematik zu bringen, was man «Gesetzmäßigkeit» nennt. Will das Bewußtsein weiterdringen, dann muß es sich selber umwandeln; dann muß es aus sich selber heraus Kräfte entwickeln, die in ihm sonst schlummern; dann muß aus den Tiefen dieses Bewußtseins herauftauchen, was ich als imaginative, inspirierte, intuitive Erkenntnis, kurz, als schauende Erkenntnis, als schauendes Bewußtsein – aber nicht in nebulosem, sondern in streng wissenschaftlichem Sinne – zu charakterisieren versuchte.

Wie man niemals darauf kommen würde, wenn man unbewußt seiner selbst wäre, aus dem Spiegelbild heraus etwas über das Wesen, das physische Wesen des Menschen zu wissen, ohne daß man sich erkräftet und sich erfühlt als physischer Mensch – man muß sich erfühlen, man muß wissen, daß man selbst da steht –, ebensowenig kann man zum Wesen der Naturerscheinungen kommen, ohne daß man sein Seelisches, das in den Naturerscheinungen drinnensteht, so erkräftet, daß es eine andere Natur der Erkenntnis hat als die des gewöhnlichen Wachbewußtseins. In bezug auf das, was dieses schauende Bewußtsein, was die imaginative und so weiter Erkenntnis ist, möchte ich auf meine Schriften, insbesondere auf mein vorletztes Buch «Vom Menschenrätsel» verweisen. Nur prinzipiell möchte ich sagen: Es handelt sich nicht darum, ein körperlich neues Organ, sondern darum, rein im seelischen Gebiete ein wirkliches Schauvermögen zu entwickeln, Geistorgane,

welche zu dem, was die Seele im gewöhnlichen Wachbewußtsein in ihrer Umwelt sieht, ebenso Neues hinzufügen, wie bei dem operierten Blindgeborenen das eröffnete Auge die Farbenwelt hinzufügt zu der Welt, von der er früher allein wußte.

Die Aufgabe besteht also nicht darin, durch irgendwelche Stoffhypothesen, durch irgendwelche Schlußfolgerungen zu einem «Ding an sich», zu einem «*hinter* den Phänomenen» Gelegenen zu kommen, sondern darin, die Seele so zu erkräften, daß sie gewissermaßen vor dem Spiegel das Wesentliche sieht.

Nun wird man allerdings lange brauchen, bis man in weiteren Kreisen wissenschaftlich solch ein schauendes Bewußtsein ernst nimmt, obwohl mit diesem schauenden Bewußtsein weder ein Wunder noch irgend etwas irgendeinem Menschen Unzugängliches charakterisiert ist, sondern etwas, was jeder Mensch aus sich heraus finden kann, wenn auch die heutigen Denkgewohnheiten, die Empfindungs- und Erkenntnisgewohnheiten, sich hemmend erweisen gegen das Erwecken eines solchen schauenden Bewußtseins.

Nun möchte ich etwas von den Ergebnissen dieses schauenden Bewußtseins gerade mit Bezug auf das, was man Natur nennen kann, vorbringen. Da werde ich allerdings genötigt sein, manches vorzubringen, worüber man sich heute nur sehr schwer mit den in der Naturwissenschaft fest Drinnenstehenden verständigen kann. Allein bei einer solchen Gelegenheit wird es vielleicht gestattet sein, auf Persönliches hinzuweisen: Was ich vorbringe, ist durchaus nicht etwa irgendein Einfall oder eine Summe von Einfällen, nicht irgend etwas Ersonnenes, sondern es ist in jahrzehntelanger Forschung in vollem Einklange mit der naturwissenschaftlichen Entwicklung der neueren Zeit gewonnen; und manches von dem, was ich gerade heute aus-

zusprechen habe, ich hätte es vor kurzer Zeit noch nicht in dieser Weise zu formulieren vermocht.

Vor allen Dingen möchte ich an Konkretes, an Einzelnes anknüpfen. Einen großen Einfluß auf das naturwissenschaftliche Vorstellen hat ja in der neueren Zeit gewonnen, was man die Entwicklungslehre, die Deszendenztheorie nennt. Und da muß man sagen: wenn man nicht Dilettant ist auf diesem Gebiete, so weiß man, welche Frucht diese Deszendenztheorie, von allen ihren Schattenseiten abgesehen, dem modernen Denken, der ganzen modernen Weltauffassung gebracht hat. Allerdings muß man, wenn man so recht das Wesen dieser Entwicklungstheorie würdigen will, absehen von all den dilettantischen und laienhaften Weltanschauungsbestrebungen, in die leider die wissenschaftlichen Ergebnisse auf diesem Gebiete in der letzten Zeit so zahlreich eingelaufen sind. Was sich da oftmals als «monistische» oder sonstige Weltanschauungsbewegungen geltend macht, beruht zunächst nur darauf, daß die Träger wenig wissen von dem, was die Wissenschaft selbst auf dem Gebiete, von dem sie reden, in der letzten Zeit für eine Gestalt angenommen hat. Es ist oftmals grotesk, wie solche Weltanschauungsbestrebungen den wissenschaftlichen Fortschritten hintennach humpeln, die durchaus nicht mehr mit solchen Dingen einverstanden sein können.

Aber in den Sinn kommt einem, wenn man von Entwicklungslehre spricht, die Jugendzeit dieser Entwicklungslehre, all die großen idealistischen Hoffnungen, welche – ich will ihn weder unterschätzen noch überschätzen – *Ernst Haeckel* in den sechziger, siebziger Jahren an sie knüpfte, Hoffnungen, die er dann in seinen Schülern angeregt hat. Ich will heute weniger erwähnen, zu welchen Radikalismen Ernst Haeckel seinerzeit gekommen ist, obwohl er ungeheuere, auch positive wissenschaftliche Verdienste hat. Ich will aber

aufmerksam darauf machen, daß auch vorsichtige Forscher, die sich auf das Gebiet der Entwicklungslehre begeben haben – es seien nur Namen wie *Nägeli* und *Gegenbaur* genannt –, die Fruchtbarkeit der Entwicklungslehre nicht nur selbst gefühlt, sondern sie in ihrem Eingreifen in die wissenschaftliche Entwicklung der neueren Zeit auch erwiesen haben. Eine große Anzahl von Namen könnte da genannt werden. Allein etwas Eigentümliches hat sich doch ergeben, gerade wenn wir geschichtlich die verhältnismäßig kurze Entwicklung dieser Entwicklungslehre ins Auge fassen.

Mit welch großen Hoffnungen im Sinne der reinen Ausgestaltung der darwinistischen Prinzipien segelten einstmals Haeckel und seine Schüler durch die wissenschaftliche Strömung der neueren Zeit! Welche Rolle hat das Schlagwort «Selektions-Theorie», «Auslese des Passendsten» gespielt! Welche Weltanschauungshoffnungen knüpften manche Leute daran, daß man sich nunmehr sagen könne: Irgendwelche weisheitsvollen Kräfte, die in die Weltenentwicklung eingreifen sollen, seien überwunden. Was man einsehen müsse, sei: daß Kräfte, die Zufallskräften gleichkommen, den ebenfalls aus rein natürlicher Notwendigkeit hervorgehenden Entwicklungsstufen dieses oder jenes Organismus' auslesend so gegenübertreten, daß das Passende übrigbleibt neben dem Unpassenden, und das Passende dadurch gewissermaßen immer vollkommener dasteht gegenüber dem Unvollkommenen, das abgefallen ist, so daß eine Vervollkommnung ohne ein irgendwie teleologisches Zweckprinzip gedacht werden könne! Und noch heute gibt es Leute, die da glauben, so recht auf dem Boden einer modernen Weltanschauung zu stehen, wenn sie sagen: Möge alles überwunden werden, was Darwin selbst für seine Entwicklungslehre vorgebracht hat, die Errungenschaften können

nicht aus der Welt geschafft werden, daß man einmal dazu gekommen sei, von zielstrebigem Kräften, von, wie Eduard von Hartmann sagt, «Oberkräften» abzusehen, die in die rein unorganische Gesetzmäßigkeit des Naturreiches eingreifen, wenn Organisches entsteht!

In dem, was da das Denken erfaßt hat, was in den Menschen hineingefahren ist, um ihn frei zu bekommen von gewissen Vorurteilen, an denen er früher gehaftet hat, sieht man von gewissen Weltanschauungsstandpunkten aus einen ganz besonderen Wert. Allein wir haben eine merkwürdige Sache erlebt: Als der Darwinismus mit seiner Ausschaltung aller höheren Kräfte, die in die organische Entwicklung eingreifen sollen, auftrat, da erschien – ich will Eduard von Hartmann nicht verteidigen, aber das, was ich erzähle, ist eben eine Tatsache – Ende der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts, also in der Blütezeit des aufkommenden Darwinismus, die «Philosophie des Unbewußten». Eduard von Hartmann stellte sich gegen die bloße Zufallstheorie. Er behauptete, es müsse in das leblose, tote Wirken der rein unorganischen Naturgesetzmäßigkeit etwas ganz anderes eingreifen – Richtungskräfte, höhere Wesenskräfte –, wenn organische Entwicklung zustande kommen solle. Was die Auslese bewirkt, das könne nichts Neues schaffen; was neu entsteht, müsse aus inneren Triebkräften entstehen; die Auslese könne nur eben zwischen dem auslesen, was schon da ist, könne das Unpassende fortschaffen, könne aber nicht aus dem Unvollkommenen allmählich ein Vollkommenes hervorzaubern. Manches Geistvolle hat Eduard von Hartmann in seiner «Philosophie des Unbewußten» gegen den damals so hoffnungsreich aufsteigenden Darwinismus, die Entwicklungslehre, die rein mechanistisch denkt, vorgebracht. Man hat den Philosophen des Unbewußten, weil er eben Philosoph und nicht Naturwissenschaftler war, nicht

ernst genommen. Man hat gesagt: Ach, was solch ein Dilettant, der von naturwissenschaftlichen Prinzipien doch nichts versteht, sagt, das könne für die naturwissenschaftliche Entwicklung keinen besonderen Wert haben. – Mit solchen und ähnlichen Bemerkungen fertigte man ab, was Eduard von Hartmann zu sagen hatte.

Es erschienen Gegenschriften gegen diesen «laienhaften, dilettantischen Philosophen». *Eine* Gegenschrift erschien: «Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Deszendenz-Theorie» von einem Anonymus, von einem Mann, der sich nicht nannte, die diesen Eduard von Hartmann glänzend vom Standpunkte des damaligen Darwinismus abfertigte. Oskar Schmidt, der Biograph Darwins, Haeckel selbst, andere, verhielten sich sehr sympathisch zu dieser Schrift des Ungenannten und sagten: Das sei nun gut – so ungefähr kann man diese Urteile zusammenfassen –, daß jemand, bei dem man auf jeder Seite sehe, wie er drinnenstehe in der wahren naturwissenschaftlichen Denkweise, solch einen Dilettanten wie diesen Eduard von Hartmann abfertige. Dieser Anonymus – so sagte einer von den in der Wolle gefärbten Darwinisten – nenne sich uns nur, und wir betrachten ihn als einen der Unsern! – Und ein anderer, der ganz fest auf dem Boden der darwinistisch-mechanistischen Theorie stand, der sagte: Alles, was ich selbst hätte sagen können gegen den Dilettantismus Eduard von Hartmanns, das hat der gesagt. – Kurz, die Darwinisten haben viel Propaganda gemacht für diese Schrift, und sie war bald abgesetzt. Eine zweite Auflage war bald notwendig geworden. Da nannte sich jetzt der Verfasser: es war Eduard von Hartmann! Von nun an trat allgemeines Schweigen unter denjenigen ein, die die Schrift vorher gelobt hatten; und die Tatsache wurde wenig erwähnt.

Aber so sonderbar dies ist, was sich anschließt, scheint mir viel bemerkenswerter zu sein: Einer der bedeutsamsten Schüler Ernst Haeckels, einer derjenigen, die ihre Studienjahre ganz im Geiste der aufblühenden neueren Entwicklungslehren, wie sie sich an den Namen Darwin anknüpfen, durchgemacht haben, ist *Oscar Hertwig*. Und Oscar Hertwig – man bedenke nur, wie kurze Zeit es eigentlich erst ist seit der Blütezeit der darwinistischen Lehre –, Oscar Hertwig hat im vorigen Jahre, 1916, ein Buch, ein wahrhaft für naturwissenschaftliche Darstellung mustergültiges Buch erscheinen lassen: «Das Werden der Organismen; eine Widerlegung von Darwins Zufallstheorie.» Und unter den Leuten, von denen Oscar Hertwig in diesem ausgezeichneten Buche sagt, daß man auf sie hören solle, wenn für das Organismenreich andere Kräfte geltend gemacht werden, als sie im Unorganischen spielen, ist Eduard von Hartmann!

Es ist schon eine sehr merkwürdige Erscheinung, daß sich in verhältnismäßig so kurzer Zeit aus dem Lager, aus dem heraus auch die besten Fortführer der älteren Entwicklungslehre der sechziger, siebziger, achtziger Jahre gekommen sind, selbst der Widerleger eines der Grundgedanken dieser Entwicklungslehre findet. Das sollte diejenigen, die mit ein paar hingepfahlten dilettantischen Begriffen heute Weltanschauungen – sogenannte «monistische» – zimmern, doch etwas bedenklich machen.

Nun muß ich auf einige konkrete Fragen, nicht so sehr der neueren Entwicklungslehre, sondern der Entwicklungslehre überhaupt eingehen, um daran zu zeigen, wie sich ihnen gegenüber die anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft stellen muß. Diese Entwicklungslehre beruht ja darauf, daß aus den Tatsachen heraus die Schlußfolgerung gezogen wird: das Vollkommene, sogenannte Vollkommene, wie es heute vor uns steht, vielleicht besser das

differenzierter Organisierte habe sich aus dem weniger Vollkommenen, weniger differenziert Organisierten, allmählich herausentwickelt. Nicht nur Geologie und Paläontologie werden für die Beweise dieser Anschauung herbeigeholt, sondern auch die Embryologie, die Entwicklungslehre des einzelnen Individuums. Und gerade durch eine Entwicklungslehre des einzelnen Individuums, vergleichend allerdings mit der Tierembryologie, ist das neue Buch Oscar Hertwigs «Das Werden der Organismen» mustergültig. Es faßt in einer schönen Weise zusammen, was auf diesem Gebiete gesagt wird. Und von der individuellen Entwicklung muß ja doch alle Entwicklungslehre ausgehen, Haeckel wollte ja gerade mit seinem sogenannten biogenetischen Grundgesetz zum Ausdruck bringen, daß sich in der Entwicklung des Individuums die ganze Stammesentwicklung wiederholt, so daß in der Embryonalentwicklung der höheren Tiere die morphologischen Formen und physiologischen Funktionen der einfacheren früheren Tiere auf einer gewissen Stufe wiederum zu finden wären.

So sonderbar es nun aber ist: über eine sehr triviale Frage wird die individuelle Entwicklungslehre, wenn sie auf die Entwicklung der Organismen im ganzen Anwendung von ihren Gesetzen machen will, nicht hinwegkommen. Ich bitte sogar um Entschuldigung, daß ich diese triviale Sache vorbringe; sie ist unzählige Male vorgebracht worden, aber sie ist, wie wir gleich sehen werden, doch von prinzipieller Bedeutung. Es ist einfach die Frage: Wovon ist auszugehen bei der Entwicklung, vom Ei oder vom Huhn? Das Huhn entwickelt sich aus dem Ei, aber – das Ei kann nur vom Huhn kommen.

Sobald man heute, wo die Tatsachen sozusagen nach vorne und rückwärts ins Unbestimmte verlaufen, die Sache

untersucht, hat die Frage nicht viel Bedeutung. Wenn man sich aber nun Vorstellungen bilden will von der Beziehung der individuellen Entwicklung zur Weltenentwicklung, dann hat sie schon eine Bedeutung. Denn dann ist man ja genötigt, daran zu denken, daß Umstände irgendwie dagewesen sein müssen, unter denen sich der Eikeim, also dasjenige, was heute Grundlage der individuellen Entwicklung ist, für sich entwickeln konnte, ohne daß er eine Deszendenz hatte von irgendwelchen schon einigermaßen vollkommenen Wesen. Wie gesagt, ich kann die Sache nur andeuten; aber wer auf die Frage näher eingeht, wird schon finden, daß die Sache, so trivial sie ist, eine große Bedeutung hat.

Nun kommt man, gerade wenn man gewissenhaft und ehrlich dieser Frage auf den Leib rückt, der Sache nicht bei, wenn man nur mit den embryologischen Vorstellungen an sie herantritt, welche die heutige Naturwissenschaft geben kann. Man kommt irgendwie zu dem, was ich im ersten meiner Vorträge genannt habe «die Grenzorte des Erkennens»; man kommt zu einem jener «Orte», an denen sich gerade die höheren Kräfte des schauenden Bewußtseins entwickeln müssen. Man kann sogar sagen: Solchen Fragen kann man bedeutsame Anregungen verdanken zur Entwicklung von Seelenkräften, die sonst vielleicht lange in der Seele schlummernd geblieben wären. Verfolgt man nun diese Sache nicht mit der Gesinnung, daß man hinter den Spiegel greift, sondern so, daß man dasjenige, was vor dem Spiegel ist, als Ursache für das ansieht, was als Phänomen erscheint, also was durch den Spiegel erscheint, dann findet man, wenn man aufrückt zu dem schauenden Bewußtsein, daß man, auch heute, nur, wenn man sich einem herben Irrtum hingibt, sagen kann: Das Ei entsteht im Huhn durch das Huhn oder durch die bloße Befruchtung von dem Huhn. –

So sieht die Sache von außen aus, so sieht gewissermaßen das Spiegelbild aus. Aber gelangt man dazu, im schauenden Bewußtsein zu übersehen, was wirklich da ist, so kommt man zu etwas anderem, so kommt man dazu, daß sich in der Tat das Ei durchaus nicht durch die Kräfte allein, welche von dem Hühnerpaar ausgehen, im Körper des Huhnes bildet und heranreift.

Eine naturwissenschaftliche Auffassung, die nur auf das Sinnlich-Tatsächliche geht, kann natürlich gar nicht zu anderen Anschauungen kommen, als daß durch die Wechselwirkung von Hahn und Huhn und durch das, was im Leibe des Huhns vorgeht, das Ei sich bildet. Aber man muß, wenn man dann Anschauungen bilden will über eine solche Sache, zu recht mystischen Begriffen kommen – Begriffen, die im übeln Sinne mystisch sind, mit denen sehr viele operieren, sogar Hertwig wiederum – zum Beispiel zum Begriff der «Anlage».

Wenn man von «Anlage» spricht – zu irgend etwas, was sich entwickelt –, dann kann man zu allem, was sich in der Welt ergibt, dadurch eine Erklärung finden, daß man sagt: Nun, jetzt ist es da, früher war es nicht da, das erste, was da ist, war eben die «Anlage» davon! – Das ist ungefähr ebenso klug, als wenn man bei gewissen Krankheiten, die unter den gleichen Voraussetzungen bei einzelnen Menschen entstehen, bei anderen nicht, spricht von «Disposition». So kann man alles zurückschieben, nicht wahr, in diesen Dingen! Und wenn man nicht versucht, damit auf irgendeine Klarheit zu kommen, wird man nur zu einem doch nicht von wirklichem Vorstellungsinhalt ganz erfüllten, sondern unklaren Worte gelangen. «Anlage», «Disposition», das sind verkehrte mystische Begriffe, die nur dann Sinn haben, wenn man auf das Reale, auf das geistig Wahrnehmbare eingehen kann.

Nun sieht das schauende Bewußtsein noch allerlei anderes. Geradeso wie der Blinde, der operiert wird, dann Farben sieht, so sieht das schauende Bewußtsein allerlei anderes. Und dieses andere, das es in unserem Falle sieht, macht ihm klar, daß dasjenige, was auch heute noch als Ei im Huhn entsteht, in der Tat aus Kräften heraus entsteht, die nicht im Huhne liegen, sondern die aus dem Weltenall herein in das Huhn ausgeübt werden. Was Huhnleib ist und das Ei umgibt, gibt wirklich nur den Mutterboden ab. Die Kräfte, die das Ei gestalten, die kommen aus dem Kosmos, die kommen von außen herein. Und die Befruchtung ist sogar – auf solche Einzelheiten kann ich heute nicht eingehen, aber sie lassen sich ganz genau bestimmen – nur die Herbeiführung der Möglichkeit, daß an diesem bestimmten Orte gewisse aus dem Kosmos hereinwirkende Kräfte einen Anhaltspunkt gewinnen.

Das, was als Ei im Huhnkörper sich entwickelt, ist aus dem Kosmos heraus entwickelt, ist ein Abbild des Kosmos. Wenn jemand das unvorstellbar findet und kein Analogon finden kann auf anderen Gebieten, so soll er sich doch einmal vorstellen, was es bedeuten würde, wenn er die Richtung der Magnetnadel bloß aus inneren Kräften der Magnetnadel herleiten wollte. Das tut er nicht; er leitet sie aus einer terrestrischen Wirkung ab, also aus Kräften, die mit der ganzen Erde zu tun haben. In die Magnetnadel herein wirken Kräfte aus der Umgebung. Hier auf unorganischem Gebiete kann man mit der bloßen äußeren sinnlichen Wahrnehmung auf solche Sachen kommen. Daß in das Ei herein Kräfte wirken, die nicht bloß bei den Voreltern gesucht werden müssen, sondern draußen im ganzen Kosmos, das wird eine Errungenschaft sein der geisteswissenschaftlich befruchteten Naturwissenschaft. Und mancherlei auch für die Praxis bedeutsame Resultate werden zutage treten,

wenn man einmal darauf Rücksicht nehmen wird, daß im Grunde genommen das, was die äußere Naturwissenschaft vorliegend hat, wenn es noch so sinnlich-tatsächlich ist, nur ein Abstraktum ist, nur etwas ist, worauf man baut, weil man die stärkeren Kräfte nicht kennt.

Das schauende Bewußtsein sieht bei jedem Befruchtungs- und embryologischen Entwicklungsvorgang außerindividuelle Kräfte aus dem Kosmos hereinwirken, die im einzelnen beschrieben werden könnten. In meiner kleinen Schrift «Das menschliche Leben vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft» weise ich auf diese ganze Forschungsweise auf anderem Gebiete hin, heute möchte ich gerade auf dieses Gebiet hinweisen.

Wenn nun der, wie man heute sagt, empirische Naturforscher, den ich wahrhaft nicht geringschätze, sondern aufs höchste bewundere, denn, was die Naturwissenschaft in ihrer Empirie zutage gefördert hat, das gibt weit reichere Ausbeute an menschlichen Erkenntnissen, ich möchte sagen hundert- und tausendmal mehr Ausbeute an menschlichen Erkenntnissen als die rudimentären Begriffe, die die Naturwissenschaft selbst heute anzuwenden, zu bieten vermag; wenn also der Embryologe seine Tatsachen zutage fördert, insbesondere wenn er sich der schon so bewunderungswürdig ausgebildeten Mikroskopie bedient, und wenn dann der Geisteswissenschaftler diese Arbeit mitmacht, dann sagt sich der Geisteswissenschaftler: Gewiß, was da der Embryologe tatsächlich konstatiert, das alles ist äußerlich, sinnlich-tatsächlich; aber indem er beschreibt, wie sich der männliche Keim mit dem weiblichen Keim vereinigt und so weiter, wie sich dann dieses oder jenes durch die Umlagerung der Zellkernteile bildet und so weiter – die Beschreibungen sind ja außerordentlich interessant und bedeutungsvoll –, dann sieht derjenige, der auf dem Standpunkte der anthroposo-

phisch orientierten Geisteswissenschaft steht, in alldem die Spuren einer umfassenden geistigen Wirksamkeit, die sich in diesem Sinnlich-Anschaubaren nur zum Ausdruck bringt. Und wollte man in dem, was da unter dem Mikroskop durch alle möglichen Färbungsmethoden erscheint, etwas absolut für sich Dastehendes sehen, das man nur zu beschreiben brauchte, um den Keimesvorgang und den Entwicklungsvorgang zu haben, so gliche man dem, der eine Straße verfolgt, auf der ein Mensch seine Spuren hinterlassen hat, und der da glauben würde, diese Spuren seien durch innere Kräfte der Erde aufgetrieben worden, nicht ein Mensch hätte sie eingegraben. So wie diese Spuren ganz falsch erklärt würden, wenn ich sagte: Da unten sind allerlei Kräfte, die diese Spuren auftreiben – sondern wie ich annehmen muß, daß da ein Mensch darübergangen ist und den Boden getreten hat, so muß ich, wenn ich auf das wirklich Tatsächliche kommen will, auf das Geistige hinschauen, welches seine letzten Spuren aufdrückt, indem, verzeihen Sie den Ausdruck, wie durch Abscheidungsprozesse das zustande kommt, was dann unter dem Mikroskop und durch die Färbungsmethoden erscheint.

Aber man kommt nun, wenn das schauende Bewußtsein sich der Sache bemächtigt, noch zu etwas anderem. Man kommt dazu, diesen Vorgang, der da durch die reine Empirie, durch die reine äußere tatsächlich-sinnliche Erfahrung auftritt, mit etwas zu vergleichen, das man allein durch die Forschung des schauenden Bewußtseins kennenlernen kann.

Im ersten Vortrag habe ich skizziert, was im Menschen vorgeht, wenn er seine Sinneswahrnehmungen durch das Denken weiter bearbeitet, wenn er sich Vorstellungen bildet. Was sich dabei in der Seele abspielt als ein realer Prozeß, wird von einem materialistischen Denken gar nicht als ein solcher angesehen, sondern nur in den Nervenvor-

gängen gesucht. Wenn man aber diesen innerlich realen Prozeß, den die Seele für sich erlebt, durch die erwachte imaginative Erkenntnis wirklich verfolgt, wenn einem nicht bloß jene Abstraktheiten in der Seele sitzen, die die moderne Psychologie oder auch die Logik herbeischaffen – wie sich Vorstellungen «verbinden», «reproduzieren» und so weiter –, sondern wenn man vermag, durch eine ausgebildete Seelenwissenschaft in dem Sinne, wie ich sie im ersten Vortrag hier skizziert habe, dieses Innere des Vorstellens und eines Teiles des Fühlens ins Auge, ins innere Seelenaug zu fassen, dann hat man in dem, was man so ins Seelenaug faßt, etwas, was zusammengehört mit dem, was der Embryologe in der Keimesentwicklung, überhaupt im Fortgange der Zellenentwicklung, findet. Man sieht gewissermaßen, wie wenn man Vorbild und Abbild miteinander ganz tatsächlich vergleicht: auf der einen Seite den Vorstellungs- und Fühlvorgang in der Seele, und auf der anderen Seite den Vorgang der Befruchtung, den Vorgang der Kernteilung und so weiter, den der Zellteilung selber; und man sieht, wie diese beiden Vorgänge etwas miteinander zu tun haben – ich will mich möglichst vorsichtig ausdrücken: etwas miteinander zu tun haben, wie der eine gleichsam ins Materielle umgesetzt dasjenige darstellt, was der andere auf seelisch-geistigem Gebiete ist.

Und indem man den geistig-seelischen Vorgang wirklich ins Auge faßt, tritt noch etwas anderes auf. Man sieht ein: so wie dieser seelisch-geistige Vorgang heute im Menschen sich abspielt, so kann er sich nur abspielen, weil die ganze Naturumgebung mit dem Menschen darinnen als physische Leiblichkeit eine Grundlage dafür abgibt. Bei dem, der wirklich zur geistigen Anschauung kommt, erweitern sich die Fähigkeiten, die ihm möglich machen, das Wesen eines Seelisch-Geistigen wirklich zu schauen. Und so erkennt

man: unter heutigen Verhältnissen ist zwar das, was sich als Vorstellungs- und Fühlvorgang entwickelt, nur so möglich, wie es eben heute geschieht – nur unter der Voraussetzung, daß das Ganze in Anwesenheit eines Menschenleibes sich abspielt; aber durch seine innere Wesenheit zeigt sich der Vorgang als ein solcher, der sich in der Zeit zurück-schiebt. Die Zeit wird etwas Reales. Er schiebt sich in der Zeit zurück. Und man lernt tatsächlich erkennen, daß dasjenige, was sich heute in einem abspielt, indem man denkt und einen Teil des Fühlens vollbringt, tatsächlich etwas ist, was in weit, weit zurückliegender Vorzeit, als nicht eine solche irdische Umgebung da war, sich für sich selbst entwickeln konnte ohne den Menschenleib.

Und indem man auf diese Weise – ich kann nur, da die Zeit drängt, gewissermaßen die Anfangspunkte eines weit-ausgedehnten Erkenntnisweges hier skizzieren – dazu kommt, Geistig-Seelisches in wirklichen Bezug zu bringen zu dem, was sich sinnlich-tatsächlich vor Augen abspielt, bekommt man in einer ganz anderen Weise nun die Beziehung heraus, die überhaupt herrscht zwischen dem, was äußerlich-sinnlich-physische Natur ist, und dem, was seelisch-geistig durch die Welt wallt und wellt. Und wenn man das, was ich nur, ich möchte sagen, in den elementarischen Anfangsgründen darlegen konnte, nun ausbaut, kommt man – wenn man wirklich geisteswissenschaftlich weiterschreitet – nicht auf jenem äußerlich-wissenschaftlichen Wege, wie Geologie oder Paläontologie oder die Kant-Laplacesche Theorie, sondern auf dem Wege innerer geistig-seelischer Erfahrung, zu weit zurückliegenden Weltzuständen, in denen zwar nicht möglich war, äußere physische Dinge, wie heute eine Embryonalentwicklung, mit einer physischen Zelle zu vollziehen, in denen aber dasjenige, was dazumal real sein konnte, noch in geistig-seeli-

scher Form möglich war. Man sieht zurück auf Geistig-Seelisches, das Vorgängerschaft ist von dem, was heute physisch-sinnlich geschieht.

Das Geistig-Seelische hat sich gewissermaßen heute in das Kosmische hinaus zurückgezogen; es wirkt auf dem Umwege durch die Leiblichkeit und bewirkt, sagen wir, beim Huhn, um zu unserem Beispiel wieder zurückzukehren, heute auch das Ei in einer Substanzdichtigkeit, die es in grauer Vorzeit nicht zu haben brauchte. Aber aus diesen Kräften, die man kennenlernt – über die man nicht Spekulationen, nicht Hypothesen macht, sondern die man kennenlernt, wenn man von innen aus das Vorstellen und Denken in seiner inneren Gesetzmäßigkeit beobachtet –, war in jener grauen Vorzeit das Geistig-Seelische, ohne daß die Umgebung des Huhnleibes da sein mußte, fähig, nun nicht eine mystische «Anlage», sondern ein Erstes zu bilden, das dann, als die Verhältnisse in der Umwelt sich änderten, notwendig hatte, geschützt zu sein durch den «Umleib» des Huhnes, wie er heute ist.

So rechnet der Geisteswissenschaftler auf der einen Seite vollständig mit der Naturwissenschaft, muß aber auf der anderen Seite über das Naturwissenschaftliche, über das heute als naturwissenschaftlich Geltende hinausgehen, aber nicht durch Spekulationen, sondern dadurch, daß wirklich schauende Erkenntniskräfte entwickelt werden, welche eben die tatsächlichen geistigen Erfahrungen an die Stelle von Theorien und Hypothesen stellen sollen, die bloß erspekuliert sind, bloß hinzugedacht werden zu der Erfahrung. Und ist man auf diese Weise vorgerückt, und wirklich so vorgerückt, daß man in keinem Punkte sündigt gegen die gesicherten Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft, dann rektifiziert sich für den Menschen insbesondere dasjenige, was die gegenwärtige Entwicklungslehre darbietet.

Ich werde auf Schritt und Tritt heute Paradoxes zu sagen haben, aber ich will anregen. Ich setze mich der Gefahr aus, unter Umständen bespöttelt zu werden; aber ich will anregen. Ich will nur sagen, diese Geisteswissenschaft, diese Anthroposophie ist da; und sie hat, obwohl sie heute noch nicht anerkannt ist, von sich aus gewisse Forschungsergebnisse zu geben, von denen sie glaubt, aus ebenso wissenschaftlicher Berechtigung heraus reden zu können, wie die auf das Sinnliche gestützte, mit Mikroskop und Teleskop ausgerüstete Wissenschaft von ihren Ergebnissen redet. Nicht aus Überhebung, sondern aus der Sache heraus muß allerdings gesagt werden, daß es diese geisteswissenschaftliche Richtung, die hier in diesen Vorträgen vertreten werden soll, in vieler Beziehung nicht so einfach hat wie die Naturwissenschaft. Daher kann man schon verstehen, daß mancher sagt: Ja, was der sagt, ist ja wirklich recht schwer verständlich! – Gewiß, was auf das rein Tatsächliche, auf das man mit der Nase gestoßen wird, allein Rücksicht nimmt, das ist leichter verständlich; und die Natur der Sache selbst fordert es, daß Schwierigkeiten des Verständnisses in solchen Dingen liegen, wie sie hier ja nur andeutungsweise vorgebracht werden. Aber auch sachlich hat es die Anthroposophie nicht so leicht, und das zeigt sich gerade, wenn zum Beispiel in ihrem Sinne – also nicht nur theoretisch – der Mensch als Naturwesen angeschaut wird.

Ich unterschätze, wie gesagt, nicht die Entwicklungslehre. Ich glaube sogar, daß diese Entwicklungslehre zu den allerbedeutsamsten Errungenschaften der menschlichen Geistesentwicklung gehört. Und ich habe gerade deshalb von unverständiger Seite her Angriffe über Angriffe erfahren müssen, weil ich in meinem Buche «Die Rätsel der Philosophie» und in anderen meiner Schriften energisch für das Berechtigtsein der Entwicklungslehre eingetreten bin. Man

sehe nur im zweiten Band meiner «Rätsel der Philosophie» nach, ob ich von irgendeinem Gesichtspunkte aus spreche, der dieser Entwicklungslehre nicht voll gerecht wird! Aber so einfach, wie sich es die reine – wie man heute sagt – empirische Naturwissenschaft macht, so einfach hat es die geisteswissenschaftliche Anthroposophie nicht. Denn wenn wir den Menschen ins Auge fassen, so müssen wir sagen: Die Vorstellung, als ob nun der Mensch, so wie er dasteht in seiner leiblichen Ausprägung, einfach hervorgegangen wäre aus Tierformen, diese wiederum aus niedrigeren Tierformen und so weiter – diese Vorstellung ist eine ganz und gar dilettantische gegenüber der geisteswissenschaftlichen Anthroposophie.

Will man in geisteswissenschaftlichem Sinne, wie das hier gemeint ist, die Entwicklung des Menschen als Naturwesen ins Auge fassen, dann muß man – es erscheint gewiß recht paradox, aber so ist es – diesen Menschen zunächst gliedern. Indem man – wer meine Schriften verfolgt, wird sehen, wie ich mir auf diesem Gebiete besonders Mühe gegeben habe –, indem man dasjenige, was in *Goethes* Metamorphosenlehre auftritt, wissenschaftlich ausgestaltet, vervollkommnet, muß man den Menschen gliedern. Man kann ihn nicht einfach als ganzen Menschen nehmen, sondern man muß eine gewisse Voraussetzung, aber eine erhärtete Voraussetzung machen. Das ist diese: Daß man das Haupt für sich nimmt, daß man sich klar wird darüber: so wie der Mensch heute vor uns steht, kann er wissenschaftlich nur durchschaut werden, wenn man das Haupt für sich nimmt und das andere gewissermaßen – nehmen Sie es zunächst als eine Hilfsvorstellung – als Anhangsorganismus. Also: das Haupt für sich; es muß gesucht werden das, was man Deszendenz, Abstammung nennen kann, für dieses Haupt für sich. Dieses Haupt des Menschen, der Kopf – es

ist nicht genau gesprochen, sondern nur annähernd, weil der Kopf sich nach dem Rumpfe fortsetzt. Das ändert die Sache; aber man kann in diesen Dingen ja nur annähernd sprechen – dieses Haupt des Menschen, das ist in der Tat ein morphologisch Umgewandeltes aus weit, weit zurückliegenden anderen Formen. So daß man sagen kann: insofern der Mensch ein Kopfwesen ist, führt er auf eine weite Deszendenz zurück. Und – bezüglich der Einzelheiten verweise ich auf meine «Geheimwissenschaft im Umriss» und auf andere meiner Schriften, es zeigt sich sogar, daß das Wesen, welches in seiner Umwandlung die heutige Kopfform des Menschen möglich gemacht hat, in viel weiter zurückliegender Vorzeit gesucht werden muß als die heutigen sämtlichen Tiere oder Pflanzen, so daß wir also, indem wir den Menschen als Kopfwesen betrachten, zurückgehen müssen in weiter zurückliegende Vorzeit.

Was sich gewissermaßen als Anhangsorganismus heute am Menschen findet, das ist zum Kopf dazu gekommen – annähernd gesprochen, denn Anhangsorgane waren schon in alter Zeit da –, das hat sich unter der Voraussetzung des Hauptes gebildet. Und als das Wesen, welches in seinem Fortgang zum menschlichen Kopfwesen geworden ist und die Möglichkeit hatte, die dem heutigen Tierleib nahe stehende andere menschliche Organisation zu bilden, als dieses Wesen zu dieser Organisation kam, war das die Zeit, in welcher die allgemeine Entwicklung so weit vorgeschritten war, daß nun auch die Tierwesen entstehen konnten.

Dadurch kommen wir zu einer merkwürdigen Abstammungslehre, merkwürdig aber nur gegenüber den Vorstellungen der heutigen Zeit. Wir müssen sagen: Insofern der Mensch ein Kopfwesen ist, stammt er von Vorfahren ab, die sich allmählich umgewandelt haben, die gewiß in Urzeiten anders geformt waren, als der Mensch heute geformt

ist, die aber ihre Nachkommenschaft eigentlich nur im menschlichen Haupte haben. Und in der Zeit, in der sich aus den allgemeinen Entwicklungsbedingungen heraus solche Wesen bilden konnten, wie wir sie heute im Tierreiche haben, hat der Mensch zu seinem Menschtum eben auch dasjenige, was in seinem Tiertum ist, hinzugefügt.

Sie sehen hier wiederum den Ansatz – ich kann auch da nur den elementarischen Ansatz geben – zu einer Entwicklungslehre, welche ersprießt, wenn man nicht glaubt, das menschliche Haupt sei bloß gleichsam herausgewachsen aus dem übrigen Organismus, sondern: dieses menschliche Haupt ist eigentlich die Uranlage des Menschen, und der übrige Organismus ist angegliedert an dieses Haupt. Und indem sich in einer Spätzeit der Entwicklung solch ein Organismus angegliedert hat, ist der Mensch in eine Entwicklungsströmung hineingekommen, die sich in der Tat zusammenstellen läßt mit der Entwicklungsströmung, mit der Deszendenz der tierischen Wesen.

Zur wahren Erkenntnis auf diesem Gebiete führt dasjenige, was die Entwicklungslehre zutage gefördert hat. Wenn man dies kennt, wenn man es wirklich gründlich kennt, wenn man die Paläontologie, die Embryologie, all die Erfahrungen auf dem Gebiete der Muskelkunde, die Untersuchungen, die über die menschliche Schädelbeschaffenheit Aufklärung geben können, wenn man all diese Forschungen sorgfältig zu Rate zieht – viel sorgfältiger, als das die heutige äußere Naturwissenschaft kennt –, dann kommt man dazu, sich zu sagen: Gerade dasjenige, was nicht durch die Theorie – also durch die von der Naturforschung heute selbst, wie von Oscar Hertwig, widerlegte Theorie –, sondern was durch die Erfahrung vorliegt, was daliegt, was man nur aufnehmen darf und durchleuchten mit dem Lichte, das an der Geisteswissenschaft gewonnen werden kann, all

das gibt ungeheuer weite Ausblicke, so daß die moderne Entwicklungslehre durchaus nicht unnötig war, durchaus nicht bloß eine Verirrung etwa war, sondern im Gegenteil zu dem Fruchtbarsten gehört, und in der Folgezeit erst zu dem Fruchtbarsten gehören wird, weil sie unerhört weit in die Geheimnisse des Weltenalls hineinleuchten wird.

Wenn ich irgend etwas gefühlsmäßig hinzufügen sollte zu dem, was ich als ein Hinausgehen der Geisteswissenschaft über die bloße, rein tatsächliche Naturwissenschaft sage, wäre es dieses: Ja, es ist wirklich diese Evolutionslehre der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Keim zu großen, bedeutsamen Einsichten, der Keim zu etwas, was noch gar nicht da ist im allgemeinen Menschheitsbewußtsein, was gerade die besten Anregungen gibt für eine wirklich anthroposophisch orientierte Weltanschauung. Diese Weltanschauung zeigt eben, daß diejenigen geistigen Betätigungen, von denen man glaubt, daß sie schon abschließend sind und sich nur anzuschließen brauchen an das, was sinnlich-tatsächlich gegeben ist, um es zu erklären, daß diese geistigen Betätigungen, die da walten auch in einem so ausgezeichneten Buche wie dem von Oscar Hertwig oder in anderen, gar nicht dazu führen, Fragen wirklich zu beantworten, sondern nur, Fragen in der richtigen Weise zu stellen. Beantwortet werden müssen sie dann, wenn sie richtig gestellt sind. Und die Außenwelt antwortet uns immer wiederum, wenn wir Fragen richtig zu stellen wissen. Wenn sie richtig gestellt werden, dann antwortet sie durch dasjenige, was als geistiges Schauen errungen werden kann.

Allerdings, wenn ich in dieser Weise von einer modifizierten Abstammungslehre spreche, daß man also gewissermaßen den Menschen umgekehrt vorstellen muß: seinen Ursprung suchen muß in dem, was dem Haupte zu-

grunde liegt und vom Haupte auszugehen hat, um den Menschen zu verstehen, während man gewöhnlich in der umgekehrten Weise dieses versucht, indem ich dieses sage, muß zu gleicher Zeit auf einer wahren, echten Vorstellung von dem gegenwärtigen Menschen gefußt werden. Und da komme ich auf ein weiteres Einzelergebnis anthroposophischer Forschung für die Naturgrundlage des Menschen.

Wenn heute von dem Verhältnis der Seele zu dem menschlichen Leibe gesprochen wird, so wird eigentlich nur in Betracht gezogen als leibliches, wie man sagt «Werkzeug», aber «Werkzeug» ist es nicht – über diese Dinge werden wir noch übermorgen sprechen –, es wird zur Seele nur hinzugesucht im Leibe als Gegenstück das Nervensystem. Und wenn Sie heute psychologische Bücher ansehen, in deren ersten Kapiteln immer eine Art physiologische Vorstufe zur Psychologie behandelt wird, so werden Sie finden, daß da eigentlich nur vom Nervensystem die Rede ist als dem «Organ der Seele».

Diejenigen verehrten Zuhörer, die mich öfter hören, wissen, wie selten ich von Persönlichem rede. Aber dies ist hier vielleicht doch notwendig, weil ich dieses Thema nur skizzenhaft charakterisieren kann: Was ich nun auf diesem Gebiete zu sagen habe, ist der Abschluß einer wirklich mehr als dreißigjährigen Forschung, die auch alles dasjenige zu Rate zieht, was auf physiologischen und verwandten Gebieten in Betracht kommt; wer die Ergebnisse der heutigen Physiologen und Biologen auf diesem Gebiete wirklich kennt, der wird, wenn nur einmal die Orientierung gegeben ist, finden, daß auf Schritt und Tritt das bewiesen wird, was ich Ihnen zu sagen habe. Indem man das Nervensystem einfach parallelisiert mit dem Seelenleben, verfährt man außerordentlich einseitig. Und niemand zeigt klarer, wie einseitig da verfahren wird, als ein Forscher, den ich ganz

besonders schätze als einen der ausgezeichnetsten Psychologen, *Theodor Ziehen*. Weil er vom Vorurteile ausgeht, vorzugsweise vom Nervensystem zu reden, wenn er von manchen Beziehungen des Seelischen zum Leiblichen, zu den Naturgrundlagen des Menschen spricht, kommt er dazu, das Gefühlsleben, das, wirklich betrachtet, ebenso real ist wie das Denk- oder Vorstellungsleben, nur, ich möchte sagen, wie ein Anhängsel zum Vorstellungsleben zu behandeln. Theodor Ziehen kommt nicht dazu, wirklich das Gefühlsleben zu behandeln in seiner Psychologie. Anderen geht es ebenso. Sie sprechen dann von der «Gefühlsbetonung der Vorstellungen»; die Vorstellungen, die ihr leibliches Gegenbild im Nervensystem haben, seien «gefühlbetont»; man habe nicht an ein besonders leibliches Gegenstück des Gefühlslebens zu denken.

Und gar erst – lesen Sie nach in der Psychologie von Theodor Ziehen oder in anderen Büchern, ich könnte eine ganze Reihe anführen, wirklich ausgezeichnete Schriften auf diesem Gebiete –, wenn diese Persönlichkeiten auf den Willen zu sprechen kommen, werden Sie sehen, daß da alle Möglichkeit entfällt, von dem Willen wirklich zu sprechen, der ein ganz reales Gebiet im seelischen Erleben ist. Der Wille entfällt einfach Theodor Ziehen, indem er seine physiologisch-psychologischen Dinge schreibt; er wird einfach hinwegdisputiert; er ist gar nicht da für ihn; er ist gewissermaßen nur da als ein Spiel der Vorstellungen. So wird durch den Einfluß einer Einseitigkeit etwas, was ganz offenbar in der Erfahrung da ist, vergewaltigt, wie durch solche Forschungen auch andere Dinge wesentlich vergewaltigt werden.

Wenn man aber wirklich alles zu Rate zieht, was die Physiologie, diese mustergültige Wissenschaft, gerade bis heute schon geleistet hat – wenn auch noch vieles fraglich

ist und fragwürdig ist –, wenn man alles zu Rate zieht, was nur nicht in der richtigen Weise beleuchtet ist, dann kommt man dazu – ich kann das Ergebnis nur skizzieren –, daß der ganze menschliche Organismus ein Gegenstück zu der ganzen menschlichen Seele ist. In meinem letzten Buche «Von Seelenrätseln», das in den nächsten Wochen erscheinen wird, vielleicht sogar schon ausgegeben ist, habe ich in den Schlußkapiteln Grenzfragen der gewöhnlichen Wissenschaft und der Anthroposophie behandelt, und unter diesen Grenzfragen, auch allerdings nur ergebnismäßig, was über die eben berührte Frage zu sagen ist.

Dagegen ist gar nichts zu sagen, daß das Vorstellungsleben sein leibliches Gegenstück zunächst in dem Nervensystem hat, obwohl der Zusammenhang ganz anders vorzustellen ist, als das die heutige Wissenschaft tut; davon werde ich dann übermorgen sprechen. Wenn man ein leibliches Gegenstück für das Vorstellungsleben sucht, so hat man das Nervensystem dazu zu suchen.

Nicht so für das Gefühlsleben! Fast, möchte ich sagen, schrecke ich davor zurück, etwas so Weittragendes in so kurzen Worten zu sagen, etwas, was sich mir selber ergeben hat nicht in jahrelanger, sondern jahrzehntelanger Forschung. Wenn man vom Gefühlsleben spricht, so kann man nicht in demselben Sinne, wie man eine Beziehung sucht zwischen dem Vorstellungs- und dem Nervenleben, irgendeine Beziehung suchen zwischen diesem Gefühlsleben und dem Nervenleben. Da ist nur ein mittelbarer Bezug – selbstverständlich ein Bezug, aber er ist nur mittelbar. Das Gefühlsleben, es erscheint unter dem Vorurteil der heutigen Wissenschaft fast unglaublich, steht in einem ähnlichen direkten Bezuge wie das Vorstellungsleben zum Nervensystem zu dem, was man nennen könnte den Atmungsrythmus in allen seinen Verzweigungen. So wie man bei

dem Nervensystem in die feinsten Verzweigungen zu gehen hat, so natürlich auch bei dem, was rhythmische Bewegungen sind, die nur in dem Atmungsrythmus ihren Ausgangspunkt haben und sich dann überall verästeln und verzweigen, in das Gehirn hineinwirken. Sehr interessant sind da ja die Vorstellungen von *Comte* über die Mechanik des menschlichen Körpers. In diesem rhythmischen Spielen von Bewegungen im Menschen, die eigentlich alle dependent sind vom Atmungsrythmus, in dem, was als solche rhythmischen, den Blutrhythmus übergreifenden Bewegungen vorgeht, hat man das leibliche Gegenstück zu suchen für das Gefühlsleben.

Ich weiß, sehr verehrte Anwesende, daß sich nun scheinbar unzählige Einwände gegen das, was ich eben gesagt habe, erheben. Aber diese Einwände lassen sich alle widerlegen. Ich will da zunächst auf einen aufmerksam machen, nur andeutungsweise. Leicht könnte man zum Beispiel sagen: Nun ja, Musik beruht eigentlich in ihrer ästhetischen Wirkung auf dem Gefühl; aber dieses Gefühl wird doch angeregt durch die Tonwahrnehmung, also durch einen äußeren Wahrnehmungseindruck, der sich selbstverständlich in seiner Wirkung im Nervensystem fortsetzt; da siehst du ja – könnte man einwenden –, wie du fehlgehst: du behauptest, daß etwas, was in seiner ästhetischen Wirkung entschieden auf dem Gefühlsleben beruht, mit dem Atmungsrythmus zusammenhänge, während doch die musikalische Wahrnehmung zugrunde liegt, die auf dem Umweg durch das Ohr und den Gehörnerv gewonnen wird! – Das ist nur eine Illusion, wenn man diesen Einwand macht, denn der wirkliche Vorgang ist ein viel komplizierterer. In solche Dinge leitet eben nur jenes Schauen hinein, welches durch die Kräfte orientiert ist, die man im schauenden Bewußtsein gewinnt: In unserem Gehirn begegnet sich der Atmungs-

rhythmus mit dem, was im Nervensystem vorgeht. Und das musikalische Gefühlserlebnis entsteht nur aus dieser Wechselwirkung, aus diesem Zusammentreffen desjenigen, was sich vom Atmungsrythmus hineinerstreckt in das Nervenleben, mit dem Nervenbau. Indem dieses reagiert auf den Atmungsrythmus, entsteht das musikalische Gefühlserlebnis. So lassen sich also wirklich die Gefühlserlebnisse erklären, wenn man, wie gesagt, den Atmungsrythmus, das Atmungsleben überhaupt, ebenso als leibliches Gegenstück ansieht für das Gefühlserleben, wie man das Nervensystem anzusehen hat als leibliches Gegenstück für das Vorstellungsleben.

Und nun kommen wir zum Wollen. Da stellt sich heraus, wenn man alle physiologischen Erwägungen so prüft, wie das orientierte Erkenntnisvermögen des schauenden Bewußtseins das vermag, daß alles, was als Wollen erlebt wird von der Seele, sein leibliches Gegenbild in Stoffwechsellvorgängen hat. Aus Stoffwechsellvorgängen, Atmungsrythmusvorgängen, Nervenvorgängen, setzt sich aber im wesentlichen – mit Ausnahme von zwei Dingen, die ich gleich nachher erwähnen werde – das leibliche Leben zusammen.

Schwierig wird die Sache nur deshalb, weil selbstverständlich auch der Nerv so erklärt werden muß, daß sich das Ernährungsleben, das Stoffwechsellleben, in den Nerv hinein fortsetzt. Aber nicht die Ernährung des Nervs, nicht der Stoffwechsellvorgang des Nervs ist es, der das leibliche Gegenbild des Vorstellungslebens ist, sondern ein ganz anderer Vorgang. Ich habe darauf aufmerksam gemacht in meinem Buche «Von Seelenrätseln»: insofern der Nerv auf den Stoffwechsel angewiesen ist, ist er nur ein Vermittler des Willensvorgangs. Weil sich ein System – Stoffwechsellsystem, rhythmischer Atmungsvorgang, Nervensystem – in das andere hineinschiebt, die Systeme nicht räumlich neben-

einander liegen, sondern ineinander übergehen, sich ineinander erstrecken, wird die Betrachtung besonders schwierig. Aber im wesentlichen ist dieses so: Im Nerv ist dasjenige, was dem Vorstellungsleben zugrunde liegt, nicht die Tatsache, daß er vom Rhythmus berührt wird, nicht die Tatsache, daß er ernährt wird, sondern eine noch ganz andere innere Tätigkeit; in den feinsten Verzweigungen des Atmungsrythmus ist es dieser Atmungsrythmus selbst, der dem Gefühlsleben zugrunde liegt, und alles, was im Organismus bis in die feinsten Verzweigungen hinein als Stoffwechsel verzeichnet wird, ist das leibliche Gegenbild der Willensvorgänge.

Da haben wir die ganze Seele mit dem ganzen menschlichen Leib in Beziehung gesetzt. Und vom Gesichtspunkte jener anthroposophischen Geisteswissenschaft, die ich verrete, glaube ich – nicht anders glaube ich es, als wie man auf wirklich streng wissenschaftlichem Gebiete glaubt –, daß heute schon die Tatsachen der Physiologie genügen, um das, was ich eben auseinandergesetzt habe, voll zu begründen. Und überzeugt bin ich davon, daß die empirischen Wissenschaften, wenn man sie mit diesen Orientierungslinien weiter fortschreitend ausbauen wird, nach allen Richtungen hin für das Leben ungeheuer befruchtend werden können: Medizin, Psychiatrie, alle möglichen Gebiete werden bedeutsame Anregungen erfahren können, wenn man in dieser Weise die ganze menschliche Seele mit dem ganzen menschlichen Leibe zusammennehmen wird.

Nach zwei Seiten hin fällt aus dem menschlichen Organismus heraus: das, was ich die Sinneszone und das Bewegungsleben nennen möchte. Und auf sehr schwache Füße gestellt ist die gegenwärtige Wissenschaft insbesondere in der Sinneslehre auf der einen Seite und der Bewegungslehre auf der anderen Seite. Diese, ich möchte sagen, zwei Pole

des menschlichen Wesens werden sehr wenig durchschaut, weder von psychologischen noch von physiologischen oder ähnlichen Forschern, weil sowohl in der Sinneszone, im Gebiete des Sinneslebens, wie im Gebiete des Bewegungslebens der Mensch nicht mehr völlig sich selber, sondern bereits der Außenwelt angehört, sich mit seiner Seele in die Außenwelt hineinlebt: indem der Mensch Bewegungen ausführt, liegt in der Bewegung ein Gleichgewichts- oder ein dynamischer Zustand, durch den der Mensch eingegliedert ist in das Gebiet oder in das Bewegungsspiel der Kräfte der Außenwelt; und indem der Mensch seelisch aus dem bloßen Nervenleben in das Leben der Sinneszone hinein übergreift, das heißt, indem die Seele in die eigentlichen Sinnesorgane hinein sich erlebt, geschieht es, daß wirklich der Mensch sein eigenes Gebiet überschreitet. Die Sinne ragen wie Golfe der Außenwelt in unser Leben herein, und erst wenn man dieses berücksichtigen wird, wird man zu einer vernünftigen Sinneslehre kommen, die auf den Wegen, die heute die Naturwissenschaft wandelt, gar nicht gewonnen werden kann.

Ich habe nun nicht allgemeine Prinzipien erörtern, nicht allgemeine Charakteristiken geben wollen, gerade für die Schilderung des Verhältnisses der Anthroposophie zur Naturwissenschaft und zur Naturgrundlage des Menschen, sondern ich habe, trotz allen Gefahren, die so etwas in sich beschließt, einzelne konkrete Ergebnisse und Ergebnisgebiete herausgehoben, um durch das Konkrete zu charakterisieren, auf welche Weise die Anthroposophie sich hinstellen will neben die anerkannte Naturwissenschaft. Allerdings wird daraus ersichtlich sein, daß manches Vorurteil und auch manche Vorempfindung und Vorneigung und Vorgewohnheit auf wissenschaftlichem Gebiete zu überwinden sein wird, wenn Anthroposophie verstanden

werden soll. Heute ist das Sinnliche – ich meine das Sinnlich-Tatsächliche der Anschauung, nicht das Sinnliche auf moralischem Gebiete – noch viel mächtiger, als es damals war, als die ganze Welt gegen den Kopernikanismus einwandte, daß er ja dem Sinnenschein widerspreche, und ihn nicht annahm. *Kopernikus* hat dem Sinnenschein widersprochen, indem er für die äußere Sinneswelt etwas, was der äußere Sinnenschein nicht geben kann, aufstellen mußte. Die Geisteswissenschaft ist genötigt, noch in einer anderen Beziehung über den äußeren Sinnenschein hinauszuführen. Sie wird gewiß auf diesem Gebiete Widerstand über Widerstand finden. Und man kann immer mit einem solchen Vortrage nur einzelne Anregungen geben; aber ich bitte Sie, das zu berücksichtigen, daß ich eben Anregungen geben will. Von einem fertig vorliegenden Standpunkte nun diese Anregungen zu kritisieren, das ist eine billige Sache! Sie können selbstverständlich in Grund und Boden kritisiert werden; und alles, was als solche Kritik vorgebracht werden kann, das könnte ich selber – ganz selbstverständlich – vorbringen. Aber auf der anderen Seite wird gesehen werden können, daß dasjenige, was in der Naturwissenschaft lebt, wenn man es nur nicht aufhalten will, sich fortentwickeln kann zu einer weit ausgreifenden Enthüllung von tiefgehenden Weltengeheimnissen.

Wie fruchtbar, wie bedeutsam eine solche für das ganze menschliche Leben im weitesten Umfange werden muß, davon werde ich übermorgen zu sprechen haben, wo ich die praktische Anwendung auf die Gebiete der Moral, des sozialen, auch des religiösen Lebens, des politischen Lebens, der Freiheitslehre des Willens und andere praktische Gebiete auseinanderzusetzen haben werde.

Ich mußte mich der Gefahr aussetzen, mißverstanden zu werden, indem ich einzelne konkrete Ergebnisse anführte.

Denn heute spricht gar vieles gegen das Aufsteigen des Menschen in die Gebiete des wahrhaftigen und echten, des tatsächlichen Geisteslebens. Und man glaubt heute, nur ein aufgeklärter Mensch sein zu können, wenn man über die tiefste Frage des Seelenlebens, über die Unsterblichkeitsfrage – auch darüber werde ich übermorgen zu sprechen haben – und über andere Fragen sagt: das entziehe sich eben wissenschaftlicher Beurteilung, dazu reiche das menschliche Erkenntnisvermögen nicht aus.

Der geistreiche *Fritz Mauthner* hat ja über dieses menschliche Erkenntnisvermögen in seinem «Wörterbuch der Philosophie» geschrieben, das wirklich anregend zu lesen ist, weil man sich in eine geistige Sphäre versetzt glaubt, in der man immerfort und immerfort im Kreise sich dreht, ohne irgendwie zu etwas zu kommen, sondern, wenn man glaubt, zu einem Viertelsergebnis zu kommen, wird es widerlegt und man wird weitergeführt und dreht sich weiter im Kreise. Mauthner, der aber doch das große Verdienst hat, gerade gezeigt zu haben, wie überall ungenügend ist, was schon als «abgeschlossene Wissenschaft» vorliegt – Mauthner glaubt sogar, dieses Sprechen vom Geiste sei eine raffinierte Erfindung *Hegels*, so ungefähr sagt er: Mit dem Begriff des Geistes, wie wir ihn heute auffassen, habe erst Hegel die Philosophie infiziert; den älteren Geistbegriff leite man nur von dem Begriff des Heiligen Geistes ab. – Und er findet, daß es mit vielen, die sich heute dünken, kritische Geister zu sein, besonders aufgeklärte Geister zu sein, ja, Geister zu sein – vielleicht sagen sie selber nicht so, denn den «Geist» lassen sie ja nicht gelten, also: Menschen zu sein, welche auf der vollen Höhe der Wissenschaft stehen –, Mauthner sagt, mit vielen von diesen sei es so: Der Mensch will durch Verstand und Vernunft erkennen; aber «der Verstand ist eine silberne Axt ohne Stiel, und die Vernunft

ist ein goldener Stiel ohne Axt», und mit diesen zwei unvollkommenen Dingen will der Mensch irgendwie in das Wesen der Welt eindringen!

Solche Leute berufen sich dann sehr gern auf den umfassenden Naturbegriff, den Goethe aufgestellt hat. Auch bei Fritz Mauthner finden wir, wie er Goethe zitiert, um ihm die Vorstellung zuzuschreiben: daß auch er, Goethe, den Menschen bloß als Naturwesen angesehen habe! Aber selbst in dem Aufsätze «Die Natur», den Fritz Mauthner zitiert, finden sich Sätze über die Natur wie dieser: «Gedacht hat sie und sinnt beständig», wenn auch nicht als Mensch, sondern als Natur. Eine solche Natur, wie sie Goethe gedacht hat, die könnte man schon hinnehmen! Die ist etwas anderes als die Natur, welche vielfach der heutigen Naturwissenschaft zugrunde liegt. Und gar, wenn wir ins Auge fassen, wie Goethe zu Schiller gesagt hat: Wenn meine naturwissenschaftlichen Gesetze Ideen sein sollen, so sehe ich meine Ideen mit Augen –, so können wir aus solcher Gesinnung heraus auch den Naturalismus annehmen, denn er ist ein Naturalismus, der den Spiritualismus durchaus nicht ausschließt, sondern einschließt. Und ich glaube, daß gerade dasjenige, was Goethe noch in den Elementen in seiner groß angelegten Metamorphosenlehre gewollt hat, was er bis zu einem hohen Grade, aber eben nur in den Elementen, ausgestaltet hat, daß dieses, weiter ausgestaltet, herübergenommen ins Geistige, die wirkliche Grundlage ist für eine wahre, anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft.

Mit dem, was ich heute über die Abstammung des Menschen und über die Beziehung der Seele des Menschen zum Leibe sagte, weiß ich mich im Einklang mit dem Goetheanismus, wenn auch mit einem bis in unsere Zeiten herein und in wissenschaftlicher Gestalt fortentwickelten Goetheanismus.

Und denen, die in ihrer scheinbar aufgeklärt-kritischen Abweisung einer jeglichen wirklichen geistigen Erkenntnis glauben, sich auf Goethe berufen zu können, denen muß man doch sagen – lassen Sie mich damit meine heutigen Ausführungen beschließen: Betrachtet nur Goethes Gesinnung in ihrem tiefsten Wesen. Dasjenige, was *ihr* glaubt, bei ihm zu treffen, und was ihr in *euch* auch habt, das wird schon getroffen mit seinen Worten, die er an einen anderen Forscher richtete, einen sehr verdienten Forscher, der den Ausspruch getan hatte:

«Ins Innre der Natur
Dringt kein erschaffner Geist, . . .
Glückselig, wem sie nur
Die äußre Schale weist.»

Goethe sagte dagegen:

Das hör' ich sechzig Jahre wiederholen,
Ich fluche drauf, aber verstohlen; . . .
Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einemale;
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist!

Entwickelt in dieser Goetheschen Gesinnung der Mensch seinen Kern, dann dringt er auch vor, wenn auch nur in unendlich langer, ernster und aufrichtiger Forschungsarbeit – in den Kern, in das Wesen der Natur. Denn dieses Wesen der Natur, es prägt sich aus im Menschen. Und was sich im Menschen spiegelt, es ist, richtig verstanden, nichts anderes als dieses Wesen der Natur. Geist ist nichts anderes als der Natur Blüte und Frucht. Natur ist in gewisser Beziehung des Geistes Wurzel.

Das ist auch wahrer Goetheanismus! Und ihn wird Geisteswissenschaft eben in wissenschaftlicher Gestalt auszubilden haben.

Fragenbeantwortung

nach dem Vortrag in Zürich, 12. November 1917

Frage: Wenn das Bewußtsein in Korrelation stehe mit dem Tod, wie verhält sich denn das, daß bei den Tieren auch der Tod eintritt und doch das Bewußtsein der Tiere unter allen Umständen verschieden angenommen werden muß von dem des Menschen?

Wenn ich übermorgen sprechen werde über praktische Fragen, so gedenke ich auch – ich schrecke zwar immer davor zurück –, kurz eingehen zu können auf verschiedene Fragen, welche sich auf einen heute sehr häufig vorkommenden Begriff beziehen: den Begriff des «Unbewußten», der ja auch in der hier in Zürich sattsam bekannten Psychoanalyse, analytischen Psychologie, eine große Rolle spielt. Auf diesem Gebiete treten einem bedeutsame, tief einschneidende Fragen entgegen; und wir werden übermorgen sehen, wenigstens andeutungsweise, wie sich das, was von seiten der Psychoanalyse zur Beantwortung dieser einschneidenden Fragen versucht wird, zu diesen Fragen selbst verhält. Heute will ich nur, in Anlehnung an das eben Gefragte, den Begriff des Unbewußten heranziehen. *Eduard von Hartmann* hat ja auch philosophisch den Begriff des «unbewußten Geistes» aufgestellt und legt also zugrunde dem Dasein, man möchte sagen, erstens die Natur, zweitens den bewußten Geist, der aber immer eine Naturgrundlage haben muß, und den unbewußten Geist, der rein geistig, aber eben unbewußt ist.

Nun handelt es sich aber darum, daß Geisteswissenschaft

mit dem Begriff des «Unbewußten» als solchem auch wiederum nichts anzufangen weiß. «Unbewußter Geist» ist für Geisteswissenschaft ungefähr dasselbe wie «kopfloser Mensch» auf natürlichem Gebiete. Es läßt sich «Geist» zwar abstrakt denken, selbstverständlich, ohne Bewußtsein, geradeso wie man den Kopf des Menschen abstrahieren kann. Man kann auch aufzeichnen den kopflosen Organismus. Und es gibt ja sogar Menschen, die hysterisch partiell blind sind, also nicht organisch blind, sondern hysterisch blind, die mit dem Fehler behaftet sind, daß sie, wenn sie auf der Straße gehen, bloß den Körper des Menschen sehen und bei keinem Menschen einen Kopf. Solche Menschen gibt es, die an dieser besonderen Form einer hysterischen Erkrankung leiden: sie sehen bloß den Körper und keinen Kopf, also alle Menschen kopflos. Sie sehen, der Augenschein könnte sogar für einzelne Ausnahmemenschen den Beweis liefern, daß man sich auch eine menschliche Wirklichkeit denken könnte ohne Köpfe. Aber es ist eben keine Wirklichkeit. – So ist der «unbewußte Geist» eben keine Wirklichkeit, kann niemals eine Wirklichkeit sein. Wie das dann weiterführt, darüber soll übermorgen einiges gesprochen werden. Aber nun kommen wir zu der Frage, die gestellt worden ist: Tiere haben als solche durchaus zwar nicht ein menschliches Bewußtsein, aber ein Bewußtsein. Ich habe aber schon heute bemerken müssen bei einer Gelegenheit: Geisteswissenschaft hat es vielfach nicht so gut, wie es die heutige anerkannte Wissenschaft hat, die alle Dinge mehr begrifflich behandelt und weniger real; selbst in der Richtung des Denkens muß Geisteswissenschaft anders vorgehen, als man heute gewöhnt ist. In den Physikbüchern, sagte ich, heißt es: Körper sind undurchdringlich, das heißt, an der Stelle des Raums, wo ein Körper ist, kann nicht ein anderer sein. – Diese Definition als solche

kann Geisteswissenschaft nicht unmittelbar als solche akzeptieren, sondern sie muß so sagen aus ihrer Orientierung heraus: Ein Körper oder ein Wesen, welches einen Raum so ausfüllt, daß zu gleicher Zeit in diesem Raum kein anderer sein kann, ist eben undurchdringlich. Also es verwandelt sich ein als Definition meinetwillen Gedachtes für den Geisteswissenschaftler einfach in ein Postulat oder ähnliches.

Nun muß man sich klar sein darüber: Tiere haben zwar kein menschliches Bewußtsein, aber Bewußtsein. Nun handelt es sich darum, daß, wer im heutigen Sinne denkt, mit den heutigen Denkgewohnheiten, denkt: Tod ist Tod. – Menschen sterben, Tiere sterben und sogar Pflanzen läßt man sterben. Ja, so einfach liegt die Sache für die Geisteswissenschaft nicht. Da kann man nicht aus der Gleichheit des Begriffsinhaltes auf die Gleichheit in der Realität schließen. Innerlich betrachtet, der Realität nach betrachtet, ist der Tod des Menschen etwas ganz anderes als der Tod des Tieres. Das ist konkret betrachtet! Und bei der Pflanze von Tod zu sprechen, das hat bei der Geisteswissenschaft im Grunde genommen genau denselben Sinn, als wenn man bei einer Uhr von Tod sprechen würde, die auch einmal «abstirbt»; nicht wahr, die kann ja auch einmal «absterben». Also das müßte aufhören. Das ist nicht der Begriff des Todes! Sondern der Begriff des Todes schließt vieles ein, was nun den Tod beim Menschen zu etwas wesentlich anderem macht.

Und nun kommt folgendes in Betracht: Das Tier hat ein Bewußtsein, welches im wesentlichen so ist, daß es das, was der Mensch in die Sinneszone hineinschickt und in der Sinneszone, die ich heute erwähnt habe, gesondert erlebt, daß es das *nicht* in der Sinneszone erlebt, sondern daß das, was das Tier in der Sinneszone erlebt, gleichartig ist mit dem, was es auch als Vorstellungsleben hat. Jene strenge

Scheidung zwischen der Wahrnehmung und der Vorstellung, wie man sie beim Menschen ziehen kann, die ist für das Tier nicht berechtigt. Das läßt sich erstens durch die Anschauung, durch das schauende Bewußtsein unmittelbar erkennen; auf der anderen Seite aber erkennen Sie es auch anatomisch, physiologisch. Ich erinnere Sie nur daran, daß, sagen wir, das Auge für das Tier eine ganz andere innerliche Organisation hat als bei Menschen. Es sind beim Menschen gewisse Inhalte des Auges zurückgenommen in die innere Organisation, mehr in die Nervenorganisation, beim Tiere sind sie herausgedehnt ins Auge. Sie finden bei gewissen Tieren den Fächer, den Schwertfortsatz: das ist das äußere, anatomische Gebilde, das zeigen könnte, wie das Vitale beim Tier bis in die Sinneszone hineingeht. Beim Menschen zieht sich dies Vitale zurück, so daß der Mensch in der Sinneszone – ich bitte das ausdrücklich zu berücksichtigen – die Anwesenheit seiner Seele so erlebt, daß er in dieser Sinneszone etwas ganz anderes erlebt, als das Tier in der Sinneszone erlebt. Und dieses, was der Mensch in der Sinneszone erlebt und dessen weitere Ausbildung dann das imaginative, das inspirierte, das intuitive Bewußtsein ist, das, was dann wiederum in dem Vorstellungsleben und in dem Erinnerungsleben fortgesetzt wird, dieses Erleben in der Sinneszone, das ist dasjenige, was dem menschlichen Bewußtsein eine ganz andere Färbung gibt – wenn ich mich des Ausdrucks bedienen darf –, als sie das tierische Bewußtsein hat.

Man muß überhaupt viele Begriffe rektifizieren. Wenn man heute einen Menschen fragt: Was sind die geistigsten Vorstellungen, die am allerwenigsten mit der Leibesgrundlage zusammenhängen? – na, ich glaube, eine große Anzahl von Menschen werden einverstanden sein, wenn man sagt: Die allerphilosophischsten Vorstellungen sind die aller-

geistigsten! – Sehen Sie, von allen Vorstellungen sind für die Geisteswissenschaft gerade die philosophischen Vorstellungen – die abstraktesten, auch die mathematischen Vorstellungen, diejenigen, die am allermeisten an den physischen Leib gebunden sind! Und wenn es nur philosophische Vorstellungen gäbe, so könnte man absolut Materialist sein; denn die sind eigentlich nur leiblich und haben auch nur eine Bedeutung zwischen Geburt und Tod. Was man gewöhnlich für das Allergeistigste ansieht, das hat seine Begründung in der physischen Welt, im physischen Leib.

Das ist aber das Wesentliche, daß der Mensch als seelisches Wesen an seinem Sinnesleben einen solchen Anteil hat, daß er im Sinnesleben, wo sich die äußere Natur wie ein Golf hineinerstreckt, weil die Vitalität sich zurückgezogen hat, fortwährend tatsächlich in der Sinneszone schon den Tod erlebt. Und insofern sich diese Sinneszone nach innen spiegelt, durchdringt das Ergebnis, das Bewußtseinsergebnis dieser Sinneszone nach innen das Seelenleben mit dem, was ich atomistischen Tod genannt habe.

Also so ist das zu verstehen: daß dem Leben in der Sinneszone beim Menschen sich beimischt das Todesphänomen, was berechtigt, beim Menschen den Tod und das Bewußtsein zusammenzubringen, während beim Tier zusammengebracht werden muß: nicht der spontane Tod – wie er beim Menschen auch eintreten kann – mit dem Bewußtsein, sondern beim Tiere muß zusammengebracht werden das allmähliche Erlöschen der Fortpflanzungskraft mit demjenigen, was das Bewußtsein ist. Und dann, wenn die Fortpflanzungskraft erloschen ist, tritt für das Tier der Tod ein, während beim Menschen ein späterer Eintritt des Todesphänomens hinzuerworben ist, als das bei irgendeinem Tiere eben der Fall ist. Der Mensch steht da auf einem ganz anderen Boden.

Also das möchte ich besonders betonen: Eine richtige Einsicht in das Verhältnis zwischen Geburt und Tod bekommt man nur, wenn man die spezifische Eigentümlichkeit des menschlichen Bewußtseins, die zusammenhängt mit dem besonderen Erleben in der Sinneszone, zusammenbringt mit dem viel vitaleren Erleben in der Sinneszone die das Tier hat, so daß dem tierischen Bewußtsein *nicht* dasjenige eigentlich, wenn ich so sagen darf, beigemischt ist, was dem menschlichen Bewußtsein beigemischt ist als immerfort in ihm Tod wirkendes. Und das wird wiederum von der anderen Seite her beleuchtet, weil beim Tiere sich nicht polarisch von der anderen Seite eine unsterbliche Seele hineinmischt in das Todesphänomen, was beim Menschen der Fall ist.

Frage: Kann Geisteswissenschaft uns zu dem modernen Entropiebegriff der Physik etwas sagen?

Was den modernen Entropiebegriff betrifft, so muß zunächst gesagt werden, daß dasjenige, was in den Begriff der Entropie eingeschlossen wird, vor allen Dingen nur abstrahiert ist aus der Vorstellung der unorganischen Naturwissenschaft. Wenn wir also den Entropiebegriff so fassen: ein Endzustand des gegenwärtigen Werdens würde sich dadurch vollziehen, daß beim Übergang von mechanischer Energie in Wärmeenergie immer mehr Wärme zurückbleibt, so daß zum Schluß der Weltenbestand nur ein Wärmezustand sein kann, so haben wir es da zu tun mit einer Abstraktion, rein aus unorganischer Gesetzmäßigkeit heraus. Als solche braucht dagegen nichts eingewendet zu werden vom Standpunkte der Geisteswissenschaft. Die Anhänger des Entropiebegriffes wissen ja selber, daß diese Festsetzung des Endzustandes notwendig macht, daß man dann auch einen Anfangszustand annimmt; sowohl logisch wie auch

naturwissenschaftlich ist es dann notwendig, daß, wenn man auf diese Weise alles in den Wärmetod hineintreiben läßt, man auch einen Anfangszustand annimmt.

Nun handelt es sich darum, daß geisteswissenschaftlich sich folgendes ergibt, ich gehe auch da gleich in das Konkrete ein: Erstens kann Geisteswissenschaft nichts anfangen nach ihren Beobachtungen mit einer Vorstellung, die heute auf dem Gebiete der unorganischen Naturspekulation gang und gäbe ist, das ist die Vorstellung der Zerstäubung von Energien, wobei man immer denkt, daß die Zerstäubung von Energien ins Unendliche auslaufen kann. Wenn ich also von Energien spreche, denke ich mir immer im Sinne der heutigen Naturwissenschaft ein ins Unendliche Gehendes. Mit diesem Begriff kann Geisteswissenschaft nach ihren Erfahrungen nichts anfangen, weil alle Energien geisteswissenschaftlich, gewissermaßen in ihrer Morphogene betrachtet, sich herausstellen als elastisch. Das heißt, Energien, die sich ausbreiten, zerstäuben sich nicht ins Unendliche, sondern nur bis zu einer endlichen Grenze und kehren dann in sich selbst zurück. Das kann allerdings nach so langer Zeit geschehen, daß es zunächst für das, was als unsere bevorstehende Erdenperiode in Betracht kommt, nicht in Frage steht. Aber tatsächlich muß man auf geisteswissenschaftlichem Gebiete sehen, daß der Begriff des Zerstäubens ins Unendliche nebulos ist, daß jegliche Energien, die sich ausbreiten, sich nicht ins Unendliche zerstäuben, sondern wieder zurückkehren in sich selbst. Wenn dieser Begriff angewendet wird auf dem Entropiegebiet, dann haben wir im Endzustand auch wiederum das andere, polarisch Entgegengesetzte gegeben: daß gewissermaßen die zerstäubenden Energien wieder in sich zurückgehen können. Das ist das eine.

Das andere ist aber das folgende. Wenn Sie meine «Ge-

heimwissenschaft im Umriss» zur Hand nehmen, werden Sie finden, daß in der Tat – nach einem geistigen Beobachtungssystem, welches nur eine weitere Ausgestaltung desjenigen ist, was ich heute elementar angeführt habe –, indem ich zurückgehe und geisteswissenschaftlich einen Anfangszustand konstruiere, es ist nicht konstruiert, sondern *geschaut*, so ist dieser Anfangszustand, den ich mit einem Terminus technicus «Saturnzustand» nenne, dargestellt als ein reiner Wärmezustand. Und aus diesem Wärmezustand geht die ganze folgende Entwicklung hervor. Kommt nun die Physik mit ihrem Entropiebegriff zu einem Wärme-Endzustand, so kommt sie zu einem Endzustand, den ich selber annehmen muß als Anfangszustand. Die Folge davon ist, daß dann wieder angefangen werden muß: wie es davon ausgeht. Man kommt eben nicht zu einem «Anfang und Ende», sondern Anfang und Ende sind nur ein Glied einer weitergehenden Entwicklung. Der eintretende Endzustand würde dann nur der Ausgangspunkt sein für eine weitergehende Entwicklung.

Frage: Wäre es nicht möglich, daß Sie den Menschen auch als einfachen Organismus so entstehen lassen könnten, daß es nicht notwendig wäre, daß er zuerst als Kopfwesen entsteht und dann ein Anhängsel dazu kommt? Die Naturwissenschaft arbeitet ja auch mit sehr langen Zeiträumen und einer unendlich langen Entwicklungsperiode, und ich glaube, daß man da ebensogut den Menschen als einheitlichen Organismus entstehen lassen könnte.

Wenn man eine solche Angelegenheit in dieser Allgemeinheit behandelt, so kann man natürlich immer anführen, was eben der Herr angeführt hat. Ich betone ausdrücklich, daß es sich heute für mich darum gehandelt hat, positive, konkrete Ergebnisse der anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft auseinanderzusetzen, also einzelne Beispiele positiver Ergebnisse anzuführen. Ein solches Beispiel posi-

tiver Ergebnisse ist eben dieses: daß der Mensch, wenn man ihn nicht nur theoretisch als Naturwesen verstehen will – darauf bezog sich ja mein heutiger Vortrag –, nicht verstanden werden kann, wenn man ihn in der heute üblichen Weise betrachtet. Als «einheitliches Wesen», das ist ja nicht der Gegensatz, wird der Mensch selbstverständlich auch dann betrachtet, wenn man ihn als ein Kopfwesen mit Anhängsel – ich sagte ja, es ist das annäherungsweise gesprochen – ansieht. Das, was wesentlich dabei ist, ist: wo man den Ausgangspunkt sucht für die menschliche Entwicklung, nicht, ob man ihn als «einheitliches Wesen» betrachtet, was man also vom Menschen weiter zurückliegend sucht. Wenn man das, was heute metamorphosiert im Haupte auftritt, weiter zurückliegend sucht, und das übrige als eine Erwerbung, so wird dadurch der Mensch als ein Naturwesen eben ein anderes Wesen, als wenn man ihn entwicklungstheoretisch in die Weltentwicklung so hineinstellt, wie ihn der heutige triviale Darwinismus, die triviale Deszendenztheorie noch hineinstellt.

Die langen Zeiträume machen es nicht aus. Lange Zeiträume sind für die heutigen Hypothesen eben auch etwas rein Hypothetisches. Die Zeit kann erst dann irgendeine Bedeutung haben innerhalb einer Erklärung, wenn man imstande ist, die Zeit aus anderen, konkreten Voraussetzungen herauszuholen, wenn man gewissermaßen das Vorher und Nachher aus dem Konkreten heraus zu gestalten vermag, nicht aber wenn man einfach eine Entwicklungsströmung aufstellt und dann die Zeit hereinnimmt wie etwas Äußerliches. Die Deszendenztheoretiker sagen ja selbst: Die Zeit steht einem unbegrenzt zur Verfügung. Selbstverständlich steht einem die Zeit unbegrenzt zur Verfügung. Aber es fragt sich, ob das, was einem für den Gedanken zur Verfügung steht, auch in der Wirklich-

keit dieselbe konkrete Rolle spielt, indem wirklich der konkrete Mensch betrachtet wird.

Es gliedert sich das Konkrete selbst so, daß einem in dem Entwicklungsprozeß das, was ich Anhangorganismus genannt habe – es ist eben ein Annäherungsausdruck –, sich als das jüngere herausstellt und der Kopforganismus als das ältere. Dadurch gestaltet sich die Zeit selber. Die Deszendenz des Kopforganismus geht in eine größere Vorzeit zurück als das, was jünger ist. Es handelt sich wirklich darum, daß man auf geisteswissenschaftlichem Gebiete in Erwägung ziehen muß, daß das Denken tatsächlich und konkret wird. Ich möchte auch heute wieder betonen, daß man nicht anders vorrücken kann in der Geisteswissenschaft, als wenn man in einer ganz anderen Weise sich in die Wirklichkeit hineinzustellen vermag, als das die heutige sogenannte empirische Wissenschaft tut, die ich gewiß nicht unterschätze. Niemand wird mir eine Unterschätzung nach meinen Schriften vorwerfen können. Aber man muß in einer ganz anderen, konkreten Weise sich in die Wirklichkeit hineinstellen.

Ich habe das letzte Mal hier in einer Fragenbeantwortung gesagt, daß die Begriffe viel realer, viel wirklicher sein müssen. Auch übermorgen werden wir bei praktischen menschlichen Fragen und bei seelischen menschlichen Fragen auf dieses wirklichkeitsgemäße Denken wiederum zurückkommen. Wirklichkeitsgemäßes Denken ist dasjenige, das sich bei jeder Vorstellung, die es hegt, bewußt ist, inwieweit diese Vorstellung in der Wirklichkeit drinnensteht. Sehen Sie, abstrakt genommen ist eine Rosenblüte, die ich vor mir habe, ein wirkliches Ding; und man kann sie als ein wirkliches Ding nehmen. Für den Denker, der mit seinen Begriffen real in der Wirklichkeit drinnensteht, gibt es diesen Begriff Rosenblüte gar nicht anders, als daß

er sich bewußt ist: diese Rosenblüte ist für sich etwas Abstraktes; sie ist nur möglich an dem ganzen Rosenbaum, und der wiederum im Zusammenhang mit der ganzen Erde und so weiter. Also das, was im Realen mit etwas zusammenhängt und künstlich herausgerissen werden kann, stellt der Geisteswissenschaftler nicht als eine abgesonderte Vorstellung hin. Deshalb ist der Geisteswissenschaftler jedesmal, wenn er seine Vorstellungen verfolgt, sich bewußt, inwieweit das Innere, Substantielle der Vorstellungen ihn in die Wirklichkeit hineinträgt. So wieder ein paradoxes Beispiel: man mikroskopiert, man gibt unter das Mikroskop einen Zellenkern. Ja, diesen Zellenkern unter dem Mikroskop, den betrachtet man nun abgesondert von alledem, was zu ihm gehört. Dessen ist sich der Geisteswissenschaftler voll bewußt; er weiß, daß das etwas anderes ist, wenn ich einen Zellenkern durchs Mikroskop beobachte, als wenn ich zum Beispiel ein kleines Tier durch das Mikroskop beobachte. Da betrachte ich das Tier in seiner ganzen Größe. Betrachte ich aber etwas wie einen Zellenkern, so betrachte ich nicht in demselben Sinne eine Wirklichkeit wie das kleine Tier, das nicht größer wird, und das in dieser Weise abgeschlossen ist.

Dieses immer Begleitetsein von dem Wirklichkeitscharakter des Vorstellungslebens, das ist eine der ersten Vorbedingungen für das schauende Bewußtsein. Ich habe das wirklichkeitgemäße Denken, im Gegensatze zu dem unwirklichkeitgemäßen Denken, das heute vielfach herrscht, hervorgehoben in meinem Buche «Vom Menschenrätsel», das vor zwei Jahren erschienen ist. Dieses muß berücksichtigt werden bei einer solchen Frage. Ich habe deshalb gesagt, die naturwissenschaftliche Entwicklungslehre des 19. Jahrhunderts und bis heute hat natürlich ihre großen Verdienste. Aber sie behandelt die Frage nicht konkret genug.

Will man die Entwicklung des Menschen studieren, so ist es nicht gleichgültig, wovon im Menschen man ausgeht. Es ist zum Beispiel kein Einwand, wenn jemand sagt: Hier habe ich ein Lebewesen; dieses Lebewesen in seiner gegenwärtigen Gestalt hat Kletterfüße; es gibt solche Lebewesen, welche in der gegenwärtigen Gestalt – verzeihen Sie, daß ich ein ganz kleines Tier vergleiche mit dem Menschen, aber das tut ja auf naturwissenschaftlichem Gebiete nichts –, es gibt also kleine Tiere, Läuse, verzeihen Sie das harte Wort, Läuse, welche Kletterfüße entwickeln. Diese Kletterfüße sind ein späteres Entwicklungsprodukt. Die Stammformen haben diese Kletterfüße nicht. Das ist eine Anpassung an spätere Verhältnisse. Nun kommt es darauf an, einzusehen, daß die Stammform unter anderen Verhältnissen nicht die Kletterfüße hatte; unter späteren Verhältnissen entwickelte diese Läuseart die Kletterfüße. Man könnte viele Beispiele anführen. So handelt es sich darum, daß man dieses konkrete Verhältnis einsieht. Verzeihen Sie, wenn ich zum Menschen übergehe: es handelt sich darum, einzusehen, daß in der Stammform veranlagt ist, was in gerader Deszendenz, in gerader Fortströmung zu dem Hauptesorgan führt, und daß das andere spätere Erwerbungen sind. Um dieses konkrete Verhältnis handelt es sich. Und wenn man den Menschen nicht so betrachtet, so kann man ihn nicht im Zusammenhang mit der ganzen Naturentwicklung verstehen.

Ich kann natürlich diese Dinge nur andeuten. Wie gesagt, ich müßte einen langen Kursus halten, wenn ich alle Einzelheiten Ihnen vorführen sollte. Aber Anthroposophie ist ja heute erst im Werden, und betrachten Sie es nicht als irgendeine Albernheit, wenn ich das sage: man ist noch nicht so glücklich, Anthroposophie in Kursen, die anerkannt sind, vortragen zu können. Man muß sie als Anregungen in ein-

zelenen Vorträgen, in denen man immer nur hinweisen kann auf das eine oder auf das andere, geben. Daher kommt alles Unvollkommene, was bei solcher Mitteilung selbstverständlich nur möglich ist. Aber das, was ich gesagt habe, spricht ebensowenig gegen die Auffassung der Entwicklung des Menschen als einheitliches Wesen, wie die Entwicklung der noch nicht mit Kletterfüßen behafteten Läuse zu Läusen mit Kletterfüßen dagegen spricht, daß das als einheitliches Wesen sich entwickelt hat. Also es handelt sich um die Charakteristik des Entwicklungsvorgangs, um das Spezielle des Entwicklungsvorgangs. Das ist es, auf das es ankommt in diesem Fall.

ANTHROPOSOPHIE UND SOZIALWISSENSCHAFT

GEISTESWISSENSCHAFTLICHE ERGEBNISSE ÜBER RECHT, MORAL UND SOZIALE LEBENSFORMEN

Zürich, 14. November 1917

Aus den drei Vorträgen, die ich hier gehalten habe, um das Verhältnis der anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft zu drei verschiedenen Gebieten des menschlichen Wissenschaftsstrebens zu charakterisieren, wird ersichtlich gewesen sein, daß es dieser Art von Geisteswissenschaft vor allen Dingen darauf ankommt, wirklichkeitsgemäße Begriffe und Vorstellungen zu entwickeln, welche geeignet sind, in das volle, wirkliche Leben unterzutauchen, um durch solches Untertauchen ein Wissen von der Wirklichkeit zu erreichen. Man kann sagen – und aus dem ganzen Sinne meiner Vorträge wird das hervorgegangen sein –, daß seit einer verhältnismäßig langen Zeit menschlicher Wissenschaftsentwicklung wirklichkeitsgemäße Begriffe nur gewonnen worden sind auf dem Gebiete der äußeren sinnenfälligen Naturwissenschaft. Und in einer gewissen Beziehung sind diese für das äußere Sinnesdasein gewonnenen Begriffe wissenschaftlich mustergültig. Allein sie erstrecken sich in bezug auf das Wirkliche nur so weit, als – man kann schon sagen – die leblose Natur in Betracht kommt, die ja nicht bloß da vorhanden ist, wo sie unmittelbar als solche auftritt, sondern als mineralischer Einschlag auch in den Lebewesen und in den Geistwesen, die auf der sinnlichen Erde leben. Man begreift heute naturwissenschaftlich musterhaft. Aber man begreift nur, was sich innerhalb der mechanischen leblosen Gesetze feststellen läßt. Daß man dieses musterhaft begreift, dafür gibt es ja, ich

möchte sagen, einen recht anschaulichen Beweis: die vervollkommneten, so gewaltig erfolgreichen Anwendungen der Naturwissenschaft auf das menschliche Leben. Denn wendet man Begriffe auf das menschliche Leben an, so erweist sich unter gewissen Voraussetzungen durch die Anwendungsmöglichkeit der wirklichkeitsgemäße Charakter dieser Begriffe. Eine Uhr kann man nicht mit falschen mechanischen und physikalischen Begriffen konstruieren; sie würde alsbald verraten, daß man falsche Begriffe angewendet hat.

Das ist nicht so bei allen Gebieten des Lebens, sondern gerade bei den Lebensgebieten, die uns heute beschäftigen sollen, zeigt die Wirklichkeit in ihrem Verlaufe nicht ohne weiteres sogleich, ob man es mit wirklichkeitsgemäßen, aus der Wirklichkeit herausgeholt Begriffen zu tun hat oder nicht.

Innerhalb des naturwissenschaftlichen Gebietes selbst ist die Anwendung nichtwirklichkeitsgemäßer Begriffe verhältnismäßig gefahrlos; denn diese Begriffe erweisen ihre Irrtümlichkeit oder ihre Unzulänglichkeit, solange man innerhalb des naturwissenschaftlichen Gebietes selbst bleibt, eben innerhalb der theoretischen Diskussion, die ja dann auch der Praxis des Lebens zugrunde liegen kann. Kommt aber das soziale Leben, das menschliche Gemeinschaftsleben überhaupt in Betracht, dann steht man nicht bloß der Gewinnung irgendwelcher Begriffe, sondern dann steht man der Realisierung der Begriffe im Leben gegenüber. Und man hat es nach den heutigen Verhältnissen mit Lebensgebieten zu tun, in die man sehr wohl unzulängliche Begriffe einführen kann. Es zeigt sich zwar dann das Unzulängliche der Vorstellungen, der Ideen, der Empfindungen und so weiter; aber dennoch kann der Mensch in einer gewissen Beziehung, wenn er unter bloß naturwissenschaft-

lichen Vorurteilen lebt, hilflos dem gegenüberstehen, was als die Folge, als die Konsequenz solcher Begriffe eintritt. Man kann in einer gewissen Beziehung sagen, daß die tragischen Ereignisse, die jetzt über das Menschengeschlecht hereingezogen sind, im Grunde genommen damit zusammenhängen – mehr als man denkt, und mehr als man in so kurzen Ausführungen, wie die heutigen sind, auch nur andeuten kann –, daß durch lange Zeiten die Menschen nicht verstanden haben, wirklichkeitsgemäße Begriffe zu entwickeln, welche geeignet gewesen wären, Tatsachen des wirklichen Lebens zu umfassen. Diese Tatsachen des wirklichen Lebens sind heute der Menschheit über den Kopf gewachsen. Und diese tragischen Ereignisse sind vielfach ein Ad-absurdum-Führen auf die schrecklichste Art desjenigen, was an unzulänglichen Vorstellungen im Laufe von Jahrhunderten sich in der Menschheit entwickelte.

Man kommt auf das, was da eigentlich zugrunde liegt, nur, wenn man – jetzt noch einmal wollen wir von einem anderen Gesichtspunkte aus als in den gehaltenen Vorträgen das machen – zunächst einmal den Blick darauf hinrichtet, wie immer wieder und wiederum in der neueren Zeit der Versuch aufgetreten ist, aus der Naturwissenschaft heraus eine Gesamtweltanschauung des Menschen zu begründen, wie der Versuch gemacht worden ist, naturwissenschaftliches Denken, das auf seinem Gebiete – ich wiederhole es immer wiederum – so mustergültig ist, in alle Gebiete des menschlichen Lebens einzuführen: in die Gebiete des Seelenwesens, der Pädagogik, der Politik, der Sozialistik, der Geschichte und so weiter.

Wer die Entwicklung nach dieser Richtung kennt, der weiß, wie sich naturwissenschaftliche Denker angestrengt haben, das, was sie an Vorstellungen und Begriffen in ihrer Naturwissenschaft herangeschult haben, anzuwenden auf

alle die angedeuteten Gebiete des menschlichen Lebens. Ich möchte, obwohl das, was ich eben gesagt habe, durch Hunderte von Belegen gestützt werden kann, nur einiges Charakteristische anführen. Wenn es auch älteren Datums ist, so kann man doch sagen, daß sich die Tendenz, die sich darinnen ausspricht, bis zum heutigen Tage erhalten, ja sich noch erweitert hat.

Ein ausgezeichneter Naturforscher, nach meiner Ansicht, hat bei zwei Naturforscherversammlungen in den siebziger Jahren des abgelaufenen Jahrhunderts, 1874 und 1875, Vorträge gehalten über das Rechtsgebiet, über Fragen der Moral und des Rechtes, des sozialen Zusammenhanges der Menschen, und er hat im Verlaufe dieser Vorträge recht charakteristische Sätze gesprochen. Er hat geradezu die Forderung aufgestellt, daß, wer im Sinne der naturwissenschaftlichen Bildung der neueren Zeit reif ist, verlangen müsse, daß die naturwissenschaftliche Denkweise übergehen müsse in das allgemeine Menschheitsbewußtsein wie eine Art Katechismus; so daß dasjenige, was als Empfindungen, als Bedürfnisse, als Willensimpulse in den Menschen auftritt und damit die Grundlage bildet für die sozialen Aspirationen, allmählich in innigen Zusammenhang gebracht werden müßte mit einer sich immer weiter und weiter ausbreitenden rein naturwissenschaftlichen Anschauung der Welt. So hat Professor *Benedikt* auf der achtundvierzigsten Naturforscherversammlung gesagt. Die naturwissenschaftliche Weltanschauung müsse die Breite und Tiefe und Klarheit erreichen, um einen Katechismus zu schaffen, der das geistige und ethische Leben des Volkes beherrsche. Sein Ideal ist also, daß alles, was aus den Geistes-, Herzens- und Willensbedürfnissen der Menschen heraus spricht im sozialen Leben, ein Abdruck sei naturwissenschaftlicher Vorstellungen!

Und mit Bezug auf die Seelenwissenschaft sagt derselbe Forscher: Auch die Psychologie sei eine Naturwissenschaft geworden, seit sie, wie die Physik und Chemie, den Ballast der Metaphysik abgeworfen habe und nicht mehr Hypothesen, die für unsere heutige Organisation unergründlich seien, als Prämissen wähle.

Obzwar von vielen Naturforschern – auch von dem vorgestern erwähnten Oscar Hertwig, von Nägeli, von vielen, vielen anderen – immer wieder und wiederum betont wird, daß Naturwissenschaft eben nur auf ihrem Gebiete Rechtes leisten kann, so werden doch die naturwissenschaftlichen Vorstellungen so gebildet, daß gewissermaßen durch die Art, wie sie gebildet werden, abgewiesen wird ein Forschen, ein Streben der Menschheit nach anderen Wirklichkeitsgebieten, als sie der Naturwissenschaft gerade erreichbar sind. Und man könnte, wie ich ältere Aussprüche angeführt habe, Aussprüche heutigen Tages anführen: man würde sie durchaus in demselben Geiste gehalten finden.

Benedikt, den Kriminalanthropologen, darf ich aus dem Grund besonders anführen, weil er, trotzdem er auf rein naturwissenschaftlichem Standpunkte auch in der sozialen Lebensbetrachtung stehen will, noch so viel rein naiven, wirklichkeitgemäßen Begriffsmaterials in sich hat, daß vieles von dem, was er vorbringt – eigentlich gegen seine theoretischen Aufstellungen –, wahrhaftig eingreift in die Wirklichkeit der Welt. Aber im ganzen kann man sagen, durch diese Neigung, durch diese Tendenz, mit naturwissenschaftlichen Begriffen, die auf ihrem Gebiete ausgezeichnet sind, eine ganze Weltanschauung aufzubauen, ist allmählich überhaupt als Weltanschauung etwas ganz Besonderes entstanden, so daß man fast in den Ruf kommen könnte, ein böser Mensch zu sein, wenn man ausspricht, was unter dieser Tendenz Weltanschauung geworden ist:

Heute bewirkt irgendein Mensch Ausgezeichnetes auf seinem Gebiete, und wenn er dann eine Weltanschauung begründet, so dehnt er dieses ausgezeichnete Wissen auf einem bestimmten Gebiet aus über das gesamte Weltgebiet, über diejenigen Gebiete vor allen Dingen, von denen er – nichts versteht. So daß man schon sagen kann: Heute ist allmählich eine ausgezeichnete Wissenschaft da, welche den Inhalt desjenigen enthält, was die Leute gut verstehen; und es sind Weltanschauungen da, die im allgemeinen enthalten, wovon die Leute nichts verstehen!

Dies ist, wenn das soziale Lebensgebiet in Betracht kommt, wahrhaftig nicht ohne Bedeutung. Denn das soziale Lebensgebiet hat zu seinem Wirklichkeitsfaktor den Menschen selber. Der Mensch steht drinnen in diesen sozialen Lebensgebieten, und das, was er tut, das ist schon so, daß in seine Impulse, in das, was sich als Gestaltung im menschlichen Zusammenleben, als soziale Struktur bildet, hineinfließt, was in der Weltanschauung lebt. Und dadurch sind solche Dinge geschaffen worden, wie ich sie im Beginne meiner heutigen Auseinandersetzungen angedeutet habe.

Ich will nun auch bei diesen Betrachtungen heute, wie bei den drei ersten, mehr ausgehen von konkreten Einzelheiten, von Ergebnissen desjenigen, was ich die Geistesforschung nenne, um zu versuchen, mit Hilfe solcher Ergebnisse zu zeigen, in welches Verhältnis sich diese Geistesforschung auch zu den sozialen Erkenntnisgebieten stellen muß.

Eine besondere Schwierigkeit tritt auf für den modernen Menschen, der naturwissenschaftlich bewandert ist, dessen Vorstellungsleben naturwissenschaftlich erzogen worden ist, wenn er nun an das soziale Lebensgebiet herantritt und gleich einen fundamentalen Begriff ins Auge zu fassen hat: den Begriff der menschlichen Freiheit. Dieser Begriff der menschlichen Freiheit, der ja gewiß in den verschiedensten

Nuancen auftritt, ist in einer gewissen Beziehung geradezu zum Kreuz der modernen Weltanschauungsbetrachtungen geworden. Denn auf der einen Seite ist es außerordentlich schwierig, die soziale Struktur der Menschheit zu begreifen, ohne über den Freiheitsbegriff ins klare zu kommen; auf der anderen Seite aber wieder ist der naturwissenschaftlich Denkende nach den Denkgewohnheiten der heutigen Zeit kaum imstande, irgend etwas mit dem Freiheitsbegriff anzufangen. Man weiß ja, daß in bezug auf den Freiheitsbegriff alte Streitigkeiten stattgefunden haben, daß es immerzu mit verschiedenen Nuancen zwei Parteien gegeben hat: die sogenannten Deterministen, welche annahmen, daß alle menschlichen Handlungen in einer gewissen Weise vorbestimmt sind – in mehr naturalistischer oder in anderer Weise –, so daß der Mensch nur ausführt, wozu ein zwar unbekannter, aber doch vorhandener Zwang, eine Kausalität, vorliegt; und die Indeterministen, die dieses leugneten und sich mehr an den subjektiven Tatbestand hielten, an das, was der Mensch in sich erlebt, indem er sein Bewußtsein entwickelt, und die Unabhängigkeit der wirklich freien Handlungen des Menschen von solchen festen Bestimmungen, welche den Freiheitsbegriff ausschließen können, behaupteten.

So wie sich die Naturwissenschaft bis heute entwickelt hat, ist es aber auch eigentlich unmöglich, naturwissenschaftlich etwas mit dem Freiheitsbegriff zu machen; so daß man, wenn man mit naturwissenschaftlicher Erziehung soziologische Wissenschaft begründet, in vieler Beziehung genötigt ist, den Freiheitsbegriff falsch zu fassen und eine Lebensstruktur zu konstruieren, welche auf den Freiheitsbegriff keine Rücksicht nimmt, welche alles zurückführt auf gewisse Verursachungen, die außerhalb oder innerhalb des Menschen liegen. Solch eine Betrachtungsart ist in gewisser

Beziehung bequem, denn sie gestattet einem, die soziale Struktur von vornherein in einer gewissen Weise zu bestimmen: weil es leichter ist, das menschliche Handeln abzuschätzen, wenn es bestimmt ist, als wenn man damit zu rechnen hat, daß freies Wesen im Menschen eine Rolle spielt.

Nun kann man nicht als Freiheitsbegriff irgendwelche schwärmerischen Begriffe aufstellen, irgendwelche mystischen Verschwommenheiten darlegen, die etwa im Gegensatz stehen dürften zu dem, was die heutige Naturwissenschaft bietet! Das muß schon festgehalten werden, daß, wenn Geisteswissenschaft eine Berechtigung haben soll, sie nicht mit dem, was der wahre Sinn naturwissenschaftlichen Fortschrittes ist, in irgendwelchen Zwiespalt kommen darf. Daher muß ich auch heute davon ausgehen, den Fundamentalbegriff sozialer Lebensgestaltung, den Freiheitsbegriff, in eine Beziehung zu setzen zu denjenigen naturwissenschaftlichen Vorstellungen, die mit Hilfe der Geisteswissenschaft gewonnen werden können.

Nach den gewohnten naturwissenschaftlichen Begriffen ist der Mensch in seinen Handlungen abhängig von den Eigentümlichkeiten seiner Organisation. Und da diese Eigentümlichkeiten seiner Organisation selbst in einem solchen Grade erforscht werden, daß man, wie ich das letzte Mal darlegte, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft auf das Seelenleben rechnend anwendet, so kommt man zu einer Ausschließung des Freiheitsbegriffes. Kann der Mensch nur dasjenige aus sich heraus an Kräften entwickeln, was Umsatz ist des Aufgenommenen, wie ich im letzten Vortrag angedeutet habe, so kann selbstverständlich die Seele aus sich heraus nicht irgendwelche Kraftentfaltung entwickeln – was Anforderung wäre für eine Verwirklichung der Freiheit.

Geisteswissenschaft zeigt aber, daß Naturwissenschaft sehr, sehr nötig hat, auf dem Gebiete, das da in Frage kommt, den ganzen Umfang ihrer Erkenntnisse wirklich noch auf eine andere Basis zu stellen, als sie heute stehen. Naturwissenschaft – ich habe es schon angedeutet in den vorigen Vorträgen – hat bewunderungswürdige Tatsachengebiete erschlossen. Aber durch die eng umgrenzten Begriffe und Vorstellungen, die man heute von der Natur hat, können diese keineswegs umfaßt werden. Im Verlaufe des vorigen Vortrags gestattete ich mir, darauf hinzuweisen: wie Geisteswissenschaft dazu führt, das ganze Geistig-Seelische des Menschen zu dem ganzen Physisch-Leiblichen in Beziehung zu setzen, und darauf, wie sich da herausstellt, daß man das eigentliche Vorstellungsleben in Beziehung zu setzen hat zu dem Nervenleben, das Gefühlsleben zu den Verästelungen und Dependenzen des Atmungsrythmus und das Willensleben zu dem Stoffwechsel.

Gehen wir, einleitungsweise, auf eine Fortsetzung naturwissenschaftlicher Anschauung über die Beziehung, die das menschliche seelische Vorstellungsleben zum Nervenleben hat, aus, so wird selbstverständlich der an die heutigen naturwissenschaftlichen Vorstellungen Gewöhnte sagen müssen: Es gehen gewisse Vorgänge im Nervenleben vor sich; diese sind Ursachen oder Parallelvorgänge des Vorstellungslebens. – Und da einem jeden seelischen Vorstellungsvorgang nach diesen naturwissenschaftlichen Annahmen ein Nervenvorgang entsprechen muß – der aber als solcher im ganzen Organismus kausal, ursächlich begründet ist –, so kann, da der Nervenvorgang scheinbar mit einer Ursachennotwendigkeit aus den Bedingungen des Organismus heraus folgt, der ihm entsprechende Geistesvorgang kein freier sein, sondern er muß unter derselben Notwendigkeit stehen, wie der ihm entsprechende Nervenvorgang.

So sieht es heute noch aus. So wird es, vom naturwissenschaftlichen Gesichtspunkte aus gesehen, nicht in der Zukunft aussehen! Da wird man gewisse Ansätze, die heute schon im naturwissenschaftlichen Forschungsgebiete da sind, in ganz anderer Weise ansehen. Allerdings wird dazu notwendig sein, daß die Richtungslinien der Forschung von der Geisteswissenschaft vorgezeichnet werden, weil nur dadurch eine wirklich unbefangene Beleuchtung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse zustande kommen kann.

Das Merkwürdige nämlich, das sich dem Geistesforscher ergibt, ist: daß unser Nervenleben in einer ganz besonderen Beziehung zum entsprechenden übrigen Organismus steht, die man bezeichnen muß dadurch, daß man sagt: im Nervenleben baut sich der Organismus in einer bestimmten Weise ab, nicht auf; und im Nervenleben kommen zunächst – wenn wir es als reines Nervenleben, nicht als Ernährungsleben im Nervensystem auffassen – diejenigen Vorgänge in Betracht, die nicht Wachstumsvorgänge, nicht aufsteigende Entwicklungsvorgänge sind, sondern rückbildende Vorgänge, Abbauvorgänge, rückläufige Entwicklungsvorgänge.

Es ist sehr leicht, auf diesem Gebiete, da es heute noch vollständig neu ist, mißverstanden zu werden. Und in einem so kurzen Vortrage ist es schwer, alle Begriffe heranzutragen, die solches Mißverstehen ausschließen. Man muß sich dieser Gefahr, mißverstanden zu werden, schon aussetzen. Gesagt werden kann: das Nervenleben als Nervenleben verläuft ganz anders als andere organische Vorgänge, die dem Wachstum, der Fortpflanzung oder ähnlichem dienen. Diese letzteren organischen Vorgänge sind solche aufsteigender Entwicklung. So die Zellenentwicklung, die Vorgänge, welche im Fortpflanzungsvorgang, im Wachs-

tumsvorgang als Zellteilung zu beobachten sind, als Nebeneinanderlagerung der noch im Leben der Fortpflanzung, wenigstens einer gewissen partiellen Fortpflanzung befindlichen Zellen. Indem sich aber die menschliche Organisation – bei der tierischen ist es ähnlich, sie interessiert uns heute weniger – in das Nervenleben hineinerstreckt, *erstirbt* sie partiell im Nervenleben. In das Nervenleben hinein findet ein Abbau der aufsteigenden Prozesse statt. So daß man sagen kann, schon rein naturwissenschaftlich zeigt sich – und mit dem Nervenleben parallel geht in einer gewissen Weise das Leben der roten Blutkörperchen –, daß die Teilungsvorgänge in die Nervenzellen und in die roten Blutkörperchen hinein aufhören. Und das ist schon eine rein tatsächliche Andeutung desjenigen, was das schauende Bewußtsein erkennt: daß der Nerv nicht beteiligt sein kann an irgend etwas Hervorbringendem, sondern daß der Nerv das Leben innerlich aufhält, daß also da, wo der Nerv sich verästelt, das Leben erstirbt.

Wir tragen, indem wir das Nervensystem in uns tragen, den Tod gewissermaßen schon organisch in uns. Sollte ich mit etwas anderem im Organismus – so sonderbar das klingt – vergleichen, was da eigentlich im Nervenleben stattfindet, so müßte ich sagen: Was unterbewußt im Nervenleben vor sich geht, das läßt sich nicht etwa vergleichen mit dem Prozesse, der sich abspielt, wenn der Mensch Nahrung aufgenommen hat, und diese Nahrung nun verarbeitet wird im Organismus zum weiteren Aufbau; nein, der eigentliche Nervenprozeß – als Nervenprozeß, nicht als Nervenernährungsprozeß – läßt sich mit dem vergleichen, was im Organismus entsteht, wenn der Organismus sein Gewebe abbaut im Hunger. So daß sich nicht ein Aufbauendes, sondern ein Abbauendes in das Nervensystem hinein erstreckt.

Aus diesem Nervensystem kann nicht irgend etwas sich entwickeln, nicht irgend etwas sich ergeben, unmittelbar aus ihm heraus; sondern dieses Nervensystem stellt einen aufgehaltene[n] Prozeß dar, der in seinem fortlaufenden Verlauf im Zellenleben bei den Fortpflanzungszellen, bei den Wachstumszellen erscheint: da ist er fortlaufend; er wird aufgehalten in den Nervenorganen. So daß das Nervenleben in Wahrheit nur den Grund und Boden liefert, daß sich auf ihm etwas anderes ausbreiten kann.

Dasjenige, was sich *auf* diesem Nervenleben ausbreitet, was sich *über* dieses Nervenleben gleichsam hinzieht, das ist dasjenige, was in dieses Nervenleben nun als das – zunächst durch die äußeren Sinne angeregte – Vorstellungsleben einzieht. Und nur dann, wenn man versteht, daß die Nerven nicht Veranlassung des Vorstellens sind, sondern nur den Boden abgeben dadurch, daß sie das organische Leben abgebaut haben, nur wenn man dies versteht, versteht man, daß ein dem Nervenleben selbst Fremdes auf dem Grunde dieses Nervenlebens sich entwickelt.

So fremd ist das, was sich als Geistig-Seelisches auf dem Grunde dieses sich selbst abbauenden Nervenlebens entwickelt, daß man sagen kann: Es ist wirklich so, wie wenn ich über eine Straße gehe und meine Fußtritte als Spuren eingrabe. Geht dann jemand nach, so darf er nun nicht das, was da als Formen meiner Fußtritte sichtbar ist, aus irgendwelchen Kräften ableiten, die im Erdreich selber sind, die gleichsam aus dem Inneren des Erdreichs herauf diese Fußspuren markieren würden. Obwohl man, wie meine Fußtritte im Boden, jede Äußerung seelischen Lebens im Nervensystem sieht, so darf doch nicht aus einem inneren «Heraufsteigen aus dem Nervensystem» erklärt werden, was geistig-seelisches Leben ist. Sondern in den zubereiteten Boden werden durch das geistig-seelische Leben Spuren ein-

gegraben, in den Boden, der dadurch vorbereitet ist, daß eben innerhalb des Nervs darauf «verzichtet» wird – wenn ich es symbolisch so ausdrücken darf –, die eigene organische Produktivität fortzusetzen.

Was sich so aus dem Boden des Abbaues, des Ersterbens im Menschen als geistig-seelisches Leben, zunächst als Vorstellungslieben entwickelt, das stellt sich durchaus auch dem schauenden Bewußtsein im Zusammenhange mit dem organischen Leben, zunächst dem Nervenleben, dar; aber so, daß es in diesem Nervenleben nur seine Voraussetzung, seinen Boden hat, dasjenige, was da sein muß, unter dessen Voraussetzung es an diesem Orte sich betätigen kann. Dagegen ist dasjenige, was sich betätigt – obwohl es für die äußere Beobachtung hervorzugehen scheint aus dem Nervensystem, gebunden zu sein scheint an das Nervensystem –, es ist dieses geistig-seelische Leben gegenüber dem Nervensystem so unabhängig wie das Kind gegenüber den Eltern, das selbständige innere Regsamkeit entfaltet, trotzdem die Eltern der Mutterboden für dasjenige sind, auf Grund dessen sich das Kind entwickeln muß. Wie man dem äußeren Anschauen nach die Ursache für das Kind in dem Elternpaar sehen kann, wie aber das Kind in vollständig freier Entfaltung seiner Individualität dasteht und man nicht sagen kann: wenn das Kind zur Selbständigkeit heranwächst, so sei in ihm nicht eine von den Eltern losgelöste Regsamkeit –, genau in demselben Sinne muß man sagen: Was sich im geistig-seelischen Sinne regt und sich entwickelt, das macht sich unabhängig von dem Mutterboden, auf dem es gedeihen muß.

Ich deute hier ein Vorstellungssystem nur an, das im Laufe der Zeit – Geisteswissenschaft ist ja im Anfange ihrer Entwicklung – einen Ausbau gerade dadurch erfahren wird, daß gewisse naturwissenschaftliche Vorstellungen zu

ihrer Höhe getrieben werden. Und gerade diese naturwissenschaftlichen Vorstellungen werden nicht dazu führen, die menschliche Freiheit auszuschließen, sondern dazu, auch naturwissenschaftlich die Freiheit zu erklären, die Freiheit zu verstehen – weil sie dazu führen werden, nicht nur, wie man es jetzt tut, aufbauende, fortschreitende Vorgänge zu beobachten im Organismus, sondern abbauende und in sich selber sich lähmende Vorgänge –, weil sie zeigen werden, daß, damit das Geistig-Seelische entsteht, nicht das Organische in gerader Linie der Entwicklung fortschreiten und das Geistige aus sich hervorbringen kann, sondern daß dieses Organische, indem das Geistige heraufzieht in das Organische, zuerst den Boden dadurch bereiten muß, daß es sich selbst in sich vernichtet, in sich abbaut.

Daß man zu den heute einzig und allein berücksichtigten Aufbauvorstellungen die Vorstellungen über abbauendes Leben hinzufügen wird, das wird mit großen Fortschritten naturwissenschaftlicher Anschauungsweise in der Zukunft verbunden sein. Und das wird eine Brücke schlagen, die geschlagen werden muß, weil Naturwissenschaft heute nicht übergangen werden darf, eine Brücke von der begriffenen Natur zu dem zu begreifenden sozialen Lebensgebiet.

Nur unvollendete Naturwissenschaft ist ein Hindernis, die für das soziale Lebensgebiet notwendigen Begriffe zu gewinnen; vollendete Naturwissenschaft wird gerade durch ihre innere Gediegenheit, durch ihre innere Größe, eine richtige Sozialwissenschaft begründen helfen.

Nachdem ich auf diese Weise wenigstens andeutungsweise den Fundamentalbegriff des sozialen Lebens, den Freiheitsbegriff, entwickelt habe – wie er mehr innerlich gesehen werden muß, das habe ich schon 1894 ausführlich ausgeführt in meiner «Philosophie der Freiheit», und diese

innerliche Begründung stimmt vollständig mit dem überein, was ich nunmehr auf mehr naturwissenschaftliche Art gezeigt habe, wie ja hervorgeht aus den Darlegungen über diese Verhältnisse, die ich in meinem vor nahezu zwei Jahren erschienenen Buche «Vom Menschenrätsel» gegeben habe –, möchte ich fortfahren in der Auseinandersetzung über den Zusammenhang des menschlichen geistig-seelischen Lebens mit anderen Gebieten des Daseins.

Ich habe das letzte Mal und heute andeutungsweise darauf hingewiesen, wie dieses Geistig-Seelische zusammenhängt: als Vorstellungsleben mit dem Nervenleben, als Gefühlsleben mit dem Atmungsrythmusleben, als Willensleben mit dem Stoffwechselleben. Das aber ist nur der Zusammenhang nach der einen Seite hin. Genau ebenso wie Naturwissenschaft, wenn sie sich in sich selbst nach dieser Richtung hin vollenden wird, die dreifach gegliederte Seele als Ganze in Zusammenhang bringen wird – wie ich das dargelegt habe – mit dem ganzen menschlichen Leibesorganismus, so wird Geisteswissenschaft nach der anderen Seite, nach der Seite des Geistes, die Beziehungen des menschlich Geistig-Seelischen zu diesem Geistigen aufsuchen können.

So wie das Vorstellungsleben auf der einen Seite seinen leiblichen Grund und Boden in dem Nervenleben hat, so hängt das Vorstellungsleben nach der anderen, nach der geistigen Seite, mit einer Welt zusammen, zu der es gehört. Aber diese Welt, mit welcher das Vorstellungsleben nach der geistigen Seite zusammenhängt, kann man nur erkennen durch das schauende Bewußtsein, und zwar durch die erste Stufe dieses schauenden Bewußtseins, durch dasjenige, was ich das imaginative Erkennen, das imaginative Schauen genannt habe, das aus der Seele selbst herausgeholt wird, wie ein geistiges Auge aufgeht. Ich habe das im ersten Vortrag charakterisiert.

So wie das Vorstellungsleben in Beziehung steht zu dem Leibes-Nervenleben, in ihm seinen Grund und Boden hat, so geht es hervor aus dem Geistigen, aus einer rein geistigen Welt, die erkannt wird als eine wirkliche Welt, wenn man mit dem imaginativen Bewußtsein diese Wirklichkeit beobachtet. Diese wirkliche Welt ist nicht innerhalb der Sinneswelt beschlossen. Sie ist gewissermaßen die erste uns zunächstliegende übersinnliche Welt.

Und hier kommt man darauf, daß das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt, wie es ihm bewußt wird durch sein gewöhnliches Bewußtsein, nur ein Teil seiner Gesamtbeziehung zur Welt ist; denn, was wir im gewöhnlichen Bewußtsein in uns tragen, das ist ein Ausschnitt aus der Wirklichkeit, in der wir drinnenstehen. Unter diesem Bewußtsein liegt ein anderes Verhältnis des Menschen zur Umwelt, zur Naturwelt und zur Geisteswelt. Schon das Verhältnis des Vorstellungslebens zum leiblichen Nervenleben ist ja unter die Schwelle des Bewußtseins gedrängt und kann nur mit Mühe heraufgeholt werden, wenn man es so charakterisieren will, wie ich es heute getan habe. Aber auf der anderen Seite ist auch das Verhältnis des menschlichen Vorstellungslebens zur imaginativ zu erfassenden geistigen Welt ein solches, das nicht in das gewöhnliche Bewußtsein, wohl aber in die menschliche Wirklichkeit eintritt.

Im menschlichen Bewußtsein haben wir zunächst alles, was angeregt wird durch unsere Sinne und durch den an die Sinne gebundenen Verstand; das umfaßt unser gewöhnliches Bewußtsein. Aber darunter spielt sich eine Summe von Vorgängen ab, die zunächst nicht in dieses gewöhnliche Bewußtsein eintreten, sondern die ein Hereinspielen eines nur imaginativ zu erfassenden Geistigen in unser seelisches Wesen sind, so wie das Hereinspielen der Töne, Farben,

Gerüche und so weiter in unser gewöhnliches Bewußtsein im Seelenleben geschieht. So hebt sich gewissermaßen das gewöhnliche Bewußtsein aus einem anderen Gebiete heraus, das erst durch das imaginative Vorstellen in dieses Bewußtsein heraufgetragen werden kann. Daß der Mensch nichts weiß von diesen Dingen, bedeutet nicht, daß sie in seiner Wesenheit nicht wirklich seien. Indem wir durch die Welt schreiten, tragen wir den Inhalt unseres gewöhnlichen Bewußtseins mit uns; aber wir tragen auch alles dasjenige mit uns, was außerdem hereinkommt aus der imaginativen, so will ich sie nennen, geistigen Welt zunächst.

Es ist insbesondere in der Gegenwart von einer ganz großen Bedeutung, sich klarzumachen, daß das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt so ist. Denn ein Forschungsgebiet – ich bin weit entfernt davon, dieses Forschungsgebiet zu unterschätzen, ich schätze es in seiner Bedeutung –, ein Forschungsgebiet, zu dem gerade die Veranlassung ist, daß es in der Gegenwart auftritt, tritt wirklich in der Gegenwart auf: wie ein mächtiger Hinweis auf das allerdings der Gegenwart noch recht unbekanntes Verhältnis des Menschen zu der Umwelt, die ich eben als die imaginative Geisteswelt charakterisiert habe. Aber das ist eben eine Eigentümlichkeit der Gegenwart, daß vieles in das Bewußtsein der Menschen hereintritt, das eigentlich nur umspannt und umfaßt werden kann mit den Erkenntnismitteln der Geisteswissenschaft. Der Mensch ist gegenwärtig aufgefordert, diese Dinge zu erkennen, weil er, wenn ich den trivialen Ausdruck gebrauchen darf, mit der Nase darauf gestoßen wird, weil das Leben sich so entwickelt, daß der Mensch darauf gestoßen wird. Aber es herrscht innerhalb unserer Zeitgenossenschaft noch eine für viele unüberwindliche Abneigung, mit den Erkenntnismitteln der Geisteswissenschaft daran heranzugehen. Und so wollen sie mit

den an der gewöhnlichen Naturwissenschaft oder an anderem geschulten Begriffen an Gebiete herantreten, die mit aller Energie von den Menschen heute gewissermaßen fordern, daß sie erforscht werden.

Das Gebiet, das ich hier meine, ist das gerade in dieser Stadt so sehr bekannte Gebiet der analytischen Psychologie, auch Psychoanalyse genannt. Diese Psychoanalyse ist dadurch bemerkenswert, daß vor dem psychoanalytischen Forscher fordernd ein Gebiet auftritt, das nicht von dem gewöhnlichen Bewußtsein umfaßt wird, das hinweisen muß auf etwas, was unter der Schwelle dieses gewöhnlichen Bewußtseins liegt. Aber nun versucht man, dieses Gebiet zu ergreifen mit dem, was ich nennen möchte unzulängliche Erkenntnismittel. Und da man mit diesen unzulänglichen Erkenntnismitteln versucht, auch praktisch tätig zu sein, auch in die soziale Lebensstruktur einzugreifen – wenn auch zunächst nur therapeutisch und pädagogisch, vielleicht auch schon seelsorgerisch –, so muß man sagen, die Sache hat nicht nur eine theoretische Bedeutung, die Sache hat eine wichtige praktische Bedeutung. Nun kann ich selbstverständlich nicht das ganze Gebiet der Psychoanalyse auseinandersetzen. Dazu brauchte es viele Vorträge. Aber auf einiges Konkrete, Prinzipielle will ich gerade in diesem Zusammenhang hinweisen. Denn diese Psychoanalyse ist ein Gebiet, wo sich gewissermaßen Forschung und soziales Leben auf einem Punkte begegnen, wie wir andere Gebiete von dieser Art heute noch zu besprechen haben.

Vor allen Dingen wissen Sie ja vielleicht, daß die analytische Psychologie im wesentlichen damit arbeitet, gewisse, ich möchte sagen verlorene, Erinnerungsvorstellungen in das gewöhnliche Bewußtsein zu therapeutischen Zwecken heraufzuholen. Sie setzt also voraus, daß im Seelenleben gewisse Elemente vorhanden sind, die im gewöhnlichen

Bewußtsein nicht vorliegen. Sie kommt dann in weitem Umfang zu der Annahme, daß dieses in das Unterbewußtsein Hinuntergetauchte Erinnerungsvorstellungen sind oder Ähnliches, und sucht dann mit Hilfe des gewöhnlichen Erinnerungsbegriffes unter die Schwelle des Bewußtseins zu kommen, hinabzuleuchten unter die Schwelle des Bewußtseins in Gebiete, wohin das gewöhnliche Bewußtsein nicht leuchtet.

Nun habe ich ja schon in diesen Vorträgen angedeutet, daß Geisteswissenschaft ganz wesentlich den Erinnerungsvorgang des Menschen zu beleuchten hat. Auch auf diesem Gebiete wird es ja selbstverständlich nicht möglich sein, alle Mißverständnisse, die sich gegenüber einer kurzen Darstellung erheben können, auszuschließen. Ich habe zum Beispiel gehört – öfter, nicht einmal –, daß Psychoanalyse eigentlich auf demselben Wege wäre wie die von mir vertretene Geisteswissenschaft; nur nähmen die Psychoanalytiker gewisse Dinge symbolisch, während ich diese Dinge, die der Psychoanalytiker in seiner Aufgeklärtheit symbolisch nimmt, für Wirklichkeiten nähme. Das ist ein groteskes Mißverständnis, denn durch nichts kann man schlechter das Verhältnis der Psychoanalyse zu der von mir gemeinten Geisteswissenschaft charakterisieren, als wenn man dieses sagt.

Dazu aber, um das einzusehen, ist nötig, daß noch einmal eingegangen wird auf das Wesen des Erinnerungsvorganges. Ich muß noch einmal betonen: der Vorstellungsvorgang, die Tätigkeit des Vorstellens, ist etwas, was im Grunde genommen innerhalb des menschlichen Seelenlebens nur der Gegenwart angehört. Eine Vorstellung taucht niemals als solche in irgendein Unterbewußtsein hinunter, gerade so wenig wie ein Spiegelbild, wenn man an dem Spiegel vorbeigegangen ist und das Spiegelbild nicht mehr erscheint,

irgendwo sich niederlegt, damit es wieder auftauchen kann, wenn man ein zweites Mal vor dem Spiegel vorbeigeht. Das Auftauchen der Vorstellung ist eine Erscheinung, die beginnt und schließt, indem sie sich gegenwärtig abspielt. Und wenn man den Glauben hegt, daß Erinnerung darin bestehe, daß die Vorstellung irgendwo «war» und wiederum «herauftritt», so kann man zwar ein sehr guter Herbart-scher Psychologe sein, auch ein Psychologe in mancherlei anderer Richtung, aber man steht nicht auf dem Boden einer wirklich beobachteten Tatsache.

Dasjenige, um was es sich handelt, ist etwas ganz anderes. Die Welt, in der wir leben, ist nicht nur von dem durchsetzt, was in das augenblickliche Vorstellungsleben durch unser Auge, Ohr, an Sinnesinhalt eindringt, was nur ein gegenwärtiges Leben gewinnt; sondern dieser ganzen Welt liegt zugrunde – auch der äußeren Naturwelt selbstverständlich – eine imaginativ zu erfassende Welt, die zunächst nicht zum Bewußtsein kommt. Dasjenige, was in dieser imaginativen Welt ist, das wirkt dem augenblicklichen Vorstellungsleben parallel: während ich vorstelle, also diese augenblicklichen gegenwärtigen Vorgänge in mir sich abspielen lasse, wirkt ihnen – indem ein Strom unterbewußten Lebens durch meine Seele durchzieht – parallel ein anderer Vorgang. Und dieser andere Vorgang, der führt zu den inneren Spurenbildungen – ich könnte sie sehr ausführlich charakterisieren, aber ich muß mich hier auf Andeutungen beschränken –, die später beobachtet werden, wenn Erinnerung auftritt.

Tritt also Erinnerung auf, so wird nicht die alte Vorstellung, wie sie irgendwo aufgehoben gewesen wäre, wieder vergegenwärtigt, sondern es wird nach innen angeschaut, was durch einen Parallelvorgang geblieben ist. Erinnerung besteht in einer inneren Wahrnehmung.

Im Unterbewußten ist die menschliche Seele zu mancherlei fähig, zu dem sie nicht im Bewußten fähig ist im gewöhnlichen Leben. Und wenn ich den Vorgang, der eintritt, wenn ein sogenanntes vergessenes Ereignis wiederum «in die Erinnerung herauftritt», im groben Sinne – ich betone ausdrücklich: im groben Sinne! – mit etwas vergleichen will, so möchte ich sagen, dieser Vorgang ist ganz ähnlich dem Vorgang der äußeren Wahrnehmung; nur daß ich, wenn ich eine äußere Wahrnehmung habe, das Wahrgenommene in der vorübergehenden, nur gegenwärtigen Vorstellung nachbilde; was ich aber in der Erinnerung nachbilde, ist eine Ausprägung innerer Wahrnehmung: ich nehme den stehengebliebenen Rest des Parallelvorganges innerlich wahr. Erinnerung ist, grob verglichen, ein Lesen der Seele in einer späteren Zeit dessen, was mit der Vorstellungsbildung parallel gegangen ist. Die Seele hat unterbewußt dieses Vermögen, in sich zu lesen, was sich gebildet hat, während ich vorgestellt habe. Damals habe ich es nicht gewußt; denn da war es von der Vorstellung zugedeckt. Jetzt wird es erinnert. Statt daß ich von außen die Sache wahrnehme, nehme ich den eigenen inneren Vorgang wahr. So ist die Wirklichkeit.

Ich weiß sehr wohl, daß ein fanatischer Psychoanalytiker – aber keiner ist nach seiner Meinung fanatisch, das weiß ich auch, selbstverständlich – sagen wird, er könne sich mit einer solchen Auslegung der Erinnerung sehr gut einverstanden erklären. Aber in der Praxis seiner Auseinandersetzungen tut er es eben nie. Wer die Literatur kennt, der weiß, daß es nie geschieht, und daß gerade hier die Quelle von unzähligen Fehlern ist: weil man gar nicht weiß, daß es sich nicht um vergangene Vorstellungen handelt, die irgendwo herumbummeln im Unterbewußten, sondern um einen Vorgang, der nur begriffen werden kann, wenn man

den dem Vorstellungsleben parallelgehenden Vorgang des Hereinspielens einer imaginativen Welt in unsere Welt wirklich begreift.

Hier entstehen die ersten bedeutungsvollen Irrtümer dadurch, daß von dem, was man analytische Psychologie nennt, ein falsch ausgelegter Erinnerungsvorgang theoretisch zugrunde gelegt und praktisch verwertet wird. Wenn man in den wirklichen Erinnerungsvorgang eindringt, handelt es sich durchaus nicht darum, daß man dasjenige, was in der Seele des vom Psychoanalytiker als krank angesehenen Individuums auftritt, in verbummelten Erinnerungen sucht, sondern darum, daß man darauf kommt, wie der Patient im Zusammenhange steht mit einer wirklichen objektiven Welt von geistigen Vorgängen, die er nur abnorm aufnimmt. Das macht einen großen Unterschied, den man sich allerdings nach allen Seiten durchdenken muß.

Allein der Psychoanalytiker, der eben in einseitiger Weise seine naturwissenschaftliche Schulung an einem wichtigen Tatsachengebiet anwendet, verfällt noch in einen anderen Fehler: daß er in einer Weise, wie es sich vor einer wirklichen Beobachtung nicht rechtfertigen läßt, die Traumvorstellungen für die Diagnose der Seele verwendet. Da handelt es sich darum, daß man auch durch wirkliche Beobachtung und durch wirklichkeitsgemäße Begriffe richtig in diese merkwürdige, mysteriöse Traumwelt eindringt. Man dringt nur dann ein, wenn man weiß, wie der Mensch nicht bloß in derjenigen Umwelt wurzelt, an welcher sein gewöhnliches Bewußtsein Anteil hat, sondern – schon in dem Vorstellungsleben, wie wir gesehen haben, später werden wir noch einiges andere sehen – in einer geistigen Welt. Wenn auch im Schläfe das gewöhnliche Bewußtsein aufhört, die Beziehung zu der Welt, die unterbewußt bleibt, hört im Schläfe nicht auf.

Und durch einen Vorgang, den ich auch der Kürze der Zeit willen nicht ausführlich charakterisieren kann, geschieht es, daß dann durch die besonderen Bedingungen, die der Schlaf darbietet, eingekleidet wird dasjenige, was im Zusammenhange mit der geistigen Umwelt erlebt wird, in die symbolischen Vorstellungen des Traumes. Diese Traumvorstellungen sind ihrem Inhalte nach ganz gleichgültig. Derselbe Vorgang – der in einer Beziehung des Menschen zur geistigen Umwelt besteht – kann sich bei dem einen Menschen in eine solche, bei einem anderen in eine ganz andere Folge von symbolischen Darstellungen einkleiden. Wer Erkenntnisse auf diesem Gebiete hat, der weiß, daß typische unterbewußte Seelenvorgänge bei den verschiedensten Menschen sich in die verschiedensten Lebensreminiszenzen einkleiden und daß es nicht auf den Inhalt des Traumes ankommt. Man kommt nur darauf, was da eigentlich zugrunde liegt, wenn man sich darin schult, von dem Inhalt des Traumes ganz abzusehen, wenn man sich darin schult, ich möchte sagen, die innere Dramatik des Traumes ins Auge zu fassen: ob der Traum davon ausgeht, in einer gewissen Traumvorstellung zuerst eine Grundlage zu legen, dann eine Spannung zu schaffen und einen Ablauf, oder ob eine andere Folge da ist, ob zuerst eine Spannung und dann eine Auflösung da ist.

Es bedarf einer großen Vorbereitung, den Ablauf des Traumes in seiner Dramatik, ganz abgesehen von dem Inhalt der Bilder, ins Auge zu fassen. Wer Träume verstehen will, muß in der Lage sein, etwas auszuführen gegenüber dem Traume, das gleich käme dem, wenn man ein Drama vor sich hat und sich für die Bilder nur insofern interessiert, als man dahinter den Dichter ins Auge faßt, in dem, was er auf- und abwogend erlebt. Erst wenn man aufhört, den Traum durch eine abstrakte symbolische Aus-

deutung der Bilderwelt ergreifen zu wollen, erst wenn man in die Lage kommt, sich einzuleben in die innere Dramatik des Traumes, in den inneren Zusammenhang, abgesehen von der Symbolik, von dem Inhalte der Bilder, erst dann merkt man, in welchem Verhältnisse die Seele zu dem steht, was geistige Umwelt ist. Denn diese kann nicht durch die Traumbilder gesehen werden, in die derjenige, der kein imaginatives Schauen hat, durch die abnormen Verhältnisse des Schlafes das Wirkliche kleidet, sondern nur durch das imaginative Bewußtsein. Was sich abspielt jenseits der Traumbilder als Traumdramatik, das ist nur durch das imaginative Bewußtsein zu erkennen.

Sie wissen ja vielleicht, daß die analytische Psychologie – in einer gewissen Weise sehr löblich – ihre Forschung auch ausgedehnt hat auf die Mythenforschung, und daß sie da allerlei zutage gefördert hat, manches Interessante, manches so, daß einem die Haare dabei zu Berge stehen können. Auf das einzelne will ich ja durchaus nicht eingehen, aber wichtig ist, daß heute der einzelne Forscher noch immer so arbeitet, daß er ein gewisses enges Gebiet einseitig ausbildet und nicht Rücksicht nimmt auf das, was bereits vorliegt in der Forschung, und was manchmal viel mehr die Sache beleuchten könnte, als man sie beleuchtet.

Ein alter Freund von mir, der längst nun gestorben ist, hat ein sehr schönes Buch geschrieben über Mythenforschung: *Ludwig Laistner*, «Das Rätsel der Sphinx». Indem er sozusagen die ganze Welt durchwandelt hat in bezug auf die Entstehung von Mythen, hat er in sehr interessanter Weise gezeigt, daß es, wenn man die Mythen verstehen will, gar nicht darauf ankommt, den Inhalt der Mythen, das, *was* erzählt wird – da so, dort so und so –, diese konkreten Mythenbilder also ins Auge zu fassen, sondern daß es auch da darauf ankommt, den überall wiederkehrenden

dramatischen Vorgang, der sich auf die mannigfaltigste Weise durch die verschiedenen Mythenbilder ausdrückt, zutage zu fördern. Und da Laistner auch den Zusammenhang der Mythenbilder mit der Traumwelt in einer noch elementaren, aber immerhin richtigen Weise ins Auge gefaßt hat, so bildeten seine Forschungen eine vorzügliche Grundlage, die Traumforschung auf die Mythenforschung überzuleiten. Würde man sich auch in der Mythenforschung darüber klar sein, daß dasjenige, was in das Traumbewußtsein hereinspielt aus dem Schöpferischen des Mythos, eigentlich nur Bilder sind, die in willkürlicher Weise, möchte ich sagen, den eigentlichen Vorgang darstellen, so würde man viel gescheiter sein. So müssen auch auf dem Gebiete der analytischen Psychologie – trotzdem ich die Bedeutung und den allerbesten und allerehrlichsten Willen der Forscher auf diesem Gebiete voll anerkenne – diese Forscher, weil sie mit unzulänglichen Erkenntnismitteln arbeiten, zu schiefen, einseitigen Versuchen kommen.

Es ist eben überall wenig Neigung vorhanden, wirklich in die Tiefen der Sachen einzugehen und das geistige Leben zu Hilfe zu nehmen, um die Wirklichkeit mit wirklichkeitsgemäßen Begriffen zu verstehen. Allerdings, die neuere psychoanalytische Forschung hat ja, absehend von dem gewöhnlichen Erinnerungsbegriff, absehend von jenen Träumen, die aus dem individuellen Leben angeregt werden, auch mit einem «überindividuellen Unbewußten», wie man sagt, rechnen wollen. Aber da kommt doch diese Forschungsmethode, die mit so unzulänglichen Erkenntnismitteln arbeitet, zu einem ganz sonderbaren Resultate: hier wird einmal geahnt in der Gegenwart – und man muß dankbar sein, daß es wenigstens geahnt wird –, daß dieses menschliche Seelenleben mit einem Geistesleben außer ihm in einer Beziehung steht, aber es ist nicht möglich, etwas zu tun, um

diese Beziehung in ihrer Wirklichkeit zu erkennen. Ich möchte diesen Forschern wahrlich nichts am Zeuge flicken, die ich sehr verehere ob ihres Forschermutes, der noch immer groß genug sein muß innerhalb der vorurteilsvollen Welt der Gegenwart, um solche Dinge geltend zu machen; aber es muß eben – namentlich weil die Dinge auf das praktische Gebiet übergreifen – aufmerksam gemacht werden darauf, wie man aus der Einseitigkeit herauskommen kann.

Da hat denn ein sehr verdienstvoller Forscher, *Jung*, der hier in Zürich lebt, seine Zuflucht gewissermaßen zu trans-individuellen, überindividuellen unbewußten Geistes- oder Seeleninhalten genommen: daß die menschliche Seele nicht nur zu dem in Beziehung stehe, was sie individuell irgendwann einmal in die Erinnerung hinuntergebracht hatte oder dergleichen, sondern auch zu dem, was außer ihrer Individualität ist. Ein sehr schöner, ein kühner Gedanke: dieses menschliche Seelenleben nicht nur durch die Mittel des Körpers, sondern an sich mit Seelischem in der Außenwelt in Beziehung zu bringen, durchaus im höchsten Maße anzuerkennen. Aber dieser selbe Forscher führt das, was da in der Seele auftritt, doch wiederum auf eine Art, ich möchte sagen, Erinnerung zurück, wenn auch auf eine überindividuelle Erinnerung. Man kommt von dem Begriff der Mneme, der Erinnerung, nicht los, trotzdem man eigentlich nicht mehr von Erinnerung sprechen kann, wenn man über das Individuelle hinausgeht. Man kommt dazu, wie Jung sich ausdrückt: daß in der Seele leben, ohne daß es ins gewöhnliche Bewußtsein hereinkommt, «urtümliche Bilder», Bilder von dem, was einmal, sagen wir, der griechische Geist ersonnen hat als die griechischen Mythen, urtümliche Bilder, um diesen Jacob Burckhardtschen Ausdruck zu gebrauchen. Sehr bedeutsam sagt Jung: Alles, was nicht nur der individuelle

Mensch, sondern was die Menschheit durchgemacht hat, kann in der Seele tätig sein; und indem das gewöhnliche Bewußtsein nichts davon weiß, stürmt und wogt das unterbewußt gegen das Bewußtsein herauf, und es entstehen die merkwürdigen Erscheinungen, die heute als hysterische oder andere Erkrankungen auftreten. Alles, was die Menschen je an Göttlichem oder auch an Teufelei erlebt haben, so sagt Jung in seinem neuesten Buche, komme wiederum herauf; der Mensch weiß nichts davon, aber es wirkt in ihm.

Nun ist es sehr interessant, hier einmal eine Forschung, die mit unzulänglichen Erkenntnismitteln arbeitet, anzupacken, gerade in einem charakteristischen Fall. In außerordentlich bedeutsamer Weise kommt dieser Forscher dazu, sich zu sagen: Wenn der Mensch in seiner Seele keine bewußte Beziehung herstellt zu einer göttlichen Welt, so stellt sich diese Beziehung in seinem Unterbewußten her, wenn er auch nichts weiß davon. In seinem Unterbewußten, unter der Schwelle des Bewußtseins, da leben die Götter; und das, wovon er nichts bewußt weiß, kann sich sogar so äußern, daß er es auf seinen Arzt oder eine andere Person, wie man sagt: projiziert. Während also die Erinnerung an irgendeine Teufelei in seinem Unterbewußten waltet, kommt sie ins Bewußtsein nicht herauf; aber sie stürmt in ihm; er muß sich davon befreien; er überträgt sie auf irgendeine Person. Die Vorstellung macht diese zum Teufel, den Arzt, oder, wenn ihm das nicht gelingt, sich selber.

Von solchen Dingen ausgehend ist es nun sehr interessant, an einer Stelle in einem der neuesten Bücher auf dem Gebiete der Psychoanalyse, «Die Psychologie der unbewußten Prozesse» von Carl Gustav Jung, zu sehen, wie ein Forscher sich diese Dinge zurechtlegt. Jung sagt: «Der Gottesbegriff ist nämlich eine schlechthin notwendige psychologische Funktion irrationaler Natur» – eine sehr verdienstvolle

Anerkennung, denn es ist damit einmal anerkannt, daß der Mensch in seinem Unterbewußten so beschaffen ist, daß er in diesem Unterbewußten Beziehungen zu einer göttlichen Welt herstellt! – Dann fährt er fort: «Der Gottesbegriff ist nämlich eine schlechthin notwendige psychologische Funktion irrationaler Natur, die mit der Frage nach der Existenz Gottes überhaupt nichts zu tun hat. Denn diese letztere Frage gehört zu den dümmsten Fragen, die man stellen kann.»

Dabei kommt nicht in Betracht, wie sich der Forscher selbst zu dem Gottesbegriff stellt. Er kann ein sehr frommer Forscher sein. Hier kommt nur in Betracht, wie sich auf diesem Gebiete das unterbewußte Vorstellungsleben, wenn man so sagen darf, dieses Forschers selbst auslebt! Durch die unzulänglichen Erkenntnismittel wird eigentlich nichts Geringeres als dieses erzielt, daß man sich sagt: Die menschliche Seele *muß* in ihrer Welt unter der Schwelle des Bewußtseins Beziehungen zu den Göttern herstellen; aber diese Beziehungen muß sie so gestalten, daß sie mit der *Existenz* Gottes nichts zu tun haben! Also: die Seele muß notwendigerweise auch zufrieden sein mit einer bloß illusionären Beziehung, die ihr aber im eminentesten Sinne notwendig ist, ohne die sie krank wird! Von einer ungeheuren Tragweite ist, was hier steht, von einer gar nicht zu unterschätzenden Tragweite! Ich habe damit nur angedeutet, wie auf einem sehr breiten Gebiete mit unzulänglichen Erkenntnismitteln gearbeitet wird.

Ich fahre nun fort in der Schilderung des Menschen, wie er sich in den sozialen Lebenszusammenhang hineinzustellen hat: Das Gefühlsleben – jetzt nicht das Vorstellungsleben, sondern das Gefühlsleben des Menschen – hat auf der einen Seite, wie ich schon ausgeführt habe, sein leibliches Gegenstück in dem Atmungsrythmus, auf der anderen

Seite aber hat es seine Beziehung zu geistigen Inhalten. Was auf der geistigen Seite dem Gefühlsleben entspricht, wie auf der leiblichen Seite das Atmungsrythmusleben, das kann als ein geistiger Inhalt, als Inhalt von geistigen Wesenheiten, geistigen Kräften, nur mit dem durchdrungen werden, was ich in diesen Vorträgen das inspirierte Bewußtsein genannt habe.

Mit diesem inspirierten Bewußtsein aber kommt man nicht bloß zu einem geistigen Inhalte, der unser Dasein erfüllt zwischen Geburt, oder sagen wir Empfängnis und Tod; sondern da kommt man zu der Anschauung desjenigen, was durch Geburt und Tod hindurchgeht, was zu tun hat mit unserem Leben zwischen dem Tod und einer neuen Geburt, des Wesens also, das auch dann lebt, wenn der Mensch diesen physischen Leib nicht mehr trägt.

Legt der Mensch diesen physischen Leib durch die physische Vererbung an, dann schafft sich dasjenige, was aus der inspirierten Welt herausgeboren ist, einen leiblichen Ausdruck in dem Atmungsrythmus. Aber es spielt in dieses Gefühlsleben – während in das Vorstellungsleben, das der Mensch im gewöhnlichen Bewußtsein kannte, wirklich zunächst nur hereinspielt, was zwischen Geburt und Tod liegt – alles herein, was als Kräfte, als Impulse tätig ist in der Zeit zwischen dem letzten Tode und dieser Geburt, und was wiederum tätig sein wird zwischen diesem Tode und einer neuen Geburt. Es spielt der ewige Wesenskern des Menschen in dieses Gefühlsleben hinein.

Und als drittes muß geltend gemacht werden, daß das Willensleben des Menschen auf der einen Seite eigentlich zu der niedersten Betätigung des menschlichen Organismus in Beziehung steht zu dem Stoffwechsel, zu dem, was im weitesten Umfange in Hunger und Durst sich ausdrückt, auf der anderen Seite aber geistig zu der höchsten geistigen

Welt, zu der intuitiven Welt, wie ich sie hier in diesen Vorträgen schon öfter erwähnt habe. So daß in der Tat eine völlige Umkehrung der Verhältnisse stattfindet.

Das Vorstellungsleben steht zunächst unterbewußt mit der imaginativen Welt in Berührung, mit dem Nervenleben nach der anderen Seite. In einer Welt, die über unser persönliches leibliches Leben als unser Wesenskern hinausragt, steht das Gefühlsleben drinnen nach der geistigen Seite hin. Und das Willensleben, das seinen leiblichen Ausdruck immer, wenn ein Willensimpuls stattfindet, in irgendeinem Stoffwechselfvorgang findet, das sich also in den niedersten Vorgängen des Organismus ausdrückt, steht nach der geistigen Seite im Zusammenhange mit der höchsten geistigen Welt, der intuitiven Welt.

Und auf diesem Gebiet erst kann erforscht werden, was man wiederholte Erdenleben nennt. Was aus einem Erdenleben in das andere hinüberspielt, das ist kein Impuls, der erfaßt werden kann durch Imagination, geschweige denn durch gewöhnliches Bewußtsein, nicht einmal mit dem inspirierten Bewußtsein, sondern erst mit dem intuitiven Bewußtsein. In unser Leben spielen die Impulse herein aus früheren Erdenleben. Aus diesem Leben spielen die Impulse in spätere Erdenleben. Was dieser Forschung allein das Gepräge geben kann, das ist der erweckte Sinn für wirkliche, nicht bloß für verschwommene Intuitionen, von denen man im gewöhnlichen Leben spricht.

So stellt sich vor dem vollständigen menschlichen Bewußtsein der vollständige Mensch dar, wie er als geistig-seelischer Mensch sich nach dreifacher Weise auslebt in den auf und ab wogenden Vorstellungen, Gefühlen und Willensimpulsen, und wie er in dreifacher Weise nach der Leibesseite hin seinen Boden und aus der geistigen Welt sein Hervorgehen findet. So führt Geisteswissenschaft zum

Ewigen des Menschen nicht durch Spekulationen, nicht durch Hypothesen, sondern indem sie zeigt, wie das Bewußtsein sich entwickeln muß, um den ewigen Wesenskern in den durch wiederholte Erdenleben sich darlebenden Entwicklungen des Menschen zu schauen.

Dieser volle Mensch nun – nicht ein abstrakter Mensch, der von der Naturwissenschaft oder den Naturwissenschaftlern hineingestellt wird in einen leeren, abstrakten, nicht von der vollen Wirklichkeit erfüllten Vorstellungszusammenhang –, dieser volle Mensch steht in dem sozialen Lebenszusammenhang. Und während man mit dem gewöhnlichen Bewußtsein voll auskommt, um die äußere Natur zu verstehen, insoweit sie nicht organisch, sondern Ausgestaltung des Leblosen ist, des Mechanischen – was ja die heutige Naturwissenschaft oftmals allein gelten lassen will, wenigstens allein durchdringen will –, kann man keine Begriffe finden, die volle Lebensfähigkeit für das soziale Leben haben, wenn man sie nach dem Muster seines gewöhnlichen Bewußtseins aufbaut. Denn das ist das Geheimnis des sozialen Lebens, daß es sich nicht aufbaut nach den Begriffen, welche das gewöhnliche Bewußtsein hat, sondern daß es sich außerbewußt aufbaut, in Impulsen, die nur erfaßt werden können mit den höheren Bewußtseinsarten, von denen ich Ihnen gesprochen habe.

Diese Einsicht kann aufhellend wirken auf vieles, das sich im sozialen Leben der Gegenwart ad absurdum führen muß, weil die Begriffe, mit denen man dieses soziale Leben fassen will, keine wirklichkeitsgemäßen sind. Da steht man heute mit diesen Begriffen, die an der Erziehung der naturwissenschaftlichen Vorstellungsweise gewonnen sind, will schaffend handeln im sozialen Leben. Aber dieses soziale Leben hat weitere Begriffe notwendig – wie das charakterisierte, vor der Psychoanalyse auftretende unterbewußte

Seelenleben auch weitere Begriffe verlangt – als die Begriffe des gewöhnlichen Bewußtseins.

Und drei Gebiete treten einem zunächst entgegen in den sozialen Gemeinschaften, welche ihre Beleuchtung finden müssen durch die anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft. Gerade diese Dinge werde ich nur skizzieren können; allein Geisteswissenschaft ist ja am Anfange, und manches wird erst erforscht werden müssen, so daß ich nur im allgemeinen den Charakter der Fäden charakterisieren werde, die von den geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen zu der Erkenntnis des sozialen Lebens gezogen werden müssen.

Drei soziale Lebensgebiete treten einem entgegen. Das erste soziale Lebensgebiet, das dem Menschen entgegentritt und auf das die Anwendung findet, was ich eben charakterisiert habe, das ist das ökonomische Gebiet. Wir wissen ja, daß in der sozialen Struktur die ökonomischen Gesetze leben, und daß diese ökonomischen Gesetze beherrscht werden müssen. Von demjenigen, der als Gesetzgeber oder als Staatsmann tätig ist oder auf irgendeinem Gebiete als Leiter irgendeines Unternehmens, das sich eben in die soziale Struktur des Gesamtlebens hineinstellt, von ihnen allen muß dasjenige gestaltet werden, was in ökonomischer Gesetzmäßigkeit sich auslebt.

Nun, die ökonomische Struktur, wie sie sich auslebt, kann nicht erfaßt werden, wenn man nur die an der naturwissenschaftlichen Vorstellung gewonnenen Begriffe, von denen heute fast alles menschliche Denken beherrscht wird, auf dieses ökonomische Leben anwenden will. In diesem ökonomischen Leben herrschen schon ganz andere Impulse als in der Natur, als selbst in der menschlichen Naturgrundlage. In der menschlichen Naturgrundlage liegen der Betrachtung zum Beispiel die Bedürfnisfragen zugrunde. In der äußeren

ökonomischen Ordnung liegen die Befriedigungsfragen zugrunde. Habe ich ein soziales Gemeinwesen mit seiner ökonomischen Struktur wirklich zu erkennen, so habe ich zu erkennen, wie nach der geographischen und sonstigen Beschaffenheit für menschliche Verhältnisse befriedigende Mittel da sind. Von der Bedürfnisfrage geht man aus, wenn man den Menschen individuell betrachtet. Gerade aber von der entgegengesetzten Seite muß man ausgehen, wenn man die ökonomische Struktur betrachtet. Da hat man nicht zu betrachten, wessen Menschen bedürfen, sondern was da ist für Menschen auf einem bestimmten Gebiete, wenn sich ein Gemeinschaftsleben entwickelt. Das ist nur eine Andeutung. Vieles müßte gesagt werden, wenn nun die ökonomische Struktur in ihrer Gesamtheit besprochen werden sollte. Allein, was da eigentlich der Organismus der ökonomischen Struktur eines Staates oder eines Gemeinwesens ist, das kann nicht beherrscht werden mit den Begriffen, die der gewöhnlichen Naturwissenschaft entlehnt sind.

Da können ganz sonderbare Dinge passieren! Ich darf da eine Sache besprechen, weil ich sie wirklich nicht bloß aus Anlaß etwa der heutigen Ereignisse berühre. Da könnte man mir vielleicht den Vorwurf machen, ich stünde unter dem Einfluß dieser heutigen Ereignisse; aber das ist nicht der Fall. Denn ich habe dasselbe, was ich jetzt sagen werde, bereits bevor diese Kriegereignisse hereingebrochen sind, in einem Vortragszyklus, den ich in Helsingfors gehalten habe, auseinandergesetzt, so daß dasjenige, was ich nun sagen werde, in der Veranlassung ohne alle Beziehung zu den Kriegereignissen ist. Das mußte ich voraussenden, damit ich nicht mißverstanden werde.

Ich habe dazumal – also vor dem Ausbruch dieser Kriegereignisse – in Helsingfors angedeutet, wie man fehlgehen kann, wenn man aus bloßen naturwissenschaftlichen Vor-

stellungen heraus die soziale Struktur in Menschengemeinschaften erfassen will, und ich habe als Beispiel eine Persönlichkeit gewählt, welche im eminentesten Sinne diesen Fehler macht: *Woodrow Wilson*. Und zwar habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß Woodrow Wilson – Gelehrsamkeit ist in diesem Falle zur Staatsmannschaft aufgerückt – in sonderbarer Weise sagt: Zu der Zeit des Newtonismus, als man die ganze Welt mehr mechanisch betrachtet hat, da kann man bemerken, wie die Menschen auch in ihren Staatsvorstellungen, in ihren sozialen Vorstellungen, die mechanischen Vorstellungen drinnen haben, die Newton und andere an die Tagesordnung gebracht haben. Aber es ist falsch, das soziale Leben mit solchen engen Begriffen zu erfassen, sagt Woodrow Wilson; heute muß man das anders machen: heute muß man die darwinistischen Vorstellungen auf das soziale Leben anwenden! Also er macht dasselbe, nur macht er es mit den heute geltenden naturwissenschaftlichen Vorstellungen!

Aber ebensowenig wie die Newtonschen Vorstellungen in der Lage waren, die soziale Struktur zu umfassen, ebensowenig sind es die darwinistischen Vorstellungen, die, wie wir gehört haben, nicht einmal alle anwendbar sind auf das organische Leben. Das bleibt Wilson aber im Unterbewußten, und er merkt gar nicht, daß er denselben Fehler, den er vorher rügt und tadelt, im nächsten Augenblicke selber macht.

Da haben wir ein eminentes Beispiel, daß Menschen nicht in der Lage sind, zu erkennen, wie sie mit unzulänglichen, die Wirklichkeit nicht beherrschenden Erkenntnismitteln arbeiten, wenn sie anfangen, das soziale Leben heute verstehend meistern zu wollen. Solches aber, wie mit unzulänglichen Mitteln heute nicht etwa bloß erkannt wird, sondern Weltgeschichte gemacht wird, das findet man auf

Schritt und Tritt. Und würden die Menschen durchschauen, wie das stattfindet, so würden sie tief hineinschauen können in die der heutigen Mitwelt zumeist verborgenen tieferen Ursachen der Phrasenschneiderei der Gegenwart.

Ökonomische Strukturen durchschaut man nicht mit naturwissenschaftlichen – sei es am Darwinismus, sei es am Newtonismus gewonnenen – Begriffen, die nur auf Naturfakten gehen können. Sondern da muß man zu anderen Begriffen fortschreiten.

Und diese kann ich nur so charakterisieren, daß ich sage, zugrunde liegen muß diesen Begriffen, wenn auch nicht vielleicht ein deutliches Vorstellen, so doch ein Gefühl des Sich-Hineinversenkens in die soziale Struktur, so daß auftauchen Vorstellungen, die dem imaginativen Leben angehören. Nur mit Hilfe von imaginativen Vorstellungen kann ein Bild geschaffen werden einer konkreten sozialen Struktur, die irgendwo auftritt. Sonst kommt man zu wesenlosen, zu wertlosen Abstraktionen.

Mythen bilden wir heute nicht mehr. Aber in der mythenbildenden Kraft war ein menschlicher Seelenimpuls vorhanden, der hinausging über die gewöhnliche Wirklichkeit. Aus demselben Seelenimpuls, mit dem unsere Vorfahren Mythen gebildet haben, mit dem sie also, wenn ich sagen darf, durch ihre zur geistigen Wirklichkeit im Verhältnis stehende Phantasie Bilder von dieser Wirklichkeit geschaffen haben, aus demselben Impuls muß heute derjenige, der etwas verstehen will von ökonomischen Ordnungen, imaginative Vorstellungen haben. Nicht Mythen kann er bilden, aber er muß die geographischen, die anderen Bodenverhältnisse, die Charakterverhältnisse der Menschen, die Bedürfnisse der Menschen so zusammendenken können, daß dieses Zusammendenken mit derselben Kraft geschieht, mit der einstmals die Mythen gebildet worden sind, mit

der Kraft, die als Imaginieren im Geistigen webt und lebt, und die im Abbilde erscheint in der ökonomischen Struktur.

Ein zweites Gebiet des sozialen Lebens ist das moralische, die moralische Struktur, der moralische Impuls, der sich in einer Gesamtheit auslebt. Wieder taucht man hinunter in alle möglichen unbewußten Gebiete, wenn man jene Impulse erforschen will, die in den menschlichen moralischen – im weitesten Sinne moralischen – Aspirationen zutage treten. Wer da eingreifen will, sei es als Staatsmann, sei es als Parlamentarier, sei es auch, indem er irgendeinem Unternehmen vorsteht und leitend sein will, versteht die Struktur nur, wenn er sie beherrschen kann mit Begriffen, die in inspirierten Erkenntnissen wenigstens ihre Grundlage haben.

Es ist also mehr notwendig, als man heute oftmals glaubt, um in dieses Soziale insofern einzugreifen, als moralische Impulse mitspielen. Diese moralischen Impulse müssen wahrhaft ebenso aus der Wirklichkeit heraus studiert werden, wie die Impulse des organischen Lebens nicht erfunden werden können, sondern studiert werden müssen aus dem Organismus selbst heraus. Würde man in einer ähnlichen Weise über die Löwennatur, über die Katzennatur, meinetwillen die Igelnatur, aus dem menschlichen Geistesleben heraus Begriffe spinnen, wie man Begriffe spinnt, indem man heute den Marxismus oder andere sozialistische Theorien ausdenkt, ohne die Natur in Wirklichkeit zu studieren, würde man in solcher Weise rein a priori über die tierische Natur Begriffe konstruieren, so würde man auf sonderbare Theorien über die tierische Organisation kommen.

Das Wesentliche ist, daß in seiner vollen Konkretheit der soziale Organismus auch da studiert werden muß, wo

moralische Kräfte im weitesten Sinne walten. Auch die Bedürfniskräfte, die der Mensch geltend macht – sie sind immer auch im weiteren Sinn moralische Kräfte –, können nur gemeistert werden, wenn man in seiner Konkretheit den sozialen Organismus aus solchen, wenn auch dunklen Vorstellungen heraus erforscht, welche in der inspirierten Welt wurzeln. Wie weit ist man heute entfernt von einer solchen Vorstellungsweise!

Geisteswissenschaft kommt dazu, im einzelnen wirklich zu studieren, worinnen die Impulse der Bevölkerung Mitteleuropas, der Bevölkerung Westeuropas, Osteuropas bestehen. Sie kommt dazu, im Konkreten zu sehen, wie die verschiedenen Seelenimpulse, die aus dem sozialen Organismus heraufsteigen, ebenso begründete konkrete Impulse sind wie die Impulse, die aus dem physischen Organismus heraufsteigen. Sie lernt erkennen, daß auch das Zusammenleben der Völker mit diesen aus der Tiefe heraus studierbaren Impulsen zusammenhängt. Geisteswissenschaft findet eine ganz andere Seelenstruktur als im Westen bei dem Menschen des europäischen Ostens und weiß, wie sich eine solche Struktur im ganzen europäischen Leben einleben muß. Ich kann darauf aufmerksam machen, daß ich seit Jahrzehnten über die verschiedenen Seelenstrukturen gesprochen habe, die dem sozialen Leben Europas zugrunde liegen, rein aus geisteswissenschaftlichen Vorstellungen heraus; aber das, was so gefunden wurde, wird bestätigt durch das, was empirische Kenner sagen, die in dem konkreten Leben drinnenstehen. Lesen Sie in der gestrigen und heutigen «Neuen Zürcher Zeitung», was als Dostojewskische Anschauungen über die russische Volksseele, über die russischen Ideale gesagt wird, und Sie haben da – was ich nur anführen kann, die Zeit reicht nicht aus, im einzelnen zu schildern – einen vollständigen Beleg: die äußere Beobach-

tung eines Resultates im eminentesten Sinne desjenigen, was durch Geisteswissenschaft seit Jahren vertreten wird.

Da kommt man dazu, aus dem wirklichen Leben heraus die sozialen Impulse, sozialen Kräfte zu studieren. Dieses fehlt heute. Weil man aber das Leben nicht meistern kann mit wirklichkeitsfremden Begriffen, sondern nur mit Begriffen, die aus der lebendigen Wirklichkeit heraus geboren sind, wächst dieses Leben den Menschen über den Kopf. Sie wissen nicht mehr das Leben zu umspannen mit den Begriffen, die den gleichen Abstraktionsgrad haben wie die Begriffe auf naturwissenschaftlichem Gebiete. Diese reichen auf sozialem Gebiete nicht aus. Und so führte gerade dieses in den Untergründen wallende und wogende, aber vom Bewußtsein nicht erfaßte Leben zu den Katastrophen, die wir heute in so furchtbarer Weise erleben.

Und weiter: ein drittes Gebiet, das uns im sozialen Leben entgegentritt, ist dasjenige, das wir das Rechtsleben benennen. Aus ökonomischem, moralischem und Rechtsleben besteht im wesentlichen die soziale Struktur einer Gesamtheit. Nur muß man diese Begriffe alle im geistigen Sinne nehmen. So wie das ökonomische Leben nur wirklich studiert werden kann, wenn die imaginativen Vorstellungen zugrunde gelegt werden, das moralische, in dem, was es wirklich enthält, nur, wenn die inspirierten Vorstellungen zugrunde gelegt werden, so kann das Rechtsleben nur mit intuitiven Vorstellungen, die wiederum aus der vollen konkreten Wirklichkeit heraus gewonnen werden, begriffen werden.

Dasjenige also, was die Geisteswissenschaft für die übersinnlichen Gebiete zu erkennen anstrebt, woran sie ihre Bewußtseins-, ihre Erkenntniskräfte übt und schult, das zeigt sich in seiner Anwendung auf den verschiedenen Gebieten des sozialen Lebens. Auch auf pädagogischem Gebiete, das

ja im wesentlichen dem sozialen Gebiete angehört, wird man fruchtbare Begriffe nur bekommen, wenn man fähig ist, Imaginationen in seine Begriffe aufzunehmen, um das noch ungestaltete Leben durch Imaginationen, die in einem angeregt werden – nicht nach abstrakten Begriffen, wie sie heute so vielfach in der Pädagogik spielen, sondern nach wirklichen Imaginationen –, sich vorzustellen und danach auch zu leiten.

Das Rechtsleben, die rechtlichen Begriffe! Was alles ist gerade in der letzteren Zeit über diese Rechtsfragen geschrieben, gesprochen worden! Und wie wenig ist die Menschheit heute im Grunde genommen über die einfachsten Begriffe im Rechte irgendwie im klaren! Man braucht auch auf diesem Gebiete nur hinzublicken auf solche Menschen, welche ganz aus naturwissenschaftlicher Schulung heraus arbeiten wollen, wie *Fritz Mauthner*, der Verfasser des sehr interessanten «Wörterbuches der Philosophie». Lesen Sie in diesem Wörterbuch gerade die Artikel über das Recht, die Strafe, kurz, alles was damit zusammenhängt, und Sie werden sehen, daß er alles das auflöst, was Ihnen bekannt ist an Begriffen und Vorstellungen, auch an Einrichtungen, die in der Gegenwart herrschen, und daß er zeigt, daß gar nicht die Möglichkeit, die Fähigkeit vorliegt, irgend etwas an die Stelle zu setzen. Man kann auch nur irgend etwas an die Stelle setzen, wenn dasjenige, was in der Rechtsstruktur gesucht wird, aus der Welt herausgeholt wird, die als die intuitiv zu erkennende Welt gerade den sozialen Strukturen zugrunde liegt.

Hier in Zürich kann ich ja gerade auf ein Buch hinweisen, das den Anfang gemacht hat mit einer solchen Rechtsbetrachtung: «Der Gesamtarbeitsvertrag nach schweizerischem Recht» von Dr. *Roman Boos*. Da haben Sie den Anfang gemacht, den konkreten Rechtsfragen wirklich die

in der Rechtsstruktur, in der sozialen Struktur liegenden Verhältnisse, wie sie in ganz ausgezeichneter Weise in diesem Buche dargelegt werden, zugrunde zu legen und zu konkreten einzelnen Rechts-Detailvorstellungen zu kommen. Wenn man solche Anfänge studiert, wird sich zeigen, was eigentlich gemeint ist, wenn auch die Forderung aufgestellt werden muß, das soziale Leben als Rechtsleben in konkreter Weise, nicht in abstrakter Weise, zu studieren, es herauszuholen aus dem, was wirklich ist, es zu umspannen, zu umfassen mit wirklichkeitsgemäßen Begriffen. Das ist freilich unbequemer, als utopistische Programme aufzustellen, utopistische Staatsstrukturen zu konstruieren. Denn da muß der ganze Mensch in Betracht gezogen werden, da muß wirklich Sinn vorhanden sein für das, was in der Wirklichkeit sich abspielt.

Ich habe deshalb den Freiheitsbegriff als Fundamentalbegriff hingestellt, um zu zeigen: trotzdem hier Gesetzmäßigkeiten in der geistigen Welt gesucht werden, kann dieser Freiheitsbegriff vor der Geisteswissenschaft voll bestehen. Unbequemer wird es sein, diese Dinge wirklich zu studieren! Denn da kommt man vor allen Dingen dahin, einzusehen, wie kompliziert die Wirklichkeit ist, wie diese Wirklichkeit nicht umfaßt werden kann mit einseitigen, nach der einen oder anderen Seite hingepfahlten Begriffen, sondern wie man diese Wirklichkeit, sobald man über den individuellen Menschen hinauskommt, mit Begriffen umfassen muß, wie sie als die Begriffe der Geisteswissenschaft in diesen Vorträgen geschildert worden sind.

Ich kann ein drastisches Beispiel hier anführen. Die Menschen leben gern in einseitigen Begriffen, in Begriffen, die einmal aus ihrer Denkgewohnheit hervorgegangen sind. Als zum erstenmal eine Eisenbahn gebaut worden ist in Mitteleuropa, da wurde auch ein Ärztekollegium, ein ge-

lehrtes Kollegium also – die Sache ist dokumentarisch, wenn es auch märchenhaft klingt! –, um seinen Rat gefragt. Das gelehrte Kollegium hat gefunden, man solle keine Eisenbahnen bauen, weil sie dem Nervensystem der Menschen schaden würden. Und wenn sich schon doch solche Menschen finden würden, die durchaus Eisenbahnen haben wollten, so müsse man wenigstens links und rechts die Eisenbahnen mit hohen Bretterwänden umgeben, damit diejenigen, an denen die Eisenbahnen vorbeifahren, nicht Gehirnerschütterungen bekommen. Dieses noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts abgegebene Urteil ging aus den Denkgewohnheiten der damaligen Zeit hervor. Dem heutigen Menschen wird es selbstverständlich leicht, über ein solches einseitiges Urteil zu lachen; denn selbstverständlich haben die gelehrten Herren unrecht gehabt. Die Entwicklung ist über sie hinweggeschritten. Die Entwicklung wird über so manches hinwegschreiten, was die «gelehrten Herren» als richtig ansehen.

Und dennoch, es gibt eine andere Frage, so paradox es klingt: Haben die gelehrten Herren bloß unrecht gehabt? Das ist auch nur scheinbar! Sie haben gewiß unrecht gehabt nach der einen Seite hin, aber nicht bloß unrecht haben sie gehabt. Wer für die feineren Eigentümlichkeiten in der Entwicklung der Menschennatur einen Sinn hat, der weiß schon, daß mit der Entwicklung mancher nervösen Erscheinung, unter der die Gegenwart leidet, die Entstehung der Eisenbahnen in eigentümlicher Weise zusammenhängt, daß, wenn auch nicht in so radikaler Weise ausgesprochen, wie es die gelehrten Herren getan haben, doch die Tendenz des Urteils in einer partiellen Weise richtig ist. Wer wirklich einen Sinn hat für die Lebensdifferenziertheit, für den Unterschied des heutigen Lebens von dem Leben an der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert, der weiß, daß Eisen-

bahnen den Menschen schon nervös gemacht haben, daß also nach einer gewissen Seite hin das gelehrte Kollegium schon recht hatte.

Jenes «Recht» und «Unrecht» aber, das noch anwendbar ist, wenn irgendwie ein Naturvorgang, irgendeine natürlich-menschliche Erscheinung in Betracht kommt – der sozialen Struktur gegenüber ist es nicht anwendbar! Da handelt es sich darum, daß der Mensch wirklich durch ganz andere Schulung seines Seelenvermögens die Fähigkeit für umspannendere Vorstellungen entwickelt, die umspannen können das soziale Leben, das in seiner Erscheinung weiter greift als alles, was einseitig abstrakte naturwissenschaftliche Vorstellungen – die abstrakt sein *müssen* – zu umspannen vermögen.

Ich konnte ja selbstverständlich wegen der Kürze der Zeit nur andeuten, daß das Gebiet der Sozialwissenschaft, der Ökonomik, des sozialen Moralismus im weitesten Sinne, der Rechtswissenschaft, und alles, was damit zusammenhängt, erst bemeistert werden kann, wenn die Bequemlichkeit überwunden wird, die heute noch entgegensteht. Denn es ist im Grunde genommen Bequemlichkeit und Scheu vor wirklichen Erkenntniswegen, die von der geisteswissenschaftlichen Betrachtung der Welt zurückhalten. Ich habe, trotzdem ich einen Zyklus von vier Vorträgen hier halten durfte, natürlich nur auf einiges hinweisen können. Ich bin mir wohl bewußt, daß ich nur Anregungen geben konnte. Ich wollte auch nur in Anregungen die Fäden zu den einzelnen heute gepflegten Wissenschaftsgebieten ziehen. Ich weiß, daß man sehr vieles einwenden kann, und kenne die Einwände, die man machen kann, durchaus. Der auf dem Boden der Geisteswissenschaft steht, muß sich selbst fortwährend auf Schritt und Tritt die Einwände machen, die möglich sind, denn nur

dadurch, daß er das, was er erkennt, an dem Einwand mißt, wird auch aus der Tiefe der Seele das geistige Schauvermögen entwickelt, das die Wirklichkeit meistern kann.

Aber wenn ich auch weiß, wie unvollkommen meine Darstellungen waren – denn viele Wochen wären notwendig, um alle die Einzelheiten anzuführen, die ich nur als Ergebnis kurz andeuten konnte –, so darf ich vielleicht doch glauben, daß ich wenigstens nach einer Richtung hin eine Vorstellung hervorgerufen habe: daß es sich in der Geisteswissenschaft nicht um irgendwelche Agitation handelt, die man aus dem oder jenem abstrakten Ideal heraus treiben will, sondern um ein Forschungsgebiet, welches gefordert ist von dem Gang der menschlichen Entwicklung selbst in unserer Gegenwart. Derjenige, der drinnensteht in diesem Forschungsgebiet, der seine Impulse wirklich durchschaut, der weiß, daß gerade auch diejenigen Gebiete, die, von der Gegenwart gefordert, auftreten – wie das eine, das ich hier genannt habe: das der Psychoanalyse –, wenn sie wirklich durchdrungen werden, darauf hinweisen, daß sie überhaupt erst ihre Vollendung finden können in der Beleuchtung durch das, was hier anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft genannt wird. Daß es sich nicht um etwas handelt, was auf blinden Einfällen, auf irgendeiner verschwommenen Mystik beruht, sondern um etwas, das in ernster Weise von ernstem Forschersinn wenigstens in seinen Absichten getragen ist, das ist es, was ich als eine Vorstellung hervorrufen wollte, indem ich von verschiedenen Einzelheiten her gezeigt habe, wie die heute gewohnten wissenschaftlichen Vorstellungen durch das befruchtet werden können, was als Geisteswissenschaft auftritt.

Ich glaube, diese Geisteswissenschaft ist durchaus nicht etwas Neues. Denn man braucht nicht weiter zurückzugehen als bis zu *Goethe*, so findet man in seiner Metamor-

phosenlehre die elementaren Ansätze, die nur ausgebaut werden müssen durch die Geisteswissenschaft – allerdings nicht durch logisch-abstrakte wissenschaftliche Hypothesen, sondern durch lebensvolle Ausgestaltung desjenigen, was dort angeregt worden ist.

Daher, da ich selber seit mehr als dreißig Jahren ausgehe von einem Ausbauen der Goetheschen Weltanschauung, nenne ich sehr gerne für mich diejenige Weltanschauung, die ich als anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft vertrete, die ausgebaute Goethesche Weltanschauung. Und den Bau in Dornach, der gewidmet ist dieser Weltanschauung, den möchte ich am liebsten, wenn es nach mir bloß ginge, ein *Goetheanum* nennen: andeutend, wie diese anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft durchaus nicht bloß als etwas aus einem einzelnen Einfall herausgeholtes willkürliches Neues in die Welt tritt, sondern als etwas, was gefordert wird durch den Geist der Gegenwart, aber auch gefordert wird durch den Geist der ganzen Menschheitsentwicklung.

Denn ich glaube, daß diejenigen, welche mit dem Geiste in der Menschheitsentwicklung gegangen sind, zu allen Zeiten in ihren besten Bestrebungen auf dasjenige hingewiesen haben, was als Früchte und als Blüten wissenschaftlichen Strebens heute hervortreten muß, damit wirkliche, ernste Einsicht in das Leben des Geistes begründet werde, so ernst, so würdig begründet, wie sich die von der Geisteswissenschaft durchaus nicht bekämpfte oder herabgesetzte, sondern gerade hochgeschätzte Naturwissenschaft in den letzten Jahrhunderten, und insbesondere bis in unsere Zeit herein, gestaltet hat.

Nicht um andere Wissenschaften zu bekämpfen oder irgendwie anzufechten, habe ich diese Vorträge gehalten, sondern um zu zeigen – wie ich schon in der Einleitung

gesagt habe –, daß ich sie zu schätzen weiß, indem ich nicht bloß den Glauben habe, sie seien groß in dem, was sie schon sind, sondern den Glauben, sie seien auch groß in dem, was aus ihnen hervorzunehmen kann. Ich glaube, daß es eine noch höhere Schätzung der naturwissenschaftlichen und auch der anderen Denkweisen der Gegenwart ist, wenn man nicht bloß glaubt, man müsse bei ihnen stehenbleiben, sondern den Glauben hegt: ein richtiges Einleben in das, was gut ist in den verschiedenen Wissenschaftsgebieten, ist nicht nur fähig zu irgendeiner logisch entwickelten Weltanschauung, die dann doch nicht zu mehr kommt als zu dem, was in der Grundlage schon drinnen ist, sondern fähig, Lebendiges aus sich hervorzubringen. Und ein solches Lebendiges, nicht bloß ein Erschlossenes, will anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft sein.

Aus der Fragenbeantwortung

nach dem Vortrag in Zürich, 14. November 1917

Frage: Wie erklärt der Herr Vortragende den Vorgang des Vergessens?

Nun, über diese Frage kann ja ganz kurz gesprochen werden. Der Vorgang des Vergessens beruht im wesentlichen darauf, daß jenem Vorgang, den ich als Parallelvorgang erwähnt habe für das Vorstellungsbilden und auf dem die Erinnerung beruht, zugrunde liegt eine Aufstiegs- und eine Abstiegsphase des Geschehens. Ich könnte, um mich verständlicher zu machen, darauf hinweisen, daß zwar nicht derselbe Vorgang, wohl aber der Vorgang gewissermaßen *vorgebildet* in dem vorliegt, was *Goethe* das «Abklingen der Sinneswahrnehmungen» nennt. Dieses

Abklingen der Sinneswahrnehmungen – wenn die Sinneswahrnehmung vorüber ist, klingt die Wirkung noch ab – ist zwar nicht dasjenige, was dem Vergessen zugrunde liegt, aber man kann sich dadurch verständlich machen: sie ist gewissermaßen ein Vorbild für den ganzen Vorgang, der sich da abspielt, wobei ich ausdrücklich bemerke, daß ich unter diesem Vorgang nicht einen physiologischen, sondern einen zwar bis ins Physiologische sich hineinerstreckenden, aber doch geistig-physischen Vorgang verstehe. Das Genauere darüber können Sie in meinen Büchern finden. Aber das, was da als Vorgang sich abspielt, hat auch eine abklingende Phase, und die abklingende Phase liegt eben dem Vergessen zugrunde. Also wie die aufsteigende Phase dem Erinnern zugrunde liegt, so liegt die absteigende Phase dem Vergessen zugrunde. Der Vorgang des Vergessens ist nicht weiter, ich möchte sagen, wunderbar, wenn man die Erinnerunganschauung hat, von der ich gesprochen habe.

Frage: Was bedeutet es, wenn ein Mensch nie träumt, respektive wenn ihm nie Träume ins Bewußtsein treten? Wie ist diese Erscheinung psychologisch und wie anthroposophisch zu deuten, das heißt, wie unterscheidet sich ein solcher Mensch geistig von anderen Menschen?

Die Tatsache, auf die hier gezeigt wird, ist eigentlich eine recht problematische. Denn es wird zwar leicht behauptet, daß man nie träume, aber das ist eigentlich nicht der Fall; sondern hier liegt nur eine gewisse Schwäche zunächst zugrunde gegenüber jenen unterbewußten Vorgängen, die dem Träumen zugrunde liegen, ein gewisser Schwächezustand, der nicht in der Lage ist, aus dem Unterbewußten das heraufzuholen, was aus diesem Unterbewußten heraus, wie ich mich bildlich ausgedrückt habe, gelesen werden soll. Träumen tut jeder Mensch. Aber wie andere Schwächezustände vorliegen, so liegen bei manchen Men-

schen solche Zustände vor, die es unmöglich machen, das Geträumte wirklich heraufzuholen und es dadurch ins Bewußtsein zu tragen. Man braucht diese Schwäche aber nicht in demselben Sinne als Schwäche aufzufassen wie, sagen wir, irgendeine organische Schwäche; denn diese Schwäche kann sehr leicht herbeigeführt werden durch einen geistigen Vorzug auf einem anderen Gebiete. Von *Lessing* wird zum Beispiel erzählt, daß er nie geträumt haben soll. Und bei ihm würde es darauf beruhen, daß er ein im eminentesten Sinne kritisch angelegter Kopf war, welcher dadurch, daß er seine Kräfte in einer so starken Weise, wie man das bei *Lessing* kennt, konzentriert und dadurch nach der einen Seite seines Wesens hin verwendet hat, sie dadurch geschwächt hat nach einer anderen Seite. Also man muß nicht über diese Schwäche in sehr schlimmem Sinne denken, auf die hier hingewiesen ist; sie kann zusammenhängen mit anderen Stärken des Menschen.

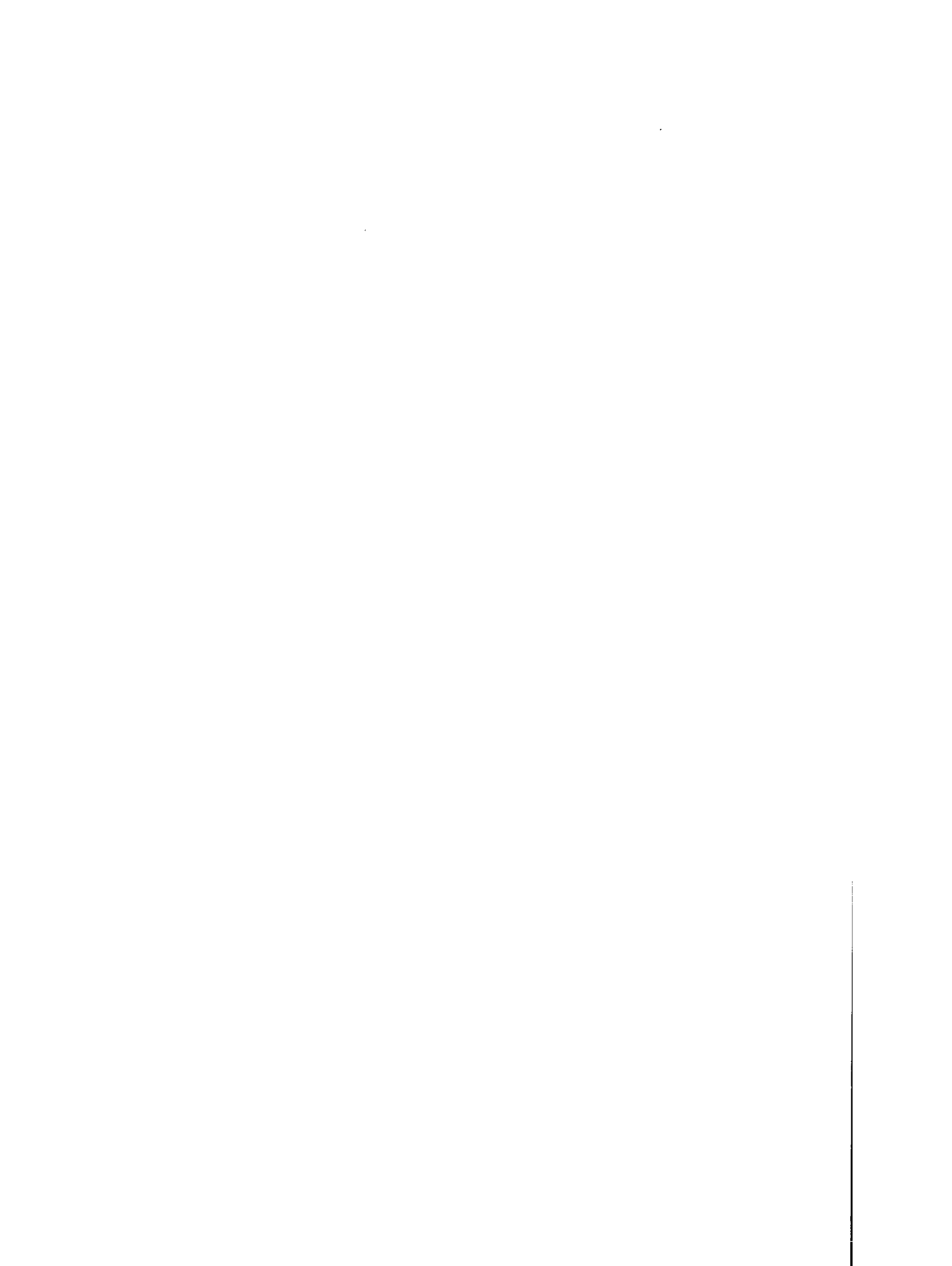
«Psychologisch» und «anthroposophisch» eine solche Sache zu deuten, ist ja natürlich für den Geisteswissenschaftler ein und dasselbe. Man kann auch nicht einmal sagen, daß derjenige, der eine gewisse Schwäche hat, einen Traumvorgang ins Bewußtsein hereinzuholen, daß der zum Beispiel auch eine Schwäche haben müßte für die Vorgänge aus dem imaginativen Erkenntnisvermögen. Das braucht gar nicht einmal der Fall zu sein. Es kann jemand wenig Anlage haben zu dem, was man im gewöhnlichen Sinne das Träumen nennt, und er kann dennoch – durch Anwendung der Vorgänge, die ich in meinen Büchern, namentlich in «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» anführe, und die jeder bei sich anwenden kann –, er kann dennoch zu imaginativem und so weiter Bewußtsein kommen. Und dann kann sich herausstellen, daß, weil er nun seine Kräfte ganz besonders verwendet zum imaginativen,

also vollbewußten Erkennen der geistigen Welt, zum Hineinschauen, sagen wir, wenn der Ausdruck nicht im abergläubischen Sinne genommen wird: zum hellstichtigen Hineinschauen in die geistige Welt, dann kann gerade dadurch erst recht das gewöhnliche Träumen unterdrückt werden, obwohl auch das Umgekehrte der Fall sein kann.

Ich kenne sehr viele Menschen, die die Übungen, die in meinem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» beschrieben sind, auf ihre Seele anwenden, und die das erleben, was dort auch beschrieben ist: eine Umwandlung des Traumeslebens. Das gewöhnliche Traumesleben enthält ja eigentlich nur Vages, währenddem es sich in einer merkwürdigen Art umwandelt unter dem Einfluß der erwachenden imaginativen Erkenntnis.

So deutet eigentlich die Unfähigkeit, Träume ins Bewußtsein zu holen, auf nichts anderes hin als eben auf eine partielle Schwäche der menschlichen Natur, die so aufzufassen ist, wie auf anderen Gebieten der eine auch starke Muskeln, der andere schwächere Muskeln hat. Es ist eben etwas, was in den Nuancen der menschlichen Ausbildung durchaus begründet ist.

Π



IST EINE ÜBERSINNLICHE ERKENNTNISWEISE WISSENSCHAFTLICH ZU BEGRÜNDEN?

Zürich, 8. Oktober 1918

In Fragen des geistigen Lebens hat man sehr häufig die Meinung, Auskünfte zu erhalten bei den Philosophen. Nun hat ein offizieller Vertreter der Philosophie der Gegenwart, *Richard Wahle*, einen merkwürdigen Ausspruch aus dem Bewußtsein der gegenwärtigen Zeit heraus gerade über die Philosophie getan, nicht nur über die Philosophie der Gegenwart, sondern auch über die Philosophie früherer Zeiten. Er sagte, die Philosophen früherer Zeiten glichen Besitzern von Restaurants, in denen von allerhand Köchen und Kellnern ungesunde Speisen bereitet und dargeboten worden wären. Dagegen die Philosophie der Gegenwart gliche einem Restaurant, in dem unnützerweise die Köche und Kellner herumstehen und überhaupt gar nichts Brauchbares mehr bereiten. – Mit diesen «Köchen und Kellnern» meint Richard Wahle die Philosophen.

Nun ist das gewiß ein sonderbarer Ausspruch. Dennoch, man kann sagen, er ist in gewissem Sinne aus dem Bewußtsein unserer gegenwärtigen Zeitbildung heraus getan. Man brauchte ja nicht der naiven Meinung zu sein, daß sich das große Publikum mit seiner Weltanschauung immer richte oder belehren lasse von den einsamen Propheten und sinnenden Philosophen. Allein die Bedeutung dessen, was die Philosophen sagen, liegt auf einem anderen Felde. Man muß deren Aussprüche als Symptome nehmen. Dasjenige, was sie sagen, ist in gewissem Sinne – nur auf eine besondere Art – gesprochen aus dem allgemeinen Bewußtsein

irgendeiner Zeit. Und dasjenige, was ihren Aussprüchen als Impulse zugrunde liegt, das liegt im Unterbewußten der Seelen der Menschen in irgendeinem Zeitalter. Daraus bilden sie sich ihre Weltanschauung heraus.

In unserer gegenwärtigen Frage über das geistige Leben müssen die Dinge auch anders beurteilt werden können als aus gewissen naturwissenschaftlichen Anschauungen heraus. Man darf sich darüber keiner Täuschung hingeben. Die Sache ist so, daß alles dasjenige, was neu gefunden wird, oder wovon man glaubt, daß es gefunden werden könne in den großen Weltanschauungsfragen, von der allgemeinen Meinung heute schon einmal nach den Anschauungen der Naturwissenschaft beurteilt wird, wenigstens empfindend beurteilt wird. Und zu rechtfertigen gewissermaßen vor dem naturwissenschaftlichen Bewußtsein hat sich heute selbst dasjenige, was aus den tiefsten Untergründen des sittlichen, des religiösen Lebens der Menschheit hervorquillt. Daher muß eine Weltanschauung, die auf die übersinnlichen Erkenntnisse geht, vor allen Dingen heute darauf bedacht sein, ihre Auseinandersetzung zu halten mit demjenigen, was die wissenschaftlichen Forderungen der Naturerkenntnis der Gegenwart sind. Aber gerade darinnen sind Verwechslungen und Mißverständnisse mit Bezug auf das, was hier als anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft gemeint ist, nur zu naheliegend, man möchte sagen, selbstverständlich. Und ich möchte daher diese Vortragsserie heute damit beginnen, daß ich versuchen werde, wissenschaftliche Begründungen – wenigstens im allgemeinen – vor Ihnen vorzubringen für dasjenige, was als übersinnliche Erkenntnis von dieser Anthroposophie angestrebt wird. Ich werde dabei allerdings gerade für den heutigen Vortrag, der weniger populär sein kann als die folgenden drei, Sie um Entschuldigung bitten müs-

sen, da manches scheinbar abstrakter klingen wird, was ich auseinanderzusetzen habe, obwohl es für denjenigen, der in der hier gemeinten Geisteswissenschaft drinnensteht, recht konkrete Erlebnisse sind. Aber es wird auch nicht in allen Einzelheiten der Weg charakterisiert werden können, den anthroposophische Geisteswissenschaft in die übersinnliche Welt hineinführt, sondern es wird nur angedeutet werden können, in welcher Art die auch vor der Naturwissenschaft bestehenden wissenschaftlichen Beweise für sie in der Gegenwart gesucht werden müssen. Die folgenden Vorträge werden die einzelnen Belege gerade auch in bezug auf das Beweisende der Geisteswissenschaft zu erbringen haben.

Vor allen Dingen ist ein Mißverständnis dadurch hervorgerufen, daß diese Anthroposophie sehr leicht auf der einen Seite von naturwissenschaftlichen Forschern und Denkern und solchen, die sich in populärer Weise eine Weltanschauung auf Grund der Naturwissenschaft zu bilden glauben, als der Naturwissenschaft gegenüber gegnerisch genommen wird. Ich werde zu zeigen versuchen, daß die hier gemeinte Geisteswissenschaft nicht nur nicht gegnerisch gegenüber der Naturwissenschaft dasteht, sondern daß sie im Gegenteil dasjenige, was Naturwissenschaft anstrebt, gerade bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt, daß sie den geistigen Sinn des naturwissenschaftlichen Beweisverfahrens weitertreibt als die Naturwissenschaft selbst.

Ein weiterer Einwand, der sich sehr leicht, und ich möchte wieder sagen, selbstverständlich ergeben kann, ist der, den man ja macht, wenn man so etwas, was als übersinnliche Erkenntnisanschauung auftritt, verwechselt mit allerlei altergebrachten Traditionen. Es ist der Einwand, der sich dem auf eine leichte Weise ergibt, der nur oberflächlich und von außen, gewissermaßen noch weit außen sich über diese

Geisteswissenschaft unterrichtet. Es ist der Einwand, man habe es in einer solchen Geisteswissenschaft doch nur mit allerlei mystischen, das heißt – wie man sich vorstellt – dunklen, unklaren Begriffen und Vorstellungen zu tun, die nicht aus derjenigen Gegend der Seele herkommen, wo das reife wissenschaftliche Denken sich gründet. Auch mit diesem Einwand brauche ich mich nicht unmittelbar zu befassen. Er muß wegfallen, wenn ich zeigen werde, wo zunächst der vom vollen seelischen Leben aus genomene Ausgangspunkt der hier gemeinten geistigen Forschung liegt.

Von zwei Erlebnissen, die tief sich begründen müssen im seelischen Erleben, hat anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft auszugehen. Das erste ist ein Erlebnis, das gemacht werden kann gerade an der Naturerkenntnis, an der richtig verstandenen Naturbeobachtung. Wer sich intim einläßt auf dasjenige, was die Naturbeobachtung im Menschen an Erlebnissen erzeugt, was sie an einfachen Forderungen stellt, der wird merken, daß das Reden über gewisse Grenzen, welche alle Naturerkenntnis hat, in gewissem Sinne einen guten Sinn hat, auf der anderen Seite aber völlig in Mißverständnisse hinein sich verirrt. Wenn man nicht theoretisch, nicht in dem Glauben an gewisse naturwissenschaftliche Dogmen, sondern mit gesunder Seelenverfassung an das naturwissenschaftliche Denken herangeht, wenn man *erlebt* mit dem naturwissenschaftlichen Denken an der Naturbeobachtung, an dem unmittelbaren Wahrnehmen der Naturerscheinungen und Naturdinge, dann wird einem klar, daß diese Naturwissenschaft als solche, überhaupt alle Naturerkenntnis, an gewisse Grenzen gelangen muß. Und die Frage entsteht nur, ob diese Grenzen naturwissenschaftlichen Erkennens Grenzen des menschlichen Erkennens überhaupt sind. Wer in diesem

Punkte nicht richtig versteht, der wird alle möglichen Einwände gerade gegen Geistesforschung erheben können.

Da ich mir die Aufgabe stellen möchte, heute zu zeigen, daß diese Geistesforschung durchaus, obzwar sie die Begründung einer populären Weltanschauung für alle Menschen jedes Bildungsstandes sein will, doch sich auseinanderzusetzen hatte, ehe sie sich begründet hat, mit allen philosophischen und wissenschaftlichen menschlichen Grenzfragen im ernstesten Wissen – da ich mir diese Aufgabe stellen will, so muß ich eben schon, wie ich gesagt habe, in scheinbar abstrakter Form gerade auch auf solche Grenzfragen des naturwissenschaftlichen Erkennens im unmittelbaren Erleben mit der Naturwissenschaft eintreten.

Man kommt, wenn man die Natur beobachtet, zu gewissen Annahmen, welche Vorstellungen hervorrufen, bei denen man sagen muß: Hier sind die Eckpfeiler naturwissenschaftlicher Forschung; hier kommt man nicht weiter, hier kann man nicht mit dem Denken restlos in die Erscheinungen untertauchen, hier bleibt irgend etwas unbestimmt, hier sind eben Erkenntnisgrenzen. Nun könnte ich viele solche naturwissenschaftliche Begriffe anführen, welche Erkenntnisgrenzen darstellen; aber man braucht ja nur an die populärsten, ich möchte sagen, an die trivialsten naturwissenschaftlichen Vorstellungen heranzugehen und man wird finden: sie sind gleichsam zu dicht, als daß menschliches Erkennen unmittelbar in das, was vorliegt, eindringen kann. Man braucht sich nur zum Beispiel an zwei Vorstellungen zu wenden, an die Vorstellung der Kraft und an die Vorstellung des Stoffes. Mathematische Klarheit über das Wesen der Kraft und namentlich des Stoffes wird man vergeblich suchen, wenn man streng auf dem Boden gerade der Naturbeobachtung stehenbleiben

will. Und man bekommt – allerdings in etwas anderer Weise, eigentlich in radikal anderer Weise als durch den Kantianismus, wenn man erlebt, wie man sich gleichsam stößt an solchen Hindernissen, wie Kraft und Stoff, wenn man naturwissenschaftlich forscht und beobachtet –, man bekommt den Eindruck, wie dieses Stoßen an dem Menschen selbst liegt. Man bekommt den Antrieb, nicht außen in der Welt zu forschen, sondern gegenüber diesen Fragen vor allen Dingen zu fragen: Wie ist der Mensch eingerichtet? Wie liegt es an dem Menschen selbst, daß er sich an solchen Hindernissen mit seiner Naturbeobachtung stoßen muß? Und man untersucht dann – wie gesagt, ich charakterisiere den Weg der Beweiskraft –, was es eigentlich in der menschlichen Seele ist, was verursacht, daß wir an solche Grenzen kommen; und man findet, daß allerdings gewisse Seelenkräfte da sind, die uns verhindern, mit dem denkenden Erkennen zum Beispiel in Kraft und Stoff unterzutauchen. In dem Augenblicke, wo wir wirklich untertauchen wollen, verhindert uns unsere eigene Seelenverfassung, das Denken restlos anzuwenden. Wir können nicht das nach Naturgesetzen drängende Denken restlos anwenden. Wir müssen übergehen dazu, so etwas wie Kraft und Stoff durch andere Seelenkräfte aufzunehmen, uns mit ihnen zu vereinigen. Wir müssen es übergehen lassen in Empfindungen, in Anschauungen, in dasjenige, was sehr mit dem Fühlen verwandt ist, das von dem Denken in unmittelbarem Gedankenlichte nicht mehr zu erreichen ist. Und wir fühlen dann in unmittelbarem Erleben, daß dieser Übergang von dem Denken zum dunklen Fühlen unsere Grenzen im naturwissenschaftlichen Vorstellen bestimmt. Und dann fragt man sich: Was haben wir als Menschen, die gesund leben wollen im äußeren Dasein zwischen Geburt und Tod, was haben wir von denjenigen

Seelenkräften, die uns so hindern, jenseits der naturwissenschaftlichen Grenzen hinzukommen?

Indem wir den Charakter dieser Seelenkräfte untersuchen, die uns so hindern, haben wir dann den Eindruck, daß es sehr wichtige, bedeutungsvolle Seelenkräfte sind. Wir können uns fragen in innerer Seelenbeobachtung, zu der wir uns gewöhnt haben müssen, wenn wir Geistesforscher werden wollen, wir können erkennen in unmittelbarer Seelenbeobachtung, wie dieselben Kräfte, die uns nicht eindringen lassen in Kraft und Stoff, die Kräfte sind, die uns als Menschen befähigen der Liebe zu anderen Wesen in der Welt.

Untersuchen wir das Wesen der Liebe. Versuchen wir einzudringen in unsere Seelenverfassung, um diejenigen Kräfte kennenzulernen, die uns liebefähig machen: Wir finden, es sind dieselben Kräfte, die uns nicht untertauchen lassen mit dem kalten Erkennen, mit dem bloßen Denken in solche Eckpfeiler naturwissenschaftlicher Erkenntnis wie Kraft und Stoff oder vieler ähnlicher Dinge. Wir müßten als Menschen ganz anders organisiert sein, als wir sind, wir müßten als Menschen ungeeignet sein, auf unserem Lebenswege Liebe zu anderen Menschen zu entwickeln, Liebe zu anderen Wesen zu entfalten, wenn wir nicht an naturwissenschaftliche Grenzen kommen könnten. An der Liebefähigkeit liegt es, daß wir zu naturwissenschaftlichen Grenzen kommen müssen. Das geht in unmittelbarem Erleben mit der Naturwissenschaft dem Erkennen auf.

Dann allerdings ergibt sich eine andere Erkenntnistheorie, eine viel lebensvollere Erkenntnistheorie als die abstrakte Kantische. Dann sieht man, wenn man das durchschaut hat, in einer ganz anderen Weise auf die Welt und die menschliche Naturerkenntnis hin als früher. Dann sagt man sich: Was würde aus den Menschen werden, wenn sie

nicht naturwissenschaftliche Grenzen hätten? Es würden kalte, lieblose Menschen sein! Das ist das erste Erlebnis, welches der Geistesforscher haben muß.

Das zweite Erlebnis ist dasjenige, das er haben muß mit der Mystik. So wie er sich auf der einen Seite an die Naturwissenschaft wendet, um gerade im rechten Sinne Naturwissenschaft und Naturbeobachtung zu treiben und dadurch erkennt, warum diese Naturbeobachtung Grenzen hat, so wendet er sich nach der anderen Seite hin an die Mystik, um nicht über sie abzusprechen aus Vorurteilen heraus, sondern um ein Erlebnis an ihr zu haben, um sich wirklich lebensvoll fragen zu können: Ist durch Mystik vielleicht möglich, dasjenige zu erringen, was auf naturwissenschaftlichem Wege nicht zu erringen ist: ein Erringen derjenigen Sphäre, die jenseits der Grenze der Sinnesbeobachtungen liegt? Kann man durch Untertauchen in das eigene Selbst – dies ist ja der Weg der Mystik – den Rätseln des übersinnlichen Daseins näherkommen?

Und auch da entdeckt der Geistesforscher, daß sich eine bedeutsame menschliche Erkenntnisgrenze ergibt. Gewiß, der mystische Weg, der den Menschen hinunterführen soll in die Untergründe der Seele, bietet innere Seligkeiten; er bietet auch etwas wie eine Aussicht, sich zu vereinigen mit den geistigen Weltenkräften des Daseins. Allein der Geistesforscher muß vorurteilslos die mystischen Erlebnisse verfolgen, und gerade dann findet er, daß sein Weg der Weg gewöhnlicher Mystik nicht sein kann; denn diese Mystik kann vor allen Dingen nicht über das Wesen des Menschen selbst aufklären. Warum nicht? Man findet wiederum, indem man mystisch untertaucht in das eigene Innere, gewisse, ich möchte sagen Rückschlagekräfte. Man kann nicht hinunter. Und derjenige, der so ernst, wie es die hier gemeinte Geistesforschung will, Seelenbeobachtung treibt,

der wird kritischer, als es der gewöhnliche Mystiker ist. Der gewöhnliche Mystiker glaubt sehr oft, wenn er untertaucht in die Untergründe seiner Seele, da fände er irgend etwas, was aus einer höheren Welt in diese Untergründe der Seele hineinleuchte, so ohne weiteres auf dem Wege des gewöhnlichen mystischen Hellsehens. Der Geistesforscher, der sich Kritik angeeignet hat, weiß, wie eigentlich für das gewöhnliche Bewußtseinsleben dasjenige verwandelt wird, was schon in der Seele an Erinnerungen, an Reminiszenzen von Erlebnissen vorhanden ist, wie dasjenige, was so vorhanden ist, wirkt und webt. Man glaubt, daß dieses, was im Grunde aus verborgenen, unterbewußten Erinnerungen herauskommt, was aus Erlebnisreminiszenzen heraufsprudelt, wie das etwas Fremdes ist, das uns auf dem Wege der Mystik in eine höhere Welt hineinführt. Man lernt gerade durch Geistesforschung fein erkennen, wie man im Grunde nichts anderes findet, wenn man da hinuntertaucht, als sein eigenes Leben und Weben. Dieses Leben und Weben muß allerdings vielfach verändert werden. Dadurch erkennt man nicht wieder, was man vor Jahren erlebt hat. Es tritt in anderer Form auf. Man hält es für ein ursprüngliches Erlebnis. Die Täuschungsquellen auf diesem Gebiete sind ungeheure.

Für den wahren Geistesforscher ergibt die Untersuchung dieses Weges, daß er innerhalb des mystischen Weges ebenso Grenzen anerkennt wie innerhalb des naturwissenschaftlichen Weges. Und wiederum fragt er sich: Was hindert uns, hinunterzusteigen in die eigenen Seelengründe, so daß wir uns selbst nicht erkennen können auf einem mystischen Wege? – Und man findet, daß, könnten wir uns erkennen auf mystischem Wege, wäre nicht die gewöhnliche Mystik fast immer Täuschung, fänden wir das ewige Wesen von uns selbst auf dem Wege dieser gewöhnlichen Mystik, dann

könnten wir als Menschen keine erinnerungsfähigen Wesen sein. Dasselbe in uns, was uns zu erinnerungsfähigen Wesen macht, dasselbe in uns, was enthält durch eine gewisse Rückschlagekraft dasjenige, was wir erlebt haben, das hindert uns, mit der mystischen Kraft in jene Tiefen hinunterzudringen. Weil wir, wenn wir ein gesundes Leben hier auf dieser Erde zwischen Geburt und Tod führen wollen, die Erinnerungsfähigkeit brauchen, deshalb kann Mystik als Selbsterkenntnis nicht ein wahrer Forschungsweg sein.

So muß der Geistesforscher innerhalb der Mystik die Grenzen finden, die an demselben Orte gegeben sind, aus dem die Erinnerungsfähigkeit des Menschen quillt. Und so wahr es ist, daß wir ohne Erinnerungsfähigkeit und ohne Liebefähigkeit nicht Menschen wären, so wahr ist es, daß wir wegen dieser unserer Organisation auf dem gewöhnlichen Bewußtseinswege weder jenseits der Grenze des Naturwissens das Übersinnliche finden können, noch es finden können durch mystische Versenkung in das eigene Wesen.

Daher sucht die hier gemeinte anthroposophisch orientierte Geistesforschung nun denjenigen Weg, der sich dann ergibt, wenn man alles erlebt hat, was für die Seelenverfassung aus diesen zwei Erlebnissen heraus zu gewinnen ist. Diese Erlebnisse selbst sind anspornend, sie drängen, wenn sie in die Seele eindringen, die Seele zum Beobachten. Zunächst drängt dasjenige, was sich ergibt über die Richtung der Naturerkenntnisse, dazu, sich zu fragen: Wie steht es denn eigentlich mit unserem Verkehr mit der Natur? Was ist denn eigentlich das Wesen dieser Naturerkenntnis? Derjenige, der vorurteilslos sich aufklärt über das Wesen dieser Naturerkenntnis, er erfährt, daß diese Naturerkenntnis entsteht, indem wir denkend wahrnehmen, was lebendig unsere Sinne hinsenden nach dem Naturdasein.

Wir fassen das Naturdasein, indem wir erkennen wollen, nicht einfach als Naturdasein auf, sondern wir durchdringen es mit Gedanken. Wir haben ein unmittelbar berechtigtes Gefühl, indem wir so denkend die Naturerkenntnisse zusammenfassen, dadurch, daß uns aufleuchten die Gesetze des Naturgeschehens. Wir haben dann ein unmittelbar berechtigtes Bewußtsein, daß wir in einem irgendwie gearteten Sein verharren. Wir fühlen uns gewissermaßen wahrnehmend auch als seiende Wesen.

Gewiß, es kann nun vieles philosophisch gegen diesen Satz eingewendet werden; allein, er soll ja auch nicht in weiteren Grenzen behauptet werden, als sich ergibt, wenn man nichts anderes ausdrücken will, als was der Mensch erlebt, wenn er denkend die Natur wahrnimmt.

Anders wird die Sache, wenn wir die Wahrnehmung verlassen. Wir tun das ja auch als Menschen. Wir nehmen nicht bloß wahr, sondern wir sehen manchmal auch etwas von der Wahrnehmung ab. Wir denken dann nach, wie wir sagen, wir denken weiter. Nun leben wir heute in einem Zeitalter, wo man dieses Weiterdenken, dieses Denken, ohne daß man wahrnimmt, dieses auf die Wahrnehmung folgende Denken, nicht besonders aufbauen kann auf Grundlage desjenigen Denkens, das man sich auch herandisziplinieren kann an der strengen Naturwissenschaft. Und ich spreche hier insbesondere jetzt von einem Nachdenken, das nicht auf beliebige Weise erwachsen ist, sondern das gerade demjenigen sich ergibt, der sich gewöhnt hat an strenge naturwissenschaftliche Naturbeobachtung und Verarbeitung dieser Beobachtung. Von diesem Denken, das man in sich heranerziehen kann durch naturwissenschaftliche Beobachtung, wenn man dies dann weiterführt ins Nachdenken hinein, von dem spreche ich. Von jenem Denken spreche ich, das dann verläuft, wenn man sich

zurückzieht von der Beobachtung, aber mit dem vollen Bewußtsein sich zurückzieht, indem man auch wieder hinblickt auf dasjenige, was die Naturbeobachtung gibt, von diesem Denken spreche ich. Wenn man sich mit diesem Denken wiederum so recht hineinlebt in das Wesen der Geistesforschung – in ihr beruht alles auf Beobachtung –, ergibt sich nun eine Erfahrung, von der nichts Geringeres zu sagen ist, als daß Jahrhunderte sich über diese Erfahrung eine falsche Vorstellung gebildet haben. Gerade bei den auserlesensten Menschen, bei dem scharfsinnigsten Weltanschauungsdenken ist über das Erlebnis, das die neuere Geistesforschung feststellen muß, mit diesem eben charakterisierten Nachdenken eine irrtümliche, eine verhängnisvolle Anschauung entstanden.

Man muß, wenn man das ausführen will, was ich hier meine, hindeuten auf einen Philosophen von schönstem Glanze, auf *Cartesius, Descartes*, den Begründer der neueren Philosophie, der mit seinen Anschauungen wiederum auf denselben Grundlagen steht wie *Augustinus*. Beiden Denkern wurde das Denken selber zur großen Rätselfrage des Daseins. Die sinnliche Welt wurde ihnen gewissermaßen von Ungewißheiten durchdrungen, aber sie glaubten, wenn sie unmittelbar sich als seelisches Wesen, als Mensch, denkend erfassen, dann kann ihnen dasjenige, was da auftritt im Denken, keine Ungewißheit darbieten. Wenn man sich denkend erfaßt, selbst wenn man alles bezweifelt, wenn das Denken nur im Zweifel besteht und man sagen muß: Ich zweifle denkend – man *ist* in dem Zweifel, meinten die Denker. Und sie stellten fest den Satz, der, ich möchte sagen, wie ein Leuchtturm durch die Zeiten strahlt: Ich denke, also bin ich.

Es gibt vor dem unmittelbaren Erleben des echten, aber an der Naturwissenschaft herandisziplinierten Denkens

keinen falscheren Satz als diesen. Denn derjenige, welcher gerade das strengste Denken verfolgt, das an der Naturwissenschaft heranerzogen ist, der muß zu einem anderen Satze kommen, zu dem Satze: Ich denke – und gemeint ist gerade das von der Außenwelt zurückgezogene Denken: Ich denke, also bin ich nicht. – Es beginnt alle wirkliche Stellungnahme gegenüber der geistigen Welt mit der Einsicht in die Wahrheit, daß wir über unser Nichtsein als Seelenwesen, über das Wesen unseres Selbst, insoferne wir *nicht* sind, Aufschluß gewinnen in dem Momente, wo wir zum völlig abgezogenen Denken übergehen.

Das ist die Schwierigkeit, welche die hier gemeinte Geisteswissenschaft hat, wenn sie den Weg finden will in die Menschengemüter, daß sie allerdings merkwürdige Anforderungen an die Menschen stellt. Würde sie die Anforderung stellen, daß die Menschen in ihren gewohnten Geleisen weitergehen können, daß man erwachen könne, wenn man den einmal angefangenen Weg eben weiter verfolge, daß sich die Rätsel der übersinnlichen Erkenntnis lösen, würde sie so etwas in Aussicht stellen, so würde sie gegenüber den Denkgewohnheiten mancher Zeitgenossen ein leichtes Spiel haben. Allein diese Geisteswissenschaft muß die Forderung einer völlig wissenschaftlichen Sinnesänderung stellen aus den unmittelbaren Erlebnissen des unbefangenen Bewußtseins heraus.

Nun handelt es sich darum: Wie stellt man fest den Satz Ich denke, also bin ich nicht. – Geisteswissenschaft wendet dazu gerade ein energisches Verfolgen dieses Denkens an, wodurch man zu dem Irrtume kommt: Ich denke, also bin ich – cogito ergo sum. – Das ist, als ob man das Denken gewinne und dann beim Denken stehenbleibe. Geistesforschung kann nicht beim Denken bloß stehenbleiben. Geisteswissenschaft muß das Denken verstärken, erkraften,

muß auf das Denken eine seelische Tätigkeit anwenden, die man bezeichnen kann mit dem Worte Meditation.

Worin besteht diese Meditation? Sie besteht nicht so sehr in einem Vertiefen des Denkens, sondern in einem Verstärken des Denkens. Gewisse Gedanken, die man sich vorsetzt, die man immer wiederum in das Bewußtsein bringt, bis sie dem Denken so viel innere Dichtigkeit gegeben haben, daß das Denken nicht bloß Denken ist, sondern Erlebnis wird wie ein anderes Erlebnis, das eben ein stärkeres Erlebnis ist als das bloße abstrakte Denken: das ist Meditieren. Das Meditieren macht manchem viel Mühe. Je nach den verschiedenen Anlagen muß man sich mehr oder weniger monate-, jahrelang oder noch länger dabei anstrengen; allein es kann bei jedem Menschen dasjenige Erleben herbeigeführt werden, das hier gemeint ist. Es ist dasjenige, was der Geistesforschung zugrunde gelegt werden soll, nicht irgend etwas, was nur aus Erlebnissen aus-erlesener einzelner Menschen zustande kommt, sondern dasjenige, wozu jeder Mensch gelangen kann. Wenn das einsame Denken, das abgezogene Denken erkräftet wird, dann wird es ein so lebendiges Erlebnis, wie zum Beispiel die Erlebnisse des Stoffwechsels sind.

Wiederum ein überraschendes Resultat, aber ein Resultat, das im sinnlichen Erleben ebenso klar vor die Seele treten kann wie für den Botaniker die Pflanzenzellen, die er mikroskopisch untersucht, ihm klar vor der Seele erscheinen! Aber es ist ein merkwürdiges Erlebnis, das man dann mit dem Denken hat. Dieses innere Erlebnis, diese innere Seelenverfassung, die man dann gewinnt, wenn man das Denken verstärkt, sie läßt sich nur vergleichen mit dem Hungergefühl. So sonderbar, so überraschend es klingt, es läßt sich vergleichen mit dem Hungergefühl, mit einem Hungergefühl, das allerdings nicht so auftritt wie

das Hungergefühl gegenüber dem Speisebedürfnis, sondern es ist ein solches, das vor allen Dingen auf die menschliche Hauptesorganisation beschränkt ist. Aber es belehrt uns dieses eigentlich erst, wie sich unsere menschliche Leibesorganisation zu dem Denken verhält. Derjenige, der dieses Erlebnis nicht hat, kann sich allerlei merkwürdige Vorstellungen über die Beziehung des menschlichen Denkens zu dem menschlichen Leibe bilden. Wer dieses Erlebnis hat, wird nimmermehr sagen: Dieser menschliche Leib bringt das Denken hervor –, denn – das zeigt die unmittelbare Tatsache – es liegen in diesem menschlichen Leibe in bezug auf seine Bildungskräfte nicht solche Impulse, die das Denken hervorbringen, sondern wenn gedacht wird, dann wird ebenso abgebaut im Leibe, ebenso, ich möchte sagen, zerstört, wie abgebaut, zerstört wird, wenn wir Hunger bekommen. Sonderbar war es daher, wenn das mehr oder weniger materialistische oder mechanistische Denken behauptete, der Leib brächte das Denken hervor. Er bringt es so wenig hervor wie die Kräfte, die seine Bildungskräfte sind, die ihn konstituieren. Also er muß abbauen wie beim Hunger, wenn das Denken in ihm Platz greifen soll.

Erst wenn man dieses überraschende Erlebnis hat, dann weiß man im Grunde genommen, was Denken ist. Dann weiß man, daß Denken die Entfaltung nicht einer seelischen Wirklichkeit ist, die sich vergleichen läßt mit der äußeren sinnlichen Wirklichkeit, sondern man weiß, daß man, indem man denkend untertaucht in die eigene Organisation, in sein Unwirkliches untertaucht, daß man aufhört zu sein, indem man in das Denken untertaucht.

Dann entsteht die große bange Frage: Wie kommt man nun weiter? Geistesforschung stellt den Menschen nicht an theoretische Punkte der Forschung, sondern an Erlebnispunkte, an solche Punkte, die mit aller Kraft des Erlebens

das weitere Forschen herausfordern. Und niemand wird eigentlich in rechtem Sinne in die geistige Welt eindringen können, der nicht dasjenige erlebt hat, von dem ich jetzt gesprochen habe, und der sich nicht überzeugt hat, wie man mit dem Denken in das Nicht-Sein untertaucht: Ich denke, also bin ich nicht.

So liefert uns denn das Naturerkennen ein sehr merkwürdiges Ergebnis. Ohne Denken könnten wir uns über die Natur nicht aufklären. Gerade dasjenige, was, ich möchte sagen, mit dem robustesten Sein vor uns hintritt, das erzeugt in unserem Seelenleben etwas, wodurch wir das Nicht-Sein dieses eigenen Seelenwesens erfahren. In dem Vortrage übermorgen, wo ich über Seelenkunde sprechen werde, wird es sich darum handeln, den Gedankengang in populärer Form dann weiterzuverfolgen. Jetzt aber muß ich auf etwas hinweisen, was gradeso von der anderen Seite her zeigt: Ich bin nicht und erkenne das, indem ich denke, ich bin nicht im Denken – wie diesem Erlebnis ein anderes von einer ganz anderen Seite in der menschlichen Seele entgegenkommt. Es kommt ihm dadurch entgegen, daß es für den unbefangenen Seelenbeobachter etwas gibt, was sich keinem Denken erschließt, was an das Denken nicht heran kann. Wer mit gesundem Sinn die Geschichte der Philosophie durchforscht, wer sich umtut bei denjenigen, die sich ernst mit den menschlichen Erkenntnis- und Lebensrätseln beschäftigt haben, der wird finden, daß immer und überall etwas auftritt im menschlichen Seelenleben, wo der Mensch sich sagt: Wie scharfsinnig du gerade mit deinem an der Naturbeobachtung disziplinierten Erkennen vorgehen willst, du kannst nicht erkennen dasjenige, was sich einschließt in dem Willen.

Gewöhnlich verbirgt sich das Rätsel, auf das hier hingewiesen wird dadurch, daß man all die Schwierigkeiten

aufzählt, die gegenüber dem Begriff des freien Willens sich erheben. *Schopenhauer*, der in manchen Dingen scharfsinnig war, aber überall auf halben oder auf Viertelswegen stehengeblieben ist, hat die Vorstellung, die mit dem Denken zu tun hat, auf die eine Seite geschoben, den Willen auf die andere Seite. Allein er hat das Erlebnis nicht genau, nicht scharf genug ins Auge gefaßt, das die menschliche Seele mit dem Willen hat, indem sich alles Denken gegenüber dem Willen spröde erweist. Wir kommen einfach in den Willen nicht hinein. Aber es gibt etwas im Menschenleben, das zeigt sich wiederum der ganz kritischen und unbefangenen Seelenbeobachtung, wo in einer sonderbaren Weise gerade die Impulse des Willens heraufstürmen in das Seelenleben dann, wenn es mit dem Denken, gerade mit *dem* Denken, das an der Naturbeobachtung gewonnen ist, nichts zu tun hat. Man möchte sagen: Das Denken, das an der Naturbeobachtung gewonnen ist und dasjenige, was aus dem Willen kommt, die können im gewöhnlichen Bewußtseinsleben sich miteinander nicht geistig-chemisch verbinden. Das sind Dinge, die sich fliehen: Naturdenken und alles dasjenige, was vom Willen kommt.

Daher erscheinen auch zwei ganz getrennte Seelensphären: auf der einen Seite das Denken, insbesondere das vollbewußte Nachdenken; auf der anderen Seite die Wogen, die aus irgendwelchen, wir werden gleich nachher hören, welchen Untergründen herauf in das Seelenleben kommen, und die vom Willen ausgehen. Es sind die Wogen, die dann, wenn das vollbewußte Denken, das an der äußeren Naturbeobachtung gewonnen ist, schwindet, während des nächtlichen Schlafes in Form von Träumen in unser Seelenleben heraufspielen. Dasjenige, was in Traumbildern in unser Seelenleben hereinwogt und was wirklich nichts zu tun hat mit dem bewußten Denken, das vor die Seele hin-

zaubert Bilder, die das bewußte Denken ausschließen, von dem entdeckt man, daß es aus denselben Regionen kommt, aus denen der Wille, der auch nicht begriffen werden kann in den Tiefen, in denen der Mensch mit der Natur gemeinsam lebt, heraufkommt. Nun könnte man sagen: Also willst du, Geistesforscher, uns in so unbefriedigender Weise in das Gebiet der Träume führen.

Allerdings, das Traumgebiet ist ein geheimnisvolles, und wer sich darauf einläßt mit wirklichem gesundem Forscher-sinn, wird ungeheuer vieles finden; allein es ist auch ein solches, das alle diejenigen anzieht, die in scharlatan-hafter oder in abergläubischer Weise sich in die übersinnliche Welt hineinfinden wollen, das daher besondere Vor-sicht fordert. Vor allen Dingen muß gesagt werden, daß derjenige, welcher die Traumwelt mit Bezug auf den Inhalt der Träume erforscht, vollständig fehlgeht. Das tut man heute vielfach. Ganze wissenschaftliche Richtungen sind deshalb mit unzulänglichen Mitteln begründet worden. Wer das Traumleben seinem Inhalte nach verfolgt, wird gerade durch eine scharfe Beobachtung zu der Erkenntnis kommen müssen, daß vom Einschlafen bis zum Aufwachen, wenn das vollbewußte Denken schweigt, irgend etwas geschieht; wir können nicht sagen, ob im Menschen, ob außen in der Welt; irgend etwas geschieht, was in den Träumen herauf-wogt. Aber was da geschieht, das versteht der Mensch zu-nächst nicht. Das tritt sogar nicht einmal herein in sein Bewußtseinsleben. Unbewußt überzieht er sich das, was in sein Bewußtsein nicht hereinkommt, mit den Reminiszen-zen seines gewöhnlichen Bewußtseins, mit Erinnerungen, mit Gedächtnisbildern, die man immer finden kann, wenn man nur genau genug forscht. Daher ist derjenige, der in der Weise oder in der Absicht, sei es durch den Traum-wunsch, sei es durch die Reminiszenz, aus dem Inhalte der

Träume irgend etwas gewinnen will, auf dem Holzwege. Nicht darum kann es sich handeln, irgend etwas erforschen zu wollen, was dem Inhalt der Träume entspricht. Dieser Inhalt der Träume sagt über die Träume eigentlich nicht viel mehr aus als ein Kind, das über die Natur etwas aussagen will. Wie wir uns nicht an das kindliche Bewußtsein wenden, wenn wir etwas von der Natur uns erklären wollen, sondern an dasjenige Bewußtsein, das die Natur beobachtet hat, so können wir uns auch nicht an die Aussagen des Traumes wenden, wenn wir dasjenige Gebiet erforschen wollen, das unter der Oberfläche des Traumes webt und west.

Es gab allerdings in älteren Zeiten der Menschheitsentwicklung wissenschaftliche Richtungen, die heute im naturwissenschaftlichen Zeitalter nicht mehr gültig sein können, gewisse Möglichkeiten, aus dem Inhalt des Traumlebens etwas von den Weltgeheimnissen zu gewinnen. Allein diese Zeiten sind vorbei. Ich werde darüber noch zu sprechen haben in den folgenden Vorträgen. Heute wird es insbesondere dem, der sein Denken herandiszipliniert hat an der Naturbeobachtung, obliegen, sich die Art des Erlebens vor die Seele zu bringen, in der man ist, wenn man träumt.

Wie die Aufklärung über das Nachdenken nur gelingt durch Meditation, so gelingt diese Aufklärung über die Seelenverfassung, in der man im Traume ist, nur wiederum durch eine besondere Betätigung in der geistigen Forschung. Wie man das andere Meditation nennen kann, so kann man dieses Kontemplation nennen. Es handelt sich darum, daß man absieht von allem Inhalt des Traumlebens, daß man aber versucht, in sich selber zu erleben, wie man ist in dem Leben, wenn man träumt, wie man sich da verhält zu den Sinnen und ihren Entfaltungen, wie man losgekommen ist auf der einen Seite von diesen Sinnen, wie doch noch

ein gewisser Bezug zum Sinnesleben ist, wie ein gewisser Bezug zum ganzen inneren organischen Wesen ist. Dieses eigentümliche Weben und Leben des Traumes kann man nur erleben, indem man intim versucht, das in der Seele bewußt durchzumachen, was sonst unbewußt im Traume verläuft.

Nun fragt es sich: Warum geschieht das im gewöhnlichen Bewußtseinsleben so wenig? Im gewöhnlichen Bewußtseinsleben gibt der Mensch sich einem solchen Erleben des Traumeslebens nicht hin, sondern gerade im Gegenteil: durch unterbewußte Kräfte überzieht er sich irrtümlich mit allen möglichen Lebensreminiszenzen und Lebenserinnerungen dasjenige, was er im Traume erlebt. Fängt man an, kontemplatierend sich wirklich zu versetzen in jenes feinere Weben, in dem man ist, wenn man sonst träumt, aber nun, wenn man sich bewußt hineinversetzt, so sieht man, wie man da in einem ganz anderen, ich möchte sagen, viel leichteren, nicht so schweren Erleben ist als gegenüber der äußeren Natur, wenn man in ihr geht und steht und handelt. Lernt man dieses Leben kennen, dann lernt man auch die Frage beantworten, warum die Menschen das Traumleben überziehen mit allen möglichen Vorstellungen, die dem Leben entnommen sind, warum sie falsch interpretieren, warum sie lieber den Irrtum über den Traum hinnehmen, als sich in das Traumesweben wirklich zu versetzen. Man lernt wiederum erkennen, wie unsere Gesamtlebensverfassung in diesem Traumesleben sich verhält zum Schlaf überhaupt gerade so, wie man durch das Meditieren kennenlernt, was im Organismus vorgeht, wenn man denkt.

Man lernt erkennen, daß der Mensch ein unbewußtes Antipathiegefühl nicht heraufkommen lassen will aus gewissen unterirdischen Tiefen, mit denen er zusammenhängt. Indem der Traumimpuls anschlägt an unser Seelenwesen,

versetzt er die Seele in ein unterbewußtes Antipathiegefühl, man könnte sagen, zunächst in ein Gefühl – so sonderbar das klingt, es ist wahr – der Übersättigung, das sich vergleichen läßt mit jenem Ekel, den der Mensch hat, wenn er vor der Übersättigung steht. Und der Mensch läßt so gewisse unbewußte Impulse dieses Antipathiegefühles, das er hat, nicht heraufkommen, sondern unterdrückt sie gerade durch Vorstellungen, die er aus seinem eigenen Seelenleben heraufwebt über das Traumesbewußtsein. Und überwinden, genau erkennen lernen, eine richtige Stellung bekommen zu dem, was sich da zunächst durch Antipathiegefühle ankündigt, kann man nur, wenn man jetzt diese Seelenverfassung, die man auf der einen Seite durch Meditation, auf der anderen Seite durch die eben geschilderte Kontemplation herbeigeführt hat, anwendet, um das Denken, von dem man wirklich erkannt hat, daß es einen ins Nichts führt, zu verbinden mit dem, wovor man zunächst unbewußte Antipathie empfindet. Diese zwei Dinge lassen sich verbinden, dieses Denken, von dem wir sagen müssen: Ich denke, also bin ich nicht –, das nicht eintreten kann in ein solches inneres Seelenerleben, das ähnlich wäre der äußeren Sinneswelt; es tritt ein in dasjenige Erleben, das uns wird, wenn wir die eben geschilderte Antipathie zunächst überwinden werden. Und wer beides verbindet, dasjenige, was antipathisch empfunden wird, daher mit den Träumen zugedeckt wird, mit dem, was im Hunger, also in einer unterbewußten Sympathie empfunden wird mit irgend etwas, was man nicht kennenlernt, wenn man die Kontemplation nicht kennenlernt, wer beides miteinander verbindet, der ist in der übersinnlichen Welt. Er findet durch das Denken, das ihn zunächst an furchtbare Klippen gebracht hat, das ihn zunächst an den Abgrund des Nicht-Seins schien hinabzustürzen, er findet mit diesem vollbewußten, gerade an

der Naturwissenschaft herangezöchteten Denken, in dem Vorstellen, wovor der Mensch sich so stark scheut, daß er es mit Träumen übergießt, er findet die übersinnliche Welt. Der Gang in die übersinnliche Welt ist ein solcher, der innig zusammenhängt, wie Sie sehen, mit inneren seelischen Erlebnissen, die nur gesucht werden müssen aus der Natur der menschlichen Organisation selbst heraus. Und sehen Sie, diese nehmen sich sehr wenig ähnlich aus demjenigen, was man eigentlich heute gewöhnlich erwartet. Was müssen die Menschen gerade in der Gegenwart für Enttäuschungen erleben mit dem, was sie erwartet haben! Wer hat vor 1914 dasjenige erwartet, was jetzt über die ganze Welt gekommen ist!

Geisteswissenschaft erfordert einen gewissen inneren Mut, einen gewissen inneren Willen zu einer Sinnesänderung, zu demjenigen, was an Seelenkräfte appelliert, die tiefer hinabsteigen als das heutige Denken gewohnt ist, die aber gerade die Forderungen der Naturwissenschaft voll erfüllen und am allerwenigsten in eine nebulose Mystik hineinföhren. Lernt der Mensch wirklich eindringen mit dem vollbewußten, gerade an der Naturwissenschaft herangezöchteten Denken in die Welt, von der ich eben jetzt gesprochen habe, die unterhalb der Traumwelt webt und lebt, dann gewinnt er die Möglichkeit, eine Anschauung, nicht einen Begriff, aber eine Anschauung zu erhalten von dem Willen, dem freien Willen. Man muß gerungen haben mit dem Problem des freien Willens – ich habe das gezeigt in meiner «Philosophie der Freiheit» –, man muß gerungen haben mit dem Problem der Freiheit und im unmittelbaren Erleben gesucht haben jenen Weg, der so geheimnisvoll sich uns verbirgt hinter demjenigen Seelenleben, in das das Denken ganz offensichtlich nicht hineindringen kann. Wenn man gerungen hat, dann findet man auch den Weg zu einer

Anschauung des freien Willens. Dann findet man aber den Weg hinein in die geistige Welt. Denn das vollbewußte Denken, wie es die Geisteswissenschaft meint, das ist imstande, nicht jene kindlichen, irrtümlichen Bilder als Traum hinzuweben über eine unbekannte Wirklichkeit, sondern es webt hinein in die darunterliegende geistige Wirklichkeit, die als geistige entdeckt wird, die imaginative Welt.

Jetzt entstehen Imaginationen, die wahre Abbilder sind der geistig-übersinnlichen Welt. Der Traum ist dasjenige, was herausschattet aus der übersinnlichen Welt, weil hineingeschattet wird in diejenige Welt, die mit dem Denken nichts zu tun hat. Dringen wir etwas unter die Oberfläche, dann können wir das, was wirklich unter dieser Oberfläche ist, zusammenbringen mit dem vollbewußten Denken. Dann entstehen Bilder, aber jetzt Bilder der übersinnlichen Wirklichkeit. Und das Denken, das schon drohte in das Nicht-Sein hineinzuführen, ersteht wieder in der übersinnlichen Welt durch dasjenige, was ich in meinem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» oder in meiner «Geheimwissenschaft im Umriss» das imaginative Erkennen der geistigen Welt genannt habe.

Dieses imaginative Erkennen, das uns zunächst Bilder einer übersinnlichen Welt liefert, Bilder jener Wesenheiten und Kräfte, die hinter der Sinneswelt stehen, dieses imaginative Denken ist nun kein Traum. Denn dieses imaginative Denken ist durchstrahlt, wie Sie sehen, gerade von dem ernstesten, von dem vollbewußten Denken, von demjenigen Denken, das so kraftvoll ist, daß es sich zunächst gesteht: Ich denke, also bin ich nicht.

Dadurch aber, daß es diesen Übergang wählt, kommt das Denken aus dem Erlebnis des Nichtseins in das übersinnliche Erlebnis des geistigen Seins hinein, was ihm zunächst in Bildern, in Imaginationen vor Augen tritt, weil wir

untertauchen in den Willen. Weil wir diejenige Welt nun wahrhaft kennenlernen, die sonst im Unterbewußten verbleibt, dringen wir auch weiter über die Bilder hinaus. Wir lernen die Bilder handhaben, wie wir sonst unser Seelenleben handhaben lernen. Dadurch erweitert sich das bloße Bildleben zu dem Leben, das ich mit einem vielleicht anfechtbaren Ausdruck – weil man ihn zusammenbringt mit allerlei Vorstellungen der Vorzeit, mit dem er aber, wie ich in meinem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» gezeigt habe, nichts zu tun hat –, das ich nenne die inspirierte Erkenntnis. Die Wesenheit der geistigen Welt beginnt durch die Imagination zu sprechen, kündigt sich an in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit. Die Imaginationen sind zunächst Bilder; aber die Menschenseele durchdringt das Denken, das schon im Nichtsein scheitern wollte, mit dem Willenserlebnis. Und als Schluß begegnet man dem Willen. Im Übersinnlichen stößt unser übersinnlicher Wille an den übersinnlichen Willen der geistigen Welten und Wesen: Inspiration, inspirierte Erkenntnis tritt für uns ein. Und der ganze Gang der Imagination und Inspiration kann sich nun auch ins Bewußtsein heraufheben. Ich nenne das Heraufheben von Imagination und Inspiration ins Bewußtsein die wahre Intuition, nicht jene nebulose Intuition, von der man oftmals in dem alltäglichen Bewußtsein spricht, sondern die wahre Intuition, das Drinnenstehen in der geistigen Welt.

Über einzelnes, das man empfindet mit Bezug auf die menschliche Seele, mit Bezug auf diejenigen Wesenheiten und Kräfte, die hinter der Natur, hinter dem sozialen, hinter dem religiösen, hinter dem geschichtlichen Leben stehen, sollen die Vorträge handeln, die noch folgen. Heute aber möchte ich noch die Frage beantworten: Wie kommt es nun eigentlich, daß diese Geisteswissenschaft, die gerade

nach dem Angeführten mit Beweisen rechnet, die die beste naturwissenschaftliche Erziehung voraussetzen, mit Beweisen, die ganz nach dem Muster der Naturwissenschaft gebildet sind, wie kommt es, daß diese Geisteswissenschaft so wenig in das Bewußtsein der Menschen der Gegenwart sich einleben kann?

Die Hindernisse, die der Geisteswissenschaft entgegenstehen, sie muß man erforschen. Und gerade dann wird sich ergeben, warum die Frage nicht berücksichtigt wird: Wie beweist eigentlich Geistesforschung die übersinnliche Erkenntnis? – Sehen Sie, an der Art und Weise, wie ich Ihnen den Weg der Geistesforschung beschrieben habe, beweist Geistesforschung erstens auf der Grundlage ernstest naturwissenschaftlichen Denkens, dann auch auf einem Wege, der ganz die Fortsetzung des naturwissenschaftlichen Weges ist. Und dennoch, die Menschen, welche die Geistesforschung, wie sie hier gemeint ist, zunächst kennenlernen, sie finden alle möglichen logischen Gründe, die sich sehr gut hören lassen. Man hat öfter gerade als Geistesforscher sogar einen gewissen Respekt vor den Gründen der Gegner. Die Gegner werden keineswegs von dem Geistesforscher für töricht gehalten. Man wendet sich auch nicht in gewöhnlichem Sinne aus einem gewissen Fanatismus heraus gegen solche Angriffe. Man respektiert den Gegner, weil man seine Gründe oftmals nicht töricht, sondern im Gegenteil recht gescheit findet. Und andererseits wird vielleicht von der Naturforschung immer wieder und wiederum gegen die hier gemeinte Geistesforschung eingewendet werden, daß nun einmal der Geistesforschung selbst Grenzen gegeben seien.

Wir haben gesehen, warum Grenzen da sein müssen: weil der Mensch liebefähig und erinnerungsfähig sein soll. Geradeso wie man im Leben abwechselt zwischen Wachen

und Schlafen und das eine ohne das andere nicht sein kann, darf sich Geistesforschung hinstellen auch in dieser Beziehung neben die Naturforschung, neben das Leben, das verbracht werden muß in Erinnerungs- und Liebefähigkeit, weil die Geistesforschung erstens in ihren Ergebnissen nicht Anspruch macht auf dasjenige, was erinnert werden kann – wir werden übermorgen, wenn wir über die geisteswissenschaftliche Seelenkunde sprechen, sehen, wie es mit dem Gedächtnis eigentlich steht –, wie dasjenige, was der Geistesforschung sich ergibt, das einzige ist, was die menschliche Seele erleben kann, ohne daß Anspruch gemacht wird auf dasjenige, was sonst so notwendig ist im Leben: an die Erinnerungsfähigkeit. Und andererseits muß der Liebefähigkeit gegenüber gesagt werden: durch jenes tiefere Eindringen in das, was sonst aus dem Unterbewußten wie Antipathie heraufkommt, erhöhen wir die Liebefähigkeit, so daß geistige Forschung die Liebefähigkeit nicht zerstört, sondern im Gegenteil erhöht. So wie das Wachen neben dem Schlafen oder das Schlafen neben dem Wachen zur Gesunderhaltung des Menschen notwendig ist, nebeneinander leben können, aber nicht das eine ohne das andere, oder das eine oder das andere, so darf sich aus dem ange deuteten Grunde Geistesforschung neben Naturforschung hinstellen. Trotzdem wird immer klar beweisend darauf hingewiesen werden, warum solche naturwissenschaftlichen Erkenntnisgrenzen da sein müssen, immer wieder und wiederum von naturwissenschaftlicher Seite oder von solchen, die populäre Weltanschauung auf Grund der Naturwissenschaft zu erringen glauben.

Gesprochen wird von dem, was Geisteswissenschaft als übersinnliche Erkenntnis aus dem Felde schlagen soll. Wenn der Geistesforscher selbst mit der Seelenbeobachtung, die notwendig ist, damit man überhaupt alles dasjenige vor

sein Bewußtsein hinstellen kann, was heute ausgesprochen worden ist, wenn er mit dieser Selbstbeobachtung untertaucht in das menschliche Seelenleben, dann findet er das Folgende: Erstens dadurch, daß das Denken die Tendenz hat, den Menschen in den Abgrund des Nichtseins hineinzustoßen, zunächst in das Nichtsein gegenüber der äußeren Sinneswelt, dadurch, daß der Mensch einen gewissen, wenn ich so sagen darf, Horror vor diesem Eintauchen in das Denken hat, insofern dieses Denken durch wirkliches Eintauchen seine wirkliche Gestalt gewinnt, dadurch stellt sich der Geistesforschung gegenüber nicht das Bedürfnis ein, von ihr ausgehend in die Natur des Nachdenkens wirklich einzudringen. Man meidet dieses Eindringen in die Natur des Nachdenkens. Man kommt allerdings nicht darauf, warum man es meidet. Man meidet es aus dem unterbewußten Gefühl heraus, das aber deshalb nicht weniger tätig ist und über das man nicht Herr ist, gerade weil es unterbewußt ist. Es ist ein gewisses Gefühl der Furcht, der unterbewußten Furcht vor dem Anfangen bei dem Nichtsein. Und diese unterbewußte Furcht erzeugt in ihrem Gegenpol die Interesselosigkeit in ihren geistigen Untergründen gegenüber den Naturerscheinungen selber. Man will nicht auf Naturerscheinungen da hinschauen, wo sie überall zeigen, daß sie aus sich selber nicht erklärbar sind. Man muß weitergehen, man muß von ganz anderer Seite her die Ergänzung zu ihnen suchen. Interesselosigkeit, Stehenbleiben, wo man eigentlich tieferdringen sollte, das ist der Gegenpol zur Furcht. Wiederum eine unterbewußte Interesselosigkeit. Das auf der einen Seite, sehr verehrte Anwesende.

Auf der anderen Seite: Wie muß man untertauchen in diejenige Welt, in der man sich zu verlieren meint, in das feine Weben und Wesen, das sonst im Traume, im Schläfe

waltet, in dem man abgezogen ist von dem robusten Stehen in der äußeren Natur, abgezogen ist von dem robusten Seinsgefühl, das man in der äußeren Sinneswelt sich heranzuerzeugt? Man glaubt wiederum, das Gleichgewicht, jene Festigkeit zu verlieren, auf der man steht; aus dem Gefühl, das man sich erworben hat gegenüber der wahrgenommenen Sinneswelt, kommt man heraus. Man kommt in irgendeiner Weise, wenn man nicht weitergehen will, in eine Gleichgewichtslosigkeit hinein. Man glaubt, den festen Boden unter den Füßen zu verlieren.

Wieder ist es unterbewußte Furcht, die sich einstellt, und um so wirksamer ist sie, weil man sie sich nicht ins Bewußtsein bringt. Aber dasjenige, was im Unterbewußten ist, es webt sich in Bilder, es webt sich in Vorstellungen hinein, es maskiert sich. Geradeso wie sich im Naturleben das unterbewußte Geistesleben im Traume maskiert, so maskieren sich die unterbewußte Furcht und die unterbewußte Interesselosigkeit. Was ist in Wahrheit vorhanden innerhalb der sogenannten naturwissenschaftlichen Weltanschauung, wenn Geistesforschung abgelehnt wird? In Wahrheit ist unterbewußte Interesselosigkeit gegenüber der Natur selbst vorhanden. Die maskiert sich in allerlei guten Hypothesen, guten logischen Gründen von den Erkenntnisgrenzen, die nur gewöhnlich vorbeigehen an den wahren Erkenntnisgrenzen, die heute vor Ihnen hier angeführt worden sind. Die Erkenntnisgrenzen, mit denen oftmals in jenen Weltanschauungen in falscher Weise Gründe angeführt werden, sind Masken für unterbewußte Interesselosigkeit. Und die guten logischen Gründe, von denen ich sagte, daß sie sogar respektiert werden müssen selbst von dem Geistesforscher, weil alles im Menschen gerade von ihm begriffen werden könne; die sogar immer eine gewisse Verstandesschärfe zeigen, diese guten logischen Gründe: sie sind wieder Mas-

ken. Der Mensch braucht eben etwas, um das Unterbewußte hinunterzudrängen, um es sich nicht spürbar, empfindbar zu machen: die Furcht vor dem, in das die Geisteswissenschaft führt, das aber allein die Wahrheit einschließt, diese Furcht hält den Menschen ab, in die Gründe des Daseins geisteswissenschaftlich einzudringen. Und diese Furcht maskiert sich im Bewußtsein als logische Gründe. Die schönsten logischen Gründe werden vorgebracht. Man kann gar nichts gegen ihre Logik einwenden, sie sind nur Masken für unterbewußte Furcht.

Wer dies durchschaut, daß sogar sehr schöne, sehr respektable logische Gründe auftreten, die im Bewußtsein das Ergebnis unterbewußter Furcht sind, daß sehr respektable Gründe auftreten können für Erkenntnisgrenzen, die Geistesforschung unmöglich machen sollen, der sieht den Weltzusammenhang anders an. Der sieht vor allen Dingen, welche Schwierigkeiten sich vor der Geistesforschung auftürmen müssen, die da anstrebt, was doch heute, wie wir in den späteren Vorträgen sehen werden, jeder Mensch wiederum in seinen unterbewußten Tiefen schon sucht und haben will, die dieses in einer faßbaren, in einer wirklich die Menschheit für die Zukunft befriedigenden Weltanschauung vor diese Menschheit hinstellt. Diese Schwierigkeiten ergeben sich heute noch, indem sich die Menschen einreden, sie hätten gute Gründe gegen die Geisteswissenschaft, weil sie sich ihre Furcht nicht gestehen; sie hätten gute Gründe für Grenzen, die nicht überschritten werden können durch übersinnliche Erkenntnis, weil sie sich ihre Interesselosigkeit nicht eingestehen gegenüber den Naturerscheinungen selbst.

Wer durchblickt durch den Schleier, hinter dem sich die Wahrheit verhüllt, der sieht die Welt eben anders an. Der sieht auch dieses Menschenleben anders an. Aber ebenso

wahr, wie an einem bestimmten Zeitpunkte an die Stelle einer früheren räumlichen Weltanschauung die Kopernikanische Weltanschauung treten mußte, durch die Entwicklung der Weltanschauung notwendig herausgefordert, so muß in der Gegenwart und gegen die Zukunft hin die geisteswissenschaftliche Weltanschauung hervortreten. Daß sie hervortreten wird, daß sie trotz der jetzt auch in ihren Tiefen charakterisierten Hindernissen die Möglichkeit haben wird, in die Menschengemüter so einzudringen, trotz aller Widerstände, die auch die Kopernikanische Weltanschauung gefunden hat, dafür scheinen in der Gegenwart zwei naheliegende Tatsachen zu wirken: auf der einen Seite die Tatsache, daß wir in das naturwissenschaftliche Zeitalter eingetreten sind. Wir werden im dritten Vortrage sehen, daß gerade je genauer man die Natur kennenlernt, je weniger man sich willkürlich auf vorurteilsvolle Naturvorstellungen beschränkt, man desto mehr in die übersinnliche Forschung hineindringen wird. Und indem die Naturforschung immer weiter und weiter über die Grenzen, die ihr heute noch gezogen sind, zu dem hinschreitet, was in ihren Idealen liegt, um so mehr wird sie sich selbst die Tore für die übersinnliche Erkenntnis öffnen. Dies auf der einen Seite.

Auf der anderen Seite braucht man sich heute nur die Tatsachen des Lebens auf der Erde anzusehen. Man braucht nur zu verfolgen aus den mancherlei Überraschungen, die die neuere Zeit den Menschen gebracht hat, das, was von der Gegenwart und in die Zukunft hinein von dem Menschen, insofern er einfach Erdenmensch sein will, gefordert wird: Es wird gefordert werden ein viel intensiveres Stehen auf dem eigenen Selbst, ein viel intensiveres Suchen nach einem inneren Gleichgewicht. Dieses innere Gleichgewicht aber hat viel Seelenähnlichkeit mit jenem Gleichgewicht, das gesucht werden muß, wenn das

Denken die Welt betritt, aus der sonst der Traum heraufwirbelt, die übersinnliche Welt. Weil viel mehr Mut, viel mehr Furchtlosigkeit auch im Sozialen, im allgemeinen Weltenleben dem Menschen der Zukunft wird eigen sein müssen, viel mehr Mut, als dem Menschen, der doch sich einseitig eingelullt hat gerade durch die großen Fortschritte der Technik in eine gewisse Denk-, Vorstellungs- und Gefühlsbequemlichkeit, deshalb darf Geistesforschung hoffen, daß die Zeit, in der sich viele Gemüter Kraft und Sammlung für die Seelen aus ihr holen werden, nicht mehr fern sein werde.

Die Geistesforschung baut nicht auf Theorien, sie baut nicht auf abstrakte Vorstellungen, sie baut nicht auf Phantasien, sie baut überall auf Tatsachen. Auch bei den Aussichten, die sie sich über sich selbst macht, baut sie auf Tatsachen. Weil sie überzeugt ist, daß sie aus ernster Naturwissenschaft herausgewachsen ist, baut sie darauf, daß der Fortschritt der Naturwissenschaft sie dem Menschen nahebringen wird. Weil sie aus dem Leben, aus dem innersten stärksten Leben herauswachsen will, baut sie darauf, daß sie bei dem Menschen, der in bezug auf diese Kräfte immer mehr, immer stärker in Anspruch genommen sein wird vom Leben, im Gegenwartsleben, im zukünftigen Leben, auch ihr den Eintritt in dieses Leben eröffnen soll.

Fragenbeantwortung

nach dem Vortrag in Zürich, 8. Oktober 1918

Frage: Kann eine Vorstellung davon vermittelt werden, wie sich Stoff und Kraft darstellen, wenn sie von der geistigen Welt aus betrachtet werden?

Ich will, weil es wirklich viel zu sehr unsere Zeit, die uns ja nur bis zehn Uhr gestellt ist, in Anspruch nehmen würde, von diesen beiden Begriffen zunächst auf den *Stoff* eingehen. Wenn man die Anschauungsweise, die ich heute charakterisiert habe und diesen Forschungsweg auf so etwas anwendet, wie zum Beispiel eben der Stoff ist, dann kommt man immer mehr dahin, zu sehen, daß der Mensch eigentlich zwischen zwei Klippen steht – ich habe Ihnen ja heute diese Klippen schon verschiedentlich charakterisiert –, zwischen zwei Klippen seines ganzen Verhältnisses zur Welt. Auf der einen Seite ist der Mensch fortwährend gedrängt, die sich ihm darbietenden Vorkommnisse und Dinge, wie man sagt, anthropomorphistisch zu denken, sie zu vermenschlichen, sie so vorzustellen, daß er dasjenige, was er in innerer Erfahrung oder sonst an sich selber erfährt, auf das Äußere überträgt; oder aber er ist genötigt, streng stehenzubleiben bei der bloßen Beobachtung, und sich gar keine Vorstellungen zu bilden. Die meisten der verehrten Zuhörer werden wissen, wie sehr diese zwei Klippen das Menschengeschlecht durch alle Zeiten in bezug auf das menschliche Denken in Anspruch genommen haben. Insbesondere dann, wenn man an so etwas kommt wie Stoff und Kraft, dann zeigt sich, daß man mit den gewöhnlichen Anschauungen durch diese Klippen nicht hindurchkommen kann. Sie können sich vorstellen, daß, wenn man mit der vollständigen Änderung des wissenschaftlichen Sinnes, wie

ich sie heute angedeutet habe, an diese Dinge herantritt, manches sich gerade entgegengesetzt der gewöhnlichen Anschauung ergeben muß.

Wenn wir uns dem Begriff des Stoffes im geisteswissenschaftlichen Sinne nähern wollen, so tun wir das am besten, wenn wir uns bildlich zunächst vorstellen, wie es ist. Es ist nur eine Verbildlichung. Wenn wir eine Flasche Selterswasser mit den Kohlensäurekügelchen vor uns haben, da sehen wir vor allen Dingen die Kohlensäurekügelchen, die eigentlich viel dünner sind als das umgebende Wasser, die eigentlich eingebettet sind in das umgebende Wasser. Und man möchte sagen, natürlich relativ: sie sind ja Kohlensäure, aber doch relativ weniger gegenüber dem Wasser. Wir sehen also eigentlich das eingebettete Nichts. Nun, natürlich muß ich jetzt einen großen Sprung machen.

Geradeso geht es uns, wenn wir geisteswissenschaftlich die Welt betrachten, mit dem Stoff. Die Sinne sehen im Raum die Raumausfüllungen, die wir dann Stoff benennen. Der Geist kommt darauf, daß da, wo die Sinne den Stoff sehen, es den Sinnen so geht, wie es uns geht mit der Kohlensäure. Wir sehen tatsächlich dasjenige, was herausgeschnitten ist aus der geistigen Welt. Und das, was herausgeschnitten ist aus der geistigen Welt, was in der geistigen Welt drinnen so lebt wie diese Kohlensäurekügelchen im Wasser, das bezeichnen wir als Stoff. So daß wir eigentlich sagen müssen: Was wir empfinden, wenn wir auf den Stoff aufstoßen, das ist im Grunde genommen die Wahrnehmung, daß da der Geist aufhört. Also nicht, daß wir an den Stoff ankommen, haben wir als das Wesentliche zu betrachten im geisteswissenschaftlichen Sinne, sondern daß da, wo die Sinne uns sagen: Wir kommen an den Stoff an –, daß da der Geist aufhört. So daß wir den Stoff tatsächlich

– so überraschend es wieder ist – zu beschreiben haben als die Hohlräume im Geistigen.

Wer das Bild zu Ende denkt, der wird wissen, daß Hohlräume schon ihre Wirksamkeit haben. Man wird sich nicht auf den Standpunkt stellen, daß das Nichtausgefüllte, das Hohle, nicht wirken könnte. Sie wissen, wenn man die Luft auspumpt aus dem Rezipienten der Luftpumpe, so wirkt der Hohlraum auf die umgebende Luft; die Luft pfeift hinein. Also im Zusammenhange der Dinge bedeutet das Ausgehöhlte nicht Wirkungslosigkeit. Daher brauchen wir uns auch nicht zu wundern, daß wir uns am Stein stoßen, nachdem der Stein seinem Stoffe nach Aushöhlung in der die Welt durchdringenden Geistigkeit ist. Das will ich nur als Andeutung sagen. – Das ist dasjenige, was nicht über den Stoff aufklärt, aber was den Weg angibt, wie man über den Stoff sich aufklären kann.

Frage: Wie verhält sich das heute abend «Wille» genannte zum «élan vital» bei Bergson? Wie verhält es sich intuitiv zu den Erkenntnisarten der Geisteswissenschaft?

Was ich heute «Wille» genannt habe, das ist nichts anderes als dasjenige, was zwar viele Menschen leugnen, was aber jeder Mensch aus der unmittelbaren Beobachtung kennt, was aber niemals vom Denken begriffen werden kann.

Ernst zu nehmende, gerade naturwissenschaftliche Psychologen – nehmen Sie zum Beispiel *Ziehen*, nehmen Sie *Wable*, wen Sie wollen –, sie finden die Möglichkeit, eine gewisse Verwandtschaft in der Struktur des Denkens mit der Struktur des Nervenbaues, des Gehirnes und dergleichen aufzuzeigen. Überall findet man eine gewisse Befriedigung, dasjenige, was sich geistig erfaßt in der Struktur des Denkens, durch organische Strukturen auszudrücken,

gerade in der naturwissenschaftlichen Psychologie. Man geht dabei natürlich immer fehl; denn wir werden übermorgen sehen, wie sonderbar es ist, wenn man glaubt, daß das Seelenleben aus dem Gehirn heraus komme. Es ist das gerade so, als ob man glauben würde, wenn da ein Spiegel ist und man geht hin und meint, derjenige, der uns entgegenkommt – was unser eigenes Bild ist –, der müsse von hinter dem Spiegel herkommen. Es hängt von der Natur des Spiegels ab, ob er eben ist, oder rund ist, was für ein Bild uns entgegentritt. Aber es ist eben doch nichts hinter dem Spiegel. Wer hinter den Grenzen, die uns die Natur setzt, und hinter dem menschlichen Gehirn, das nur das Seelenleben spiegelt, irgend etwas sucht, der sucht geradeso wie derjenige, der, um den Grund des Bildes zu bekommen, das aus dem Spiegel kommt, den Spiegel zerschlägt.

Also ich habe Wille dasjenige genannt, was man im gewöhnlichen Seelenleben erlebt, was eine innere Wahrnehmung ist, was aber immer mehr als unbegreiflich gilt. Die sogenannten naturwissenschaftlichen Psychologen finden das Vorstellen, das Denken in seiner Struktur verwandt mit seiner organischen Natur. Aber sobald sie vom Denken nur ins Fühlen und dann in den Willen kommen, da erklären sie: Da muß man von Wille oder Gefühl höchstens als von Schattierungen – Gefühlsbetonungen, Vorstellungsbetonungen nennt es Theodor Ziehen –, da muß man von Betonungen der Vorstellungen sprechen, denn da findet man nichts mehr, was dem sinnlichen Wahrnehmen analog wäre. Und deshalb entfällt der Wille dem Begreifen, der doch ganz offenbar da ist, und der nur von denjenigen geleugnet wird, die sich nicht nach dem Wirklichen richten, sondern nach dem, was sie, wie sie sagen, naturwissenschaftlich begreifen können. Es ist in der Naturwissenschaft nur

Kausalität gültig, und da der Wille nicht kausal wirkt, so sagen sie, ist der Wille nicht da. Aber dasjenige, was da ist, richtet sich nicht nach dem, was man begreifen kann. Das ist nur ein menschliches Vorurteil.

Also ich nenne Wille ein ganz konkretes Erleben und habe nur gezeigt, daß dasjenige, was uns da im allergewöhnlichsten Bewußtsein entgegentritt, nur begriffen werden kann, wenn man mit dem meditativen Denken hinuntertaucht in die Welt, aus der sonst bloß die Träume, die uns ferneliegen, herauftauchen. Ich weise auf den Ort hin, wo der Wille zu finden ist. Das ist eine naturwissenschaftliche Methode, die nur ins Geistige übertragen ist, aber eben auf eine andere Weise eingesehen sein muß als eine bloße Sinnestatsache. Bergsons «*élan vital*» ist eine bloße Phantasie, ist eine bloße Abstraktion. Aus der Folge der Erscheinungen wird hineingedacht in dasjenige, was sich vollzieht. Gewiß, man hat viele Gründe, in dasjenige hineinzudenken, was sich vollzieht, allein das ist nicht der Weg einer wirklichen Geisteswissenschaft. Der Weg ist, daß Tatsachen, wenn auch nur geistige Tatsachen, überall hinweisen, wo man etwas findet, wo etwas liegt, nicht Hypothesen, nicht die Dinge, die bloß ausgedacht sind, in die Erscheinungswelt hineinragen.

Die Bergsonsche Intuition ist doch im Grunde genommen nichts anderes als ein spezieller Fall desjenigen Weges, den ich heute ganz entschieden als geisteswissenschaftlich unfruchtbar abgelehnt habe, indem ich charakterisiert habe, daß der Geisteswissenschaftler zwar den mystischen Weg kennt, das mystische Erleben hat, aber eben zeigt, daß ihn der mystische Weg nicht zu einer wirklichen Erkenntnis führen kann. Bergson kennt nur auf der einen Seite das Denken, an dem allerdings etwas zu merken ist: daß es nicht an das wahre Sein herandrängt. Das beschreibt er sehr

weitläufig, indem er es nach allen Seiten charakterisiert. Deshalb nimmt er Abschied von diesem Denken. Geisteswissenschaft nimmt nicht Abschied von diesem Denken, sondern erlebt in allen Intensitäten einen Abgrund, in den *dieses* Denken hineinzuführen scheint, verleugnet nicht dieses Denken, was schließlich doch Bergson tut, und sucht nun einen anderen Weg, eben den, den ich charakterisiert habe, um aus dem Abgrund herauszukommen, um in einem geistigen, in einem übersinnlichen Sein wieder aufzustehen. Bergson sagt einfach, mit dem Denken komme man nicht an die Wirklichkeit heran. Also sucht er nur auf einem speziellen mystischen Wege durch inneres Erleben.

Die Intuition, zu der Bergson kommt, die findet im Grunde genommen nichts konkret Wirkliches. Ich habe heute nur den *Weg* der Geisteswissenschaft charakterisieren können. Ich werde in den nächsten drei Vorträgen konkrete Resultate, bestimmte Resultate charakterisieren, Erkenntnisse, zu denen man kommt, die dem Leben und dem ganzen Menschensein dienen. Bergson dreht sich fortwährend nur um das: Man kann nicht denken, man muß innerlich ergreifen die Welt – und weist immer auf die Intuition hin. Aber in diese Intuition geht nichts hinein; es bleibt doch ein unbestimmtes, dunkel-mystisches Erleben.

Vielen Zeitgenossen tut das wohl, weil sie nicht dasjenige an sich zu vollziehen brauchen, was ich gerade als das von der Geisteswissenschaft zu Vollziehende gefordert habe: eine wirklich radikale Umänderung des Sinnes, der nun nicht bloß mystisch schwelgen will, sondern der mit wirklichem Ernst eindringen will in all das, wovor sich, wie ich gezeigt habe, das Denken der Menschen aus gewissen Voraussetzungen heraus fürchtet, woran es kein Interesse hat, was alles unterbewußt ist. Im Grunde genommen kommt Bergson gar nicht aus der Interesselosig-

keit heraus, sondern er züchtet sie erst recht. Und er kommt nicht aus der Furcht heraus. Denn diese Intuitionen kommen nicht zu einem konkreten Begreifen der geistigen Welt, sondern bleiben nur bei einem innerlichen Erleben stehen.

DER GEISTESWISSENSCHAFTLICHE AUFBAU DER SEELENFORSCHUNG

VON DEREN GRUNDLAGEN BIS ZU DEN LEBENS-
WICHTIGEN GRENZFRAGEN DES MENSCHENDASEINS

Zürich, 10. Oktober 1918

Es ist begreiflich, daß in unserem wissenschaftlichen Zeitalter die Menschen gerade mit Bezug auf die wichtigsten Lebens- und Welträtsel, die Seelenrätsel, sich an die wissenschaftliche Seelenkunde wenden wollen. Allein man muß sagen, wenn man in der Lage ist, die gegenwärtigen Situationen der wissenschaftlichen Seelenforschung zusammenzufassen, daß so etwas vorliegt wie eine Art Sterben der wissenschaftlichen Seelenforschung, die ihre Traditionen aus sehr alten Zeiten her hat und die, trotzdem sie vielfach vorurteilslose Wissenschaft sein will, eben mit diesen Traditionen arbeitet.

Ich habe vorgestern hier, als ich über die wissenschaftliche Begründung einer übersinnlichen Erkenntnis sprach, den Namen eines Philosophen der Gegenwart angeführt, *Richard Wahle*. Er ist ja in weiteren Kreisen weniger bekanntgeworden. Dennoch ist außerordentlich bedeutungsvoll, was er als seine Anschauung, namentlich über die wissenschaftliche Seelenkunde der Gegenwart, in seinen Büchern: «Das Ganze der Philosophie und ihr Ende» und «Der Mechanismus des menschlichen Geisteslebens» niedergelegt hat. Ich möchte sagen, gerade für den, der heute naturwissenschaftlich denken kann, ist die Anschauung dieses Philosophen symptomatisch bedeutend. Ich will nicht sagen, daß er geeignet ist, einen besonderen Einfluß zu üben, noch weniger, daß er einen solchen Einfluß geübt hat;

aber seine Anschauung ist symptomatisch bedeutend. In vielem könnte sie der Art und Weise nach aussprechen, wie man in der Gegenwart nach den gebräuchlichen wissenschaftlichen Forderungen denken *muß*. Und daher kann ich auf der einen Seite sagen, daß die Geisteswissenschaft, die hier gemeint ist, einverstanden sein kann mit dem, was ein solcher Philosoph mit Bezug auf die Seelenkunde sagt, obwohl sie auf der anderen Seite, wie wir gerade heute sehen werden, in dem allerschärfsten Gegensatz gegen solche Vorstellungen stehen muß. Denn dieser Philosoph ist ganz eingeschult in die Denkweise und Forscheresinnung, die der Mensch heute haben kann, wenn er gewissermaßen auf der Höhe der Zeitbildung steht, die naturwissenschaftlich gelehrt wird. Und da kommt man eben, wenn man versucht, mit den gerade heute wissenschaftlich zeitgemäßen Vorstellungen sich dem Seelenleben zu nähern, ganz notwendig zu der Überzeugung, daß die Seelenkunde, die zumeist geboten wird, am Sterben ist.

Außerlich drückt sich das ja dadurch aus, daß diese philosophische Seelenkunde von den Lehrstühlen der Universitäten allmählich verschwindet und eigentlich das Bestreben immer mehr und mehr sich geltend macht, an die Stelle, wo früher Philosophen gesessen haben, naturwissenschaftlich denkende Leute aus der Physiologie oder aus sonstiger Naturwissenschaft hervorgehende Leute hinzusetzen. Man hofft in vielen Kreisen, daß man dasjenige, was früher für die Rätsel des menschlichen Seelenlebens eine besondere Psychologie, eine besondere Seelenkunde erforschen wollte, durch die Physiologie des Gehirnes, durch die Physiologie des Nervenbaues und dergleichen für den Menschen beantworten könne.

Nun kommt man, wenn man sich recht einläßt auf das Berechtigte des Naturwissenschaftlichen in der Seelenfor-

schung, zu der Überzeugung, daß die gebräuchliche Seelenwissenschaft von vielen Dingen spricht, die eigentlich heute nicht mehr zu einer gültigen Vorstellung zu erheben sind. Sie spricht vom Vorstellen, vom Denken selbst, sie spricht vom Fühlen, sie spricht vom Wollen, vom Gedächtnis, von der Aufmerksamkeit und so weiter. Und wenn man nun den ganz ehrlichen Versuch macht, sich einzulassen für die Bedürfnisse dieses menschlichen Seelenlebens, für das, was der Mensch an seelischer Lebenskraft braucht, auf dasjenige, was diese Seelenkunde über Fühlen, Wille, Denken, Gedächtnis, Aufmerksamkeit vorbringt, dann hält man eigentlich zuletzt im Grunde nichts mehr in der Hand als Worte. Und man muß sagen, wer den geschichtlichen Gang des menschlichen Geisteslebens durchmißt, der kann sich sagen – das kann ich nur anführen, ein Beweis würde dem Rahmen des heutigen Vortrages eine zu große Ausdehnung geben –, daß in alten Zeiten, wo diese Begriffe von diesem Denken, diesem Gedächtnis, von dieser Aufmerksamkeit und so weiter zunächst geprägt worden sind, daß da ganz andere Vorstellungen vorlagen über die Naturerscheinungen, Vorstellungen, mit denen man auch das seelische Leben, so wie es für die Bedürfnisse der damaligen Zeit hinreichte, erfassen konnte. Was man aber da aufgestellt hat, was heute noch gespenstisch in der Seelenwissenschaft fortspukt, das wird vor dem naturwissenschaftlichen Denken, das doch, wenn auch unterbewußt, vorhanden ist in allen heutigen Menschen, die überhaupt strebsam sind nach dem Geistesleben, das wird zur bloßen Worthülse, zum bloßen Worte.

Dazu tritt noch etwas anderes. Dazu tritt das, daß ja, man kann schon sagen seit Jahrhunderten, diese Seelenwissenschaft sich innerhalb der gelehrten Kaste ausgebildet hat, und diese gelehrte Kaste eben diejenige Form angenommen

hat, die man heute in den gebräuchlichen Vorlesungen oder Veröffentlichungen der Seelenwissenschaft findet.

Wenn nun der Mensch aus dem ganzen vollen Leben heraus über die wichtigsten Fragen des Daseins, die ja doch schließlich in Fragen nach der Göttlichkeit der Weltordnung und nach der Unsterblichkeit gipfeln, wenn der Mensch über diese Fragen irgendwie Auskunft sucht bei dieser Seelenkunde – er findet eine solche Auskunft nicht. Und wahr ist, was ein ernster, tiefer Seelenforscher sagte, der hier im vorigen Jahre in Zürich gestorben ist, *Franz Brentano*, der sich alle Mühe gegeben hat, in der Seelenforschung Licht zu gewinnen, der aber doch an den alten Seelenvorstellungen hängengeblieben ist, die zu Worten geworden sind. Er sagte: Sieht man sich in der heutigen Seelenwissenschaft um, so wird der Versuch bemerkbar sein, daß die Seelenforscher glauben, Erkenntnisse aufstellen zu können über das Vorstellen, über das Fühlen, über das Wollen, über die Aufmerksamkeit, über das Lieben und Hassen; allein wenn sie naturwissenschaftlich sein wollen, dann bleiben sie auch innerhalb dieses Kreises stehen. – Und nun meint Franz Brentano: Ja, wenn noch soviel gesagt werden könnte über diese elementaren Bestandteile des menschlichen Seelenlebens, ersetzen könnte das alles nicht die große Frage, die wir schon bei Plato und Aristoteles so bedeutsam gestellt finden: Ob es möglich ist, zu erforschen etwas über dasjenige in unserem Seelenleben, welches bleibt, wenn die sterbliche Hülle im Tode dahinfällt? – Das sagte ein offizieller gelehrter Seelenforscher der Gegenwart.

Die Geisteswissenschaft, die anthroposophisch orientiert ist, versucht aus solchen Voraussetzungen heraus, wie ich sie vorgestern hier geltend gemacht habe, zu einer Erneuerung der Seelenwissenschaft zu kommen. Sie sucht hinauszukom-

men über die bloßen Worthülsen zu einer seelischen Wirklichkeitsforschung. Und der Weg, den sie einschlägt, der muß allerdings heute noch so dastehen, daß voll Rechnung getragen wird den Widersprüchen und Gegnerschaften, die da von den gebräuchlichen Seelenforschern kommen können. Es muß gerungen werden können mit dem, was in der anerkannten Seelenwissenschaft da ist. Aber es wird auf der anderen Seite aus solchen Voraussetzungen einer Erneuerung der Seelenlehre, wie ich sie heute geltend mache, hervorgehen ein solches Seelenwissen, eine solche Seelenanschauung, die nun wirklich für die weitesten Kreise der strebenden Menschheit wiederum Seelennahrung werden kann, die – wenn ich das triviale Wort gebrauchen darf – im allerbesten und höchsten Sinne des Wortes populär werden kann.

Herausgeholt werden muß die Seelenforschung aus dem Bereich der gelehrten Kaste, in welcher sie sich, wenn ich mich bildlich ausdrücken darf, die Schuld aufgeladen hat, in Abstraktionen zu verfallen, die sehr geistreich sein mögen, die aber durchaus nicht imstande sind, die Seelenforschung über diejenigen Grenzfragen des menschlichen Daseins zu erweitern, die vor allen Dingen einem berechtigten, brennenden Interesse des menschlichen Seelenlebens entsprechen.

Da sich gegenüber früheren Zeiten, aus denen die zu Worten gewordenen Vorstellungen der Seelenkunde stammen, eben das ganze menschliche Denken geändert hat, so muß die neue Seelenwissenschaft Abschied nehmen auch von den Ausgangspunkten, von denen man immer seinen Weg weiter nehmen wollte in das Gebiet des Seelenlebens hinein. Es müssen neue Ausgangspunkte kommen. Und diese neuen Ausgangspunkte sind solche, daß man, bei ihnen angekommen, nur fußen kann auf solchen Voraus-

setzungen, wie sie vorgestern hier geltend gemacht worden sind, nämlich, wenn man der heutigen an der Naturwissenschaft herangezüchteten Denkweise treu bleibt. Man kann nicht einfach fragen: Was ist Vorstellung? – Man kann nicht einfach beobachten wollen, was Vorstellungen sind, was Denken oder was der Wille ist, oder was Gedächtnis ist und so weiter. Geradeso wie die heutige Naturwissenschaft im Laboratorium und in der Klinik von ganz anderen Voraussetzungen ausgeht als die Naturwissenschaft älterer Zeiten, so muß die Seelenwissenschaft an Realitäten des Lebens anknüpfen, die aber allerdings erst, ich möchte sagen, herausdestilliert werden müssen aus der Ganzheit des menschlichen Lebens.

Zwei Momente im menschlichen Leben sind es zunächst, an welche die neuere Seelenwissenschaft anknüpfen muß, von denen ausgehend sie wiederum zurückkehren kann zu den Begriffen von Vorstellung, Wille und so weiter, um für diese Begriffe wiederum einen vollinhaltlichen seelischen Wert zu bekommen. Diese beiden Ausgangspunkte sind zwei Momente, die allerdings sehr schwierig zu beobachten sind, wahrhaftig nicht leichter zu beobachten sind als mancher Naturvorgang, der sich erst sorgfältig zugerichteten Methoden und Experimenten erschließt. Es sind Momente, die hinhuschen im menschlichen Leben und die gewissermaßen die bewußte Erfassung durch ihre eigene Natur und Wesenheit ausschließen. Und man muß erst durch ein gewisses geschultes Geistesleben diese Momente erfassen lernen. Es sind die beiden Momente des menschlichen Lebens: des Einschlafens und des Aufwachens.

Das Einschlafen und das Aufwachen sind diejenigen Augenblicke im menschlichen Leben, in denen die ganze Bewußtseinsverfassung sich wandelt, in denen der Mensch aus einer Seelenverfassung in die radikal entgegengesetzte

hinübergeht. Es braucht nicht viel gesagt zu werden, um einleuchtend zu machen, daß diese kurzen Augenblicke schwierig zu beobachten sind. Denn wenn man einschläft, so hört eben das Bewußtsein auf, daher beachtet man den Augenblick des Einschlafens nicht. Wenn man aufwacht, kann man verspüren, daß man sich aus irgendeinem Lebensverlauf herausreißt; aber gerade derjenige, der versucht, nur irgendwie mit dem Bewußtsein anzuknüpfen an das, was er im Schlafe erlebt hat, wird das Scheitern eines solchen Versuches sehr bald, sehr leicht bemerken können.

Nun kann man nur durch diejenigen Mittel, die schon vorgestern hier angedeutet worden sind und über die ich nun weitere Andeutungen machen will, die Seelenbeobachtung heranschulen, um die Momente des Einschlafens und des Aufwachens zu beobachten. Dieses Heranschulen muß geschehen erstens durch eine gewisse Erkräftung, Verstärkung, Durchkräftigung des Vorstellungslebens selber, zweitens auch des Willenslebens. Aber diejenigen inneren Vorgänge, intimen Seelenvorgänge, die zu einer solchen Erkräftung, Durchdringung mit dieser Kraft des Willenslebens führen, sie weichen schon wesentlich ab von demjenigen, was man im gewöhnlichen Seelenleben gewohnt ist.

Ich habe vorgestern dasjenige, was zur Erkräftung des Vorstellungslebens führt, Meditieren genannt. Wenn man nämlich nach bestimmten Methoden, die ich beschrieben habe in meinem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» und auch in meiner «Geheimwissenschaft im Umriss» und in anderen Büchern, wenn man nach gewissen Methoden Vorstellungen und Bewußtsein anwesend sein läßt, so daß man nicht nur im gewöhnlichen Sinne denkt, sondern auf dem Denken ruht und immer mehr und mehr auf dem Denken ruht, dadurch ganz anders die Seele mit dem Denken durchdringt und das Denken mit der

Seele, als das im gewöhnlichen Seelenleben der Fall ist, dann kommt man dahin, das Vorstellungsleben so zu erkräften – wie gesagt, die genaueren Methoden finden Sie in den angeführten Büchern –, daß man so lebendig regsam vorstellen kann, wie man sonst nur in seinem Bewußtsein lebt, wenn man in den äußeren Sinneswahrnehmungen ist.

Goethe hat etwas geahnt, wenn es auch zunächst nur eine Ahnung war, von dieser Art des Vorstellens – der Psychologe *Heinroth* hatte ihn dazu veranlaßt, der sein Denken gegenständlich fand –, indem er zu dem Glauben sich bekennen konnte, daß er so lebendig allmählich zu denken in der Lage war, daß dieses Denken gleich sei an innerer Stärke, an innerer Intensität derjenigen Seelentätigkeit, die sonst nur vorhanden ist, wenn man mit Augen die äußere Natur beobachtet, mit Ohren die äußeren Vorgänge der Natur verfolgt und so weiter.

Es ist möglich, daß das Vorstellen so verstärkt wird, daß man so intensiv bei dem Vorstellen ist, daß man sagen kann: Dieses Vorstellen wird selber eine Anschauung, die Tätigkeit ist wie die eines Anschauens; und das Sinnesleben wird so hereingenommen in die Sphäre des Vorstellens, daß sich die Sinne nicht beteiligen, obwohl die Lebendigkeit des Sinnenlebens noch vorhanden bleibt.

Das ist die eine Seite, die Erkräftung des Vorstellungslebens. Kommt man immer weiter und weiter in dieser Erkräftung des Vorstellungslebens, dann stellt sich in der Tat eine der gewöhnlichen Seelenverfassung unbekanntere innere Beobachtungskraft ein, die man braucht, um die beiden Momente des Einschlafens und Aufwachens wirklich so zu durchforschen, wie man im äußeren Leben naturwissenschaftlich Objekte und Vorgänge durchforscht.

Aber dazu ist weiter notwendig, daß auch der Wille in einer gewissen Weise mitgeschult wird. Dieser Wille kann

nur geschult werden durch Selbstzucht, wenn man aufmerksam ist auf etwas im Leben, auf das man im gewöhnlichen Leben wenig achtgibt. Im gewöhnlichen Leben lebt man dahin und begleitet dasjenige, was man äußerlich wahrnimmt, mit dem inneren Erleben. Von diesem gewöhnlichen Hinleben muß man sich zu etwas anderem erheben. Man muß seine Aufmerksamkeit darauf richten, daß eigentlich unser Seelenleben von Jahr zu Jahr, von Monat zu Monat, von Woche zu Woche, ja von Tag zu Tag, von Stunde zu Stunde ein anderes wird, sich verwandelt, im Werden ist. Dieses Werden des Seelenlebens zwischen Geburt und Tod stellen wir im gewöhnlichen Verlaufe unseres Lebens nicht in unseren Willen herein. Wir lassen dieses Leben verfließen. Wir achten nur mit einem geringen Grade einer gewissen Selbsterziehung allerdings darauf, daß wir uns gewisse Fehler abgewöhnen, gewisse Tugenden aneignen, gewisse Fähigkeiten ausbilden und dergleichen. Allein, wenn die hier gemeinte Selbstzucht des Willens eintreten soll, dann muß noch etwas ganz anderes in das Leben kommen. Dann muß der Mensch zu der inneren Einsicht kommen können, daß er in sich etwas hat, was er, ich möchte sagen, in seinen Willen hereinstellen kann, so in seinen Willen hereinstellen kann, daß die Selbstkultur, die Selbstzucht ihm so schwierig erscheint, aber zu gleicher Zeit so begehrenswert erscheint wie sonst nur diejenigen Willenshandlungen, die ganz unvermeidlichen Trieben des menschlichen Lebens entsprechen.

Sehen wir die Sache von einer anderen Seite an. Es gibt heute ganz besonders viele Menschen, die sich die Fähigkeit zuschreiben – nun, vielleicht rede ich damit etwas radikal, aber Sie werden diesen Radikalismus dennoch berechtigt finden, wenn Sie tiefer über die Gegenwart nachdenken –, die ganze Welt zu reformieren, die sozusagen sich Ideen

machen über dasjenige, was geschehen sollte, damit die Menschen glücklich nebeneinander leben können, damit alle Ordnung im sozialen Leben richtig sei und so weiter. Die Zahl der Programme auf diesem Gebiete ist eine ungeheure. Und eigentlich ist jeder mehr oder weniger schon, wenn er nur anfängt, über die äußere Welt zu denken, in seinem Sinne so etwas wie eine Art Reformator, nur gibt ihm die Welt nicht Gelegenheit, seine Reformen oder vielleicht auch seine revolutionären Gedanken wirklich in die Tat umzusetzen.

Da erstreckt sich in der Tat der Willensimpuls, das Begehren auf die Welt draußen. Man muß aber wissen, daß im Inneren des Menschen etwas ist, worauf man ebenso die Intentionen, die Impulse lenken kann, um den Menschen aus einem Lebensalter in das andere, ja nur von einer Woche in die andere hinüberzuführen, daß keineswegs im Inneren des Menschen das ist, was so von selbst loszugehen braucht, wie er zumeist will, sondern daß der Mensch sein Werden in der Zeit mit seinem Willen verfolgen kann. Und wenn da der Wille auf diesem Gebiete in so methodischer Weise eintritt, wie das in den genannten Büchern beschrieben ist, dann tritt jene innere Erkräftung, jene innere Schau, Anschauung des Willensmäßigen, das wir nimmermehr gewinnen können in unserem Verhältnis zur äußeren Welt, jene Schau des Willens tritt ein, die hinzukommen muß zu der eben erwähnten Verstärkung des Vorstellungslebens, wenn die Momente des Einschlafens und Aufwachens beobachtet werden sollen.

Bevor man aber zu dieser Untersuchung über die Momente des Einschlafens und Aufwachens kommt, gelangt man allerdings, wenn man in der Weise, wie ich es jetzt angedeutet habe, das Seelenleben verstärkt, dazu, einzusehen, daß man mit den Begriffen, die heute die Mensch-

heit eben hat, die nicht die Begriffe der alten Naturanschauung sein können, daß man mit jenen Begriffen nur kommen kann zu einer Anschauung über das Vorstellungsleben des Menschen, das den Menschen in die Unwirklichkeit, das Gefühlsleben in die Verworrenheit, das Willensleben in die Unbegreiflichkeit führt.

Und im Grunde genommen ist es das, was man heute zu konstatieren hat, was auch der vorhin genannte Philosoph konstatiert, der vom Ende der Philosophie spricht, von der Auflösung der Philosophie, einer Abgabe an Physiologie und dergleichen. Er ahnt schon, wenn auch nicht mit solcher Klarheit, daß die Begriffe, die man heute haben kann und die so unendlich brauchbar sind, um die äußere Natur zu ergründen und um dasjenige in das menschliche Leben einzuführen, was eigentlich der wesentlichste Inhalt einer neueren Kultur ist, daß diese auf dem äußeren Gebiete so brauchbaren Begriffe, wenn man die Seele erforschen will, nicht zu einer Antwort führen auf die Frage: Was sind Vorstellungen? –, sondern sie führen dazu, im Vorstellungsleben, daß wir unmittelbar haben können das: Ich denke, also bin ich nicht –, die Unwirklichkeit des Seelenlebens zu finden. Man kommt darauf: Je mehr man in das Vorstellungsleben eindringt, desto weniger kann man sagen, was die Seele ist, wenn man das Vorstellungsleben nur so betrachtet, wie es im gewöhnlichen Leben ist, wenn man es nicht betrachtet, wie ich es dargestellt habe. Man kommt zu der Einsicht, daß das Gefühlsleben, so wie es sich dem gewöhnlichen Seelenleben darlebt, verworren ist, und daß das Willensleben völlig unbegreiflich ist. Daher die interessante Erscheinung, daß gerade naturwissenschaftlich denkende Menschen, die heute sehr, sehr bedeutungsvolle Seelenkunden schreiben, glauben, indem sie eigentlich die Hirnphysiologie abhandeln, etwas über das Vorstel-

lungsleben sagen zu können. Aber sie kommen dahin, sich zu sagen: Über das Willensleben ist durch die Hirnphysiologie nichts entschieden. – Lesen Sie die betreffenden Kapitel in *Theodor Ziehens* «Leitfaden der physiologischen Psychologie» nach, so werden Sie sehen, wie gerade bei einem bedeutenden naturwissenschaftlichen Denker der Gegenwart sich erweist, was ich eben ausgesprochen habe.

So muß man sagen, daß diese naturwissenschaftliche Denkungsweise mehr oder weniger dasjenige realisiert, was *Schopenhauer* auch nicht oder halb erkannt hat, aber geahnt hat: daß der Wille etwas ist, an das man mit dem Vorstellungsleben der neueren Zeit nicht heran kann, daß der Wille das Unbegreifliche ist.

Es ist eine gute Vorbereitung für den weiteren Aufbau einer neueren Seelenlehre, wenn man diese Unwirklichkeit der Seele im Vorstellungsleben einsieht, diese Verworrenheit des Lebens im Gefühl, diese Unbegreiflichkeit der Willensaktion. Wenn man auf diese Weise sich, ich möchte sagen, Klarheit verschafft hat – obwohl das paradox klingt, aber man hat sich doch über einen Tatbestand Klarheit verschafft –, dann kann man weiter vordringen. Dann kann man jenes Denken anwenden, das durch Meditation geschärft ist, erkräftet ist, jenes Willensleben, das sich der Selbstzucht unterworfen hat, man kann es anwenden dazu, um wirklich aufmerksam zu werden auf den Moment, sagen wir, zunächst des Aufwachens. Dann wird der Moment des Aufwachens in das seelische Beobachtungsfeld hereinrücken können in einer ganz besonderen Art. Dann wird man an dem Aufwachen etwas erleben, was man durch ein ungeschultes Seelenleben nicht erleben kann. Dann wird man, unmittelbar nach dem Aufwachen, wenn man sich durch die angedeutete Schulung die Ruhe erworben hat, die dazu nötig ist, erkunden können, daß eigent-

lich im Unbewußten das ganze Seelenleben, wie es beim Aufwachen war, fortgegangen ist. Nur daß es eine Eigenschaft nicht hat, dieses Seelenleben in der Zeit vom Einschlafen bis zum Aufwachen: es ruft dieses Seelenleben keine Erinnerung von sich hervor. Und das merkt man in einem bedeutungsvollen Momente, der eintritt: Du hast während des ganzen Schlafens die Seele fließen lassen in demselben Leben, in dem sie fließt auch im Wachen; aber dieses Fließen des Seelischen im Schlafe, das prägt sich nur nicht der Erinnerungskraft ein. Daher ist es mit dem Kommen des Erwachens vergessen. Darauf kommt es an.

So wichtig das Gedächtnis, die Erinnerung für das äußere Leben ist – ich habe das vorgestern ausgeführt –, so wichtig ist das Vergessen, das Erleben der Seele so, daß sie das Erlebte auch vergessen kann, für das Werden des Seelischen, für das Fortfließen des Seelischen zwischen Geburt und Tod und so weiter. Ja, man bekommt, wenn man so den Moment des Aufwachens beobachten kann, erst eine Vorstellung davon, welche Bedeutung der Schlaf im menschlichen Seelenleben eigentlich hat. Man bekommt nämlich Einsicht in die Tatsache, daß unser Leben nicht fortgehen könnte, wenn es ausgefüllt wäre vom Erinnerungsgemäßen allein, daß das Erinnerungsgemäße die Kraft verliert, unser Leben fortfließen zu lassen. Wir müssen gerade deshalb in Schlaf sinken, damit wir dasjenige vergessen können, was wir in der Zeit des Schlafens erleben. Denn das gewöhnliche, alltägliche Seelenleben ist dann Seelennahrung, ist dann Bringer des Seelenlebens, wenn es vergessen wird, nicht wenn es erinnert wird. Erinnerung zehrt an der Seele. Vergessenheit stellt die Lebenskräfte der Seele wieder her.

So erlangt man eine konkrete, eine bestimmte Einsicht in jenen Lebensvorgang, der sich im Aufwachen ausdrückt. Und man erblickt dadurch gewissermaßen, wenn auch nur

eigentlich in der Rückschau, das seelische Leben, über das nur nicht das gewöhnliche Bewußtsein ausgegossen ist, das sich abgespielt hat zwischen dem Einschlafen und dem Aufwachen. Mit diesem Anblick des Seelenlebens hat man ungeheuer viel gewonnen, denn man hat sich dadurch die Grundlage für ein gewisses Verständnis erworben.

Niemand kann in Wahrheit begreifen, was es heißt: Ich stelle vor –, was es heißt: Ich bilde mir in meinem Seelenleben einen Gedanken –, der nicht den Moment des Aufwachens wirklich beobachtend erfaßt. Denn wenn wir übergehen vom bloßen Wachen, vom bloßen Hinleben im Wachzustande zum aktiven Denken, zum Ausbilden einer Vorstellung eines Gedankens, dann ist das immer qualitativ, wenn auch in schwächerem Maße, ganz derselbe Seelenvorgang wie das Aufwachen. Und nur wer in der Verstärkung des Überganges vom Schlafzustande zum Wachzustande das Aufwachen kennt, der hat damit eine Grundlage sich geschaffen für das, was die Antwort gibt auf die Frage: Was geschieht eigentlich in meiner Seele, wenn ich eine Vorstellung fasse? – Die Kraft, die man in der Seele entfaltet, wenn man eine Vorstellung faßt, die ist genau dieselbe wie die Kraft, die man entfalten muß, allerdings jetzt in viel verstärkterem Maße, wenn man aufwacht. Wenn man aufwacht, tut es das Unbewußte. Ins Bewußtsein herüber vermittelt ist dasjenige, was das Unbewußte beim Aufwachen tut, wenn wir uns aus innerer Anstrengung anschicken, bewußt, willentlich zu denken, vorzustellen.

Hier kommt man zu einer ganz bestimmten Anschauung über das Vorstellen. Was aus der alten Seelenkunde heraus eine bloße Worthülse geworden ist, das bekommt wiederum einen konkreten Inhalt. Man lernt das Vorstellen als ein im Wachen bestehendes schwächeres Aufwachen kennen. Es ist ein Aufrütteln, ein Aufwachen. Und das ist

eine bedeutungsvolle Einsicht; denn durch die Verbindung dieser Einsicht von der Natur des Vorstellens mit der Natur des Aufwachens bildet sich die Möglichkeit aus, das Vorstellen des gewöhnlichen Lebens, das eigentlich sonst in das Unwirkliche des Seelenlebens hineinführt, ins Wirkliche umzusetzen. Man bekommt dadurch, daß man das Vorstellen anknüpfen kann an das Aufwachen, die Möglichkeit, an eine Tatsächlichkeit, die von einem nicht abhängt, anzuknüpfen. Nun, knüpft man an dieses Aufwachen an und lernt dadurch die Natur des Vorstellens kennen, dann wendet man sich zu dem Moment des Einschlafens.

So wie die Meditation einem besonders hilft, den Moment des Aufwachens zu erforschen, so hilft einem die Selbstzucht des Willens ganz besonders dazu, den Moment des Einschlafens zu erforschen. Und diese Selbstzucht des Willens macht es einem möglich, sich wirklich hineinzufinden, das Einschlafen zu beobachten, wirklich zu beobachten, wie etwas Ähnliches eintritt beim Hineingehen in den Schlaf wie beim Aufwachen mit dem Vergessen, mit dem Gewahrwerden, daß während des Schlafes die Erinnerung vom Seelenleben ausgelöscht wird. Sonst kann man sich immer streiten, der Leib sei irgendwie beteiligt an dem, was die Seele erlebt im Schlafe. Wenn man bewußt, durch Selbstzucht des Willens den Moment des Einschlafens erfassen kann, dann merkt man, daß man untertaucht in dasselbe Seelenleben, das man im Aufwachen verläßt, daß man aber untertaucht in dieses Seelenleben so, daß jetzt die Möglichkeit einer Wahrnehmung, an der sich die Sinne beteiligen würden, aufhört. Man lernt erst erkennen, was es heißt: man tritt durch das Einschlafen in das Übersinnliche ein. Man lernt kennen dieses Hineintauchen in das Übersinnliche, weil man merkt, man erlebt etwas mit die-

sem Hineintauchen in das Übersinnliche, was nicht zum Bewußtsein kommen kann durch jenes Bewußtsein, das man im gewöhnlichen Seelenleben hat, das doch zwischen Geburt und Tod an die Organisation gebunden ist, von der Organisation abhängig ist. Man merkt das Unabhängigwerden von der Organisation, über welches sich sonst erlauchte Leute lange streiten können. Beobachtet muß die Sache werden; dann merkt man, daß man mit dem Einschlafen in das Übersinnliche hineintaucht.

Und dann lernt man den Unterschied erkennen, der besteht zwischen dem Seelenleben, wenn man es beim Aufwachen verläßt, und dem Seelenleben, in das man untertaucht beim Einschlafen. Sie sind gleich, nämlich, sie sind übersinnlicher Natur; aber man merkt auf dem Wege jener Beobachtung, die ich charakterisiert habe, einen ganz wesentlichen Unterschied. Dieser Unterschied kann durch einen Vergleich sehr leicht vor das Seelenauge geführt werden.

Der Unterschied besteht darinnen, daß sie sich unterscheiden wie ein Mensch, der Kind ist, von einem Menschen, der alt ist. So wie beides Menschen sind, aber auf verschiedenen Stufen des Daseins, des Alters, so sind beide Seelenleben übersinnlicher Wesenheit: dasjenige, aus dem man wieder aufsteigt, wenn man aufwacht, und dasjenige, in das man untertaucht, wenn man einschläft. Aber dasjenige, in das man untertaucht, wenn man einschläft, ist gewissermaßen das kindliche, das junge, und das, aus dem man aufwacht, das ist das ältergewordene. Man geht einen Gang durch vom Einschlafen bis zum Aufwachen. Das Seelenleben verwandelt sich, so daß – ein Vergleich hinkt natürlich immer – dasjenige, in das man untertaucht, so ähnlich ist dem, in welchem man aufwacht, wie das Kind als Mensch dem Greis als Mensch ähnlich ist. Diesen feinen

Unterschied muß man bemerken. Dann ist eine gewisse Grundlage geschaffen, um sich zu nähern einem wichtigen Bestandteile unseres Seelenlebenforschens, nämlich dem Gefühlsleben.

Das Gefühlsleben, das für die gebräuchliche Seelenkunde heute nur noch in einer Versammlung von Worten besteht, dieses Gefühlsleben kann nur wirklich erkannt werden, wenn man es bei den Grundlagen erforscht, die eben entwickelt worden sind, wenn man es so erforscht, daß man vor der Erforschung das übersinnliche Seelenleben aus dem Momente des Aufwachens und des Einschlafens erkannt hat. Nur muß man bezüglich des Einschlafens, bevor man an das Gefühlsleben kommt, noch ein anderes Wichtiges bemerken, ein anderes wichtiges Aperçu machen. Man muß die Frage aufwerfen: Was eigentlich ist es, welches im Einschlafen sich besonders im Seelenleben verwandelt? Was bewirkt durch das Einschlafen das Herausziehen aus der sinnenfälligen Wirklichkeit und das Untertauchen in die übersinnliche Wirklichkeit? – Das ist die Verwandlung des Willens. Und dasselbe, was verstärkt vorgeht, wenn ich einschlafe, geht während des Wachens vor in geringerer Stärke, wenn ich einen Willensentschluß fasse. Man kann den Willen nicht greifen, wenn man ihn nicht auf der Grundlage des Einschlafens erfaßt.

Was der Wille in den Tiefen unseres Seelenlebens eigentlich ist, entzieht sich tatsächlich dem Vorstellungsleben so, wie sich dasjenige entzieht, was im Schläfe vorgeht. Daher finden Sie in den naturwissenschaftlichen Psychologien nichts über den Willen. Er ist eben deshalb unbegreiflich, weil das Vorstellungsleben nicht zu ihm reicht. Aber wenn wir den Vorgang des Einschlafens kennen, dann wissen wir, daß unser gewöhnliches Seelenleben, wenn es einen Willensakt vollzieht, ebenso untertaucht, nur in geringerem

Maße, wie im Einschlafen. Jeder Willensentschluß ist ein weniger starkes Einschlafen bei vollwachendem Bewußtsein.

Hält man diese beiden Tatsachen auseinander, die des Aufwachens und die des Einschlafens, die eine mit Bezug auf das Vorstellungsleben, das durch das Aufwachen erklärlich wird, die andere mit Bezug auf das Willensleben, das durch das Einschlafen erklärlich wird, dann kann man darangehen, die Rätsel des Gefühlslebens wirklich ins Auge zu fassen. Dann kommt man in die Möglichkeit, das, was sonst Verworrenheit im Gefühlsleben ist, zur Klarheit zu bringen. Wodurch bringt man etwas zur Klarheit? Durch das Erkennen. Es gibt nichts anderes – ich könnte es ausführlich erkenntnistheoretisch beweisen, aber das würde heute zu weit führen –, im Erkennen bringt sich etwas zur Klarheit, wenn genau der Unterschied vorliegt, der genaue wirkliche Unterschied zwischen dem Erkennen, zwischen dem Wahrnehmer und dem wahrgenommenen Gegenstand, dem wahrgenommenen Objekt.

Das Gefühlsleben bleibt deshalb für das gewöhnliche Seelenleben verworren, weil der Mensch für das gewöhnliche Leben zwei Dinge nicht zu unterscheiden braucht, wenn er nicht erkennen will das gewöhnliche Gefühlsleben, zwei wesenhafte Dinge in sich selber, die einander gegenüberstehen so, wie wir gegenüberstehen der äußeren Sinneswelt, wenn wir diese Sinneswelt wahrnehmen: Sinneswelt dort, Mensch da. So stehen zwei sich gegenüber im Gefühlsleben.

Welches sind die zwei? Man lernt sie erst erkennen, Subjekt und Objekt, wenn man sie untersuchen kann auf Grundlage derjenigen Vorstellungen, die so gewonnen sind, wie ich es eben jetzt beschrieben habe. Dann lernt man erkennen, wer der eigentlich Fühlende ist, und was eigentlich

im Gefühlsleben wahrzunehmen ist. Da stellt sich die höchst bemerkenswerte Tatsache heraus, daß der Fühlende immer derjenige ist – so paradox es zunächst klingt –, der von uns noch nicht durchlebt worden ist. Wenn wir jetzt in diesem Augenblick fühlen, so fühlt in uns derjenige Mensch, den wir jetzt erst anfangen zu leben, und morgen und übermorgen, im nächsten Jahre weiterleben werden bis zu unserem Tode. Im Momente, wo wir fühlen, ist das Subjekt, das sonst unbekannte Subjekt, unser Leben, das schon in uns steckt zwischen dem Augenblicke, wo wir fühlen, und dem Tod. Und dasjenige, was wahrgenommen wird, das ist das Leben, das wir durchlebt haben von der Geburt bis zu dem Momente, wo wir fühlen – eine ganz große Perspektive der Forschung, daß das Gefühlsleben in diesem Ausgangspunkte liegt.

Man kann mancherlei anstellen – und ich würde nicht über diese Dinge so sprechen, wenn ich nicht auf den verschiedensten Gebieten diese Forschungen angestellt hätte, eine ganze Summe von Forschungen und Forderungen liegt auf diesem Gebiete –, man kann manches anstellen, um nun ganz in naturwissenschaftlicher Denkweise das zu belegen, was ich jetzt gesagt habe. Man braucht nur Biographien, die vernünftig geschrieben sind, zu nehmen und braucht sie auf diese Forderung einzustellen, die ich eben ausgesprochen habe. Nehmen Sie eine vernünftig gehaltene Biographie Goethes. Betrachten Sie Goethe im Jahre 1790; studieren Sie ihn, wie er war von 1790 bis zu seinem Tode 1832. Versuchen Sie sich klarzumachen, welche Eigentümlichkeiten dieser Goethe von 1790 bis zu seinem Tode durchgemacht hat, und nehmen Sie das so, wie es wahrnehmbar im Goetheschen Gefühlsleben war 1790. Und jetzt stellen Sie sich vor die Seele dasjenige, was Goethe gelebt hat, innerlich gelebt hat, wie er von der Außenwelt berührt wur-

de, von seiner Geburt an, 1749, bis zu 1790. Und indem Sie sich eine genaue Vorstellung darüber bilden, wie der Goethe nach dem Jahre 1790, der schon drinnengesteckt hat, bis zum Jahre 1832, wie der wahrnahm innerlich in einem Momente des Jahres 1790 dasjenige, was er früher durchlebt hat, eben jegliches Gefühl. Jegliches Gefühl verläuft so, daß unser zukünftiges Wesen unser vergangenes Wesen wahrnimmt.

Man kann auch andere Betrachtungen anstellen. Man versuche, sich einen Blick anzueignen für Menschen, die man hat sterben sehen, bei denen man Gelegenheit gehabt hat, vielleicht eine kurze Spanne Zeit mit ihnen zu durchleben von einem gewissen Zeitpunkte bis zu ihrem Tode. Man versuche, sich das ganz genau zu vergegenwärtigen, wie sie da gelebt haben, was ihre menschliche Wesenheit war. Und man versuche sich dann klarzumachen – man wird immer ein überraschendes Resultat gewinnen –, wie zum Beispiel von dem Umstand, daß ein Tod schon heranrückte, über das Gefühlsleben der eigentliche Charakter, die eigentliche Wesenheit ausgegossen wird.

Das sind zwei Wege. Manches andere eröffnet sich ganz in echt naturwissenschaftlichem Sinne, allerdings in einem Sinne, der eng heranrückt an die tiefsten innerlichen Interessen der Menschennatur, wenn man dasjenige erforscht, was ich hier über das Gefühlsleben andeute. Dann bleibt das Gefühlsleben, das Wesen des Gefühles, nicht jene Worthülse, die sie in der gewöhnlichen wissenschaftlichen Psychologie heute ist. Wenn man das Gefühl in seiner Verworrenheit einfach in der Seele beobachten will, dann kann man nämlich gar nichts beobachten. Ebensowenig wie das Wasser, wenn Sie es nicht in Wasser- und Sauerstoff zerlegen, ebensowenig kann man das Gefühlsleben wissenschaftlich beobachten, wenn man es nicht auseinanderneh-

men kann, auseinanderlegen kann in das, was der Mensch war, bevor er gefühlt hat, und in das, nachdem er gefühlt hat, wenn man nicht weiß, was da schon als Keim so tief und tätig steckt, wie tätig der Keim in der Pflanze dieses Jahres steckt für die Pflanze des nächsten Jahres.

Indem man so das Gefühlsleben studiert, wird man wiederum zu einer Erfüllung der Vorstellungen kommen, die Erfüllung mit durchkrafteten Inhalten. Und man wird eine Seelenkunde bekommen für das Gefühlsleben, das da lebt von vornherein, das wir überall leben, das wir selbst durchleben. Und auch die Augenblicke des Seelenlebens werden – wenn wir wissen, daß, was wir in einem Momente fühlen, nicht isoliert dasteht – im Zusammenhang stehen mit unserem ganzen Werden zwischen Geburt und Tod. Da fließen Zukunft und Vergangenheit unseres Erdenwerdens in jedem einzelnen, im geringsten Gefühle ineinander.

Ebenso, aber am besten erst nachher, wenn man das Gefühlsleben durchforscht hat, kann man sich nach den Voraussetzungen, die ich geschildert habe, dem Vorstellungslieben nähern. Da kommen allerdings noch überraschendere Resultate heraus, überraschend aus dem Grunde, weil der Mensch das ganz für paradox hält, was da herauskommt, weil er es ja nicht kennt, weder nach dem Vorstellen des gewöhnlichen Seelenlebens noch nach den Vorstellungen der heutigen Wissenschaft.

Lernt man erkennen, wie jedes Vorstellungsfassen, jedes Gedankenfassen ein schwächeres Aufwachen ist, bringt man innerlich beobachtend zusammen das Aktive in dem Vorstellungsbilden und das Aufwachen, dann kommt man dadurch, daß man das Vorstellungsbild an diesen realen Akt des Aufwachens anknüpft, in eine Strömung des Anschauens hinein, die einen weiterrückt, und die einem zeigt, daß auch das Aufwachen etwas Schwächeres ist von einem

anderen Stärkeren. Und dieses andere Stärkere, das einem so vor Augen tritt, wie wenn man, nachdem man das Bild eines Menschen gesehen hat, dann hintritt vor die Wirklichkeit, dieses andere ist die Erkenntnis, daß jedes Vorstellungsfassen, jedes Aufwachen eine zum Bilde abgeschwächte Wiederholung desjenigen ist, was man nennen kann: den Eintritt in das Erdenleben durch Empfängnis und Geburt. Es erweitert sich einfach dasjenige, was man angesponnen hat dadurch, daß man die innere Verbindung im Anschauen hergestellt hat zwischen Aufwachen und Vorstellungsfassen, es erweitert sich die Kraft, die man dadurch gewonnen hat, daß man beide nicht isoliert beobachtet, sondern im Zusammenhang. Sie erweitert sich dadurch, daß man erkennt, daß man im Vorstellen selber nicht in der Wirklichkeit lebt, daß man ein Bild hat. Aber gerade aus der Erkenntnis, daß man ein Bild hat, daß man etwas Nichtwirkliches hat, schöpft man die Kraft, zu etwas Wirklichem heranzukommen, und man bemerkt, daß jedes Vorstellungsfassen, jedes Aufwachen ein abschwächendes, zum Bilde abschwächendes Hereindringen in die physische Welt ist, ein Durchgehen durch das Anziehen der physischen Hülle, ein Durchgehen durch Empfängnis und Geburt.

Und jetzt lernt man erkennen, woher etwas kommt, was seit langen Zeiten sehr ernste Forscher bewegt hat. Wenn man sich Mühe gibt, hinzusehen auf das, was seit Locke, seit Hume, seit Bacon ernste Forscher mit Bezug auf das menschliche Erkennen bewegt hat, so kommt man dahin, daß diese Forscher nie in der Lage waren, sich befriedigende Gedanken zu machen über die Beziehung des menschlichen Vorstellungslebens zu der äußeren sinnenfälligen Wirklichkeit. Sie konnten sich die Frage nicht beantworten: Wie kommt in den Menschen durch die Beobachtung der äußeren sinnenfälligen Wirklichkeit die Vorstellung herein, die

dann dieser sinnenfälligen Wirklichkeit entsprechen soll? – Man merkt, wenn man die Voraussetzungen hat, die ich vor Ihnen heute geltend gemacht habe, daß diese Frage schon als Frage an einem Fehler leidet, den ich etwa in der folgenden Art charakterisieren kann. Nehmen wir an, daß jemand beobachtet: aus dem Menschen wird Kohlensäure ausgeatmet. Wenn er dann zu der Ansicht kommt, Kohlensäure komme aus der Lunge und in der Lunge werde daher die Kohlensäure erzeugt, so denkt er etwas Falsches. So falsch denkt der Mensch, wenn er aus der Oberflächenbetrachtung, die aber dem gewöhnlichen Seelenleben ganz natürlich ist, meint, die vorstellende Kraft komme aus dem Leibe heraus. Sie kommt gar nicht aus dem Leibe heraus!

Was da im Leibe, im Seelenleben auch tätig ist, das ist nur das Bild, das sich abgeschwächt hat zum Bilde beim Eintreten in das Sinnenleben. Und die Kraft, die in uns waltet, wenn wir vorstellen, das ist dieselbe Kraft – darauf kommt man –, welche gewaltet hat, bevor wir durch die Empfängnis überhaupt in Berührung mit der Sinneswelt gekommen sind. Was in uns denkt, das sind nicht wir im jetzigen Zeitpunkte, das ist die Kraft, die herüberstrahlt durch die Zeit von vor der Geburt, ja vor der Empfängnis. Deshalb konnten die Forscher nicht darauf kommen, wie sich das Vorstellen in den Menschen hereinfließt. Deshalb findet man auch, daß das Vorstellen ein Unwirkliches ist. Seit der Geburt oder Empfängnis hat das Vorstellen seine Wirklichkeit verwandelt ins leibliche Leben. Das, was in uns geistig wirkt, übersinnlich wirkt, was sich nur zeigen kann im Aufwachen, was sich zeigt im Einschlafen, wenn wir nicht im Leibe sind, das lebt nun kraftvoll im Vorstellen. Und wir werden durch die Erkenntnis des Vorstellens zu unserem vorgeburtlichen Leben geführt, zu unserem Leben

außerhalb des Leibes auf ganz wissenschaftliche Weise, auf eine Weise, die heranerzogen ist an der modernen Naturwissenschaft.

Man braucht nicht die neuere Geisteswissenschaft, die anthroposophisch orientiert ist, dadurch zu verleumden, daß man sagt, sie wärme alte Begriffe auf, die aus dem Buddhismus und dergleichen gekommen sind. Das tut sie nicht, sondern sie eignet sich eine innere Kraft des Seelenlebens an, die ganz heraus entsteht gerade aus dem konsequent verfolgten naturwissenschaftlichen Denken, das aber, weil es das konsequente Denken der Naturwissenschaft ist, hinausgeht über dasjenige, was die Naturwissenschaft selber geben kann. Und indem das Vorstellen wirklich erfaßt wird, wird es als Bild erkannt, als Abbild, als schwächeres Abbild desjenigen, was wir durchlebt haben, bevor wir in einem physischen Leibe waren, was wir in der überphysischen Welt erlebt haben vor der Geburt und vor der Empfängnis.

Von der Vorstellungswelt aus baut sich die greifbare Brücke zu der Erfassung des übersinnlich-unsterblichen Menschen. Die Grenzfragen des Daseins werden durch richtiges Erfassen der Elementarerscheinungen des Seelenlebens gefunden. Das ist es, worauf es ankommt.

Und dann kann man auch genauer beobachten: Wie ist es eigentlich mit diesem abgeblaßten, zum Vorstellen gewordenen vorgeburtlichen Leben? Man kann sich die Frage aufwerfen: Wenn dasjenige, was im Vorstellen unwirklich ist, bloß Bild ist, wenn das wirklich in unser Leibesleben einziehen würde, nicht als Bild, sondern als Wirklichkeit eindringen würde, was würde denn dann geschehen?

Da kommt eine sehr bedeutungsvolle Sache. Ich möchte, weil die Sache natürlich, so herausgegliedert aus dem geisteswissenschaftlichen Zusammenhang, zunächst recht para-

dox erscheint, sie an etwas Naheliegenderem erläutern. Wenn wir das Vorstellungsleben unmittelbar in Wirklichkeit umsetzen, so bekommen wir etwas, was eigentlich gerade im naturwissenschaftlichen Forschen sehr häufig da ist, was man nur innerhalb dieses Forschens nicht in den ganzen Erkenntniszusammenhang hineinsetzt. Wenn wir nämlich experimentieren, da schauen wir ja nicht die Natur an, sondern wir schauen das an, was der menschliche Verstand zusammengesetzt hat. Wir müssen aber immer, wenn wir die Natur in das Experiment hineinzwängen, das lebendige Wesen in der Natur ertöten. Wir haben eigentlich die getötete Natur vor uns, wenn wir das Experiment ausführen; denn das Experiment ist ganz aufgebaut nach den unwirklichen Methoden des menschlichen Vorstellens. Das hilft einem, wenn man es natürlich weiterverfolgt, zu erkennen, was eigentlich mit uns geschähe, wenn das Vorstellen nicht als bildhafte Abschwächung des Vorgeburtlichen, vor der Empfängnis liegenden Lebens in unserem Leben aufträte, sondern wenn es als Wirklichkeit aufträte, als solche Wirklichkeit, wie sie im Sinnesfeld im Leben vorhanden ist. Das würde uns sofort töten.

So ist der Zusammenhang des Lebens. Dasjenige, was wir im Bilde, in der Vorstellung erleben, und das, wenn ich so sagen darf, der bildhafte Nachklang ist unseres übersinnlichen Lebens vor der Empfängnis, das würde in dieselbe Wirklichkeit umgesetzt, die der Körper hat, uns töten, das würde in uns ein Gift sein, das würde uns so durchdringen, wie uns eben durchdringen würde, wenn wir einen künstlichen Menschen erzeugen und den durch unser Blut und durch unsere Muskeln treiben würden. Wir sehen, wie im Naturzusammenhange das Übersinnliche sich hineinsetzt in uns, wie es der bildhafte Ausdruck ist seiner selbst. Wir können dann übergehen zu der Untersuchung des Wil-

lens und den Gedanken, der dadurch von der einen Seite angeregt ist, ergänzen.

Wir untersuchen den Willen dadurch, daß wir ihn erforschen im Zusammenhange mit dem Einschlafen. Wir finden, daß im wachen Tagesleben in jedem Willensakt ein abgeschwächtes Einschlafen vorhanden ist, also ein Hinuntertauchen in die übersinnliche Welt. Wenn man diese Brücke hergestellt hat zwischen dem Willensakt und dem Einschlafen, dann hat man wiederum die Kraft der Forschung gewonnen, um den Gang, den man vom Einschlafen vollzieht, in der Seelenbeobachtung fortzusetzen. Dann erweitert sich dasjenige, was man in diesem Gang gewonnen hat, indem man nicht nur bis zum Einschlafen dringt mit seiner Beobachtung, sondern bis zum Tod. Und man lernt erkennen, was für den Menschen Sterben heißt.

Die Wissenschaft macht es sich mit solchen Begriffen vielfach heute bequem. Sie behandelt solche Begriffe, wie Tod oder Sterben, ungefähr so, wie wenn man sagen würde: Ein Messer ist ein Messer – und man bekommt ein Rasiermesser in die Hand, um sich das Fleisch damit zu schneiden. Obwohl ein Messer zum Schneiden ist, muß ein Rasiermesser anders verwendet und gehandhabt werden als ein Tischmesser.

Heute sieht man im Tode etwas, das man als solches erforschen will. Geisteswissenschaft macht es sich nicht so bequem, weil sie auf die Wirklichkeit geht und nicht von vorgefaßten Begriffen und Ideen aus die Wirklichkeit modeln will. Die Geisteswissenschaft muß besonders fragen: Was ist der Tod im Pflanzenreich? Was ist der Tod im Tierreich? Was ist der Tod im Menschenreich? Denn Tod ist nicht Tod, so wie Messer nicht Messer ist! Man verleumdet die Geisteswissenschaft gern, daß sie verworrene, dunkle, nebulose Begriffe führe. Gerade das ist ihr Kenn-

zeichen, daß sie überall in das klarste Fahrwasser hineingehen will, daß sie gerade solche Forderungen an die menschlichen Vorstellungen stellt, die Klarheit, Bündigkeit, unbefangene Beobachtung voraussetzen! Diejenigen, die da reden davon, daß Geisteswissenschaft mit verworrenen Vorstellungen arbeite, tragen nur ihre eigenen verworrenen Vorstellungen in die Geisteswissenschaft hinein.

Hat man die Brücke gebaut zwischen dem Willensakt und dem Einschlafen, dann kommt man durch die Wahrnehmung über diese Brücke weiter, um dasjenige anzuschauen, was der Tod im Menschen ist. Und dann merkt man: Dieselben Kräfte, welche im Todesmoment den Menschen aus der Sinneswelt herausführen, die sind, noch ungebildet, gewissermaßen embryonal wirksam im menschlichen Willensakte. Jedesmal wenn wir etwas wollen, wenn wir unser Wollen in Handlung umsetzen, so gestalten wir etwas, was sich zum Sterben gradeso verhält, wie sich das Kind zum Greis verhält in bezug auf das Menschsein.

Dadurch wird aber auch die Brücke gebaut zwischen dem, was als elementare Seelenerscheinungen im alltäglichen Bewußtsein hereinstirbt im Willen, der ebenso ein abgeschwächtes Sterben ist, wie das Vorstellen ein abgeschwächtes Geborenwerden und Empfangenwerden durch die Seele ist. Nur ist das Vorstellen bildhaft, das Wollen embryonal. Das Wollen ist eine Wirklichkeit; es ist nicht ein Bild, es ist eine Wirklichkeit. Aber es ist ein noch unvollendeter Akt. Würde sich der Akt vollenden, würde er vollständig auswachsen, der Akt des Willens, so wäre er immer ein Sterben. Das macht den Willen zum Willen, daß dasjenige, was sich anspinnt im Wollen, embryonal bleibt, daß das nicht wirklich ins Dasein tritt. Denn würde es in seiner vollen Stärke weiter aus dem Embryonalzustand des Wollens sich entwickeln, so wäre es immer ein

Sterben. Wir sterben, indem wir wollen, der Anlage nach fortwährend. Wir tragen die Kräfte des Todes in uns. Und demjenigen, der die Seele durchforschen kann, ist jeder Willensakt ein abgeschwächtes, das heißt, ein embryonal gebliebenes Sterben.

So wiederum verbindet sich ein elementarer Seelenakt vor der wirklichen Seelenbeobachtung der neueren Zeit mit den großen Grenzrätseln des menschlichen Daseins. Dann lernt man erkennen ebenso wie die Dreiheit: Geborenwerden, Aufwachen, Gedankenfassen, die Dreiheit: Wollen, Einschlafen, Sterben. Dann kann man gerade sich orientieren an dem Einschlafen, indem man das Einschlafen erforscht, das Hineingehen in das Übersinnliche, das Sich-Entziehen den Sinnen; da hat man ein embryonales Sterben. Und man begreift das Sterben als einen Übergang aus der Sinnenwelt in die übersinnliche Welt. Man kann das Wollen nur deshalb in seiner Embryonalität erkennen, weil man früher erkannt hat, daß beim Einschlafen das *junge* Seelenleben vor die Seele tritt. Sonst würde man niemals die embryonale Natur des Wollens überhaupt ins Seelenauge fassen können.

Sie sehen, Denken, Fühlen, Wollen werden aus Tatsachen heraus begriffen, und indem sie Tatsachen werden in der anthroposophisch orientierten Seelenlehre, die da kommen muß, führen sie zu gleicher Zeit zu den großen Grenzfragen des menschlichen Seelenlebens. Es wird nicht phantasiert über irgendeine Unsterblichkeit, es wird untersucht die Natur des Vorstellens, die führt zur Unsterblichkeit nach der einen Seite, zu dem Leben vor der Geburt. Es wird untersucht der Wille. Er führt zu der Unsterblichkeit nach der Geburt. Und aus diesem Zusammen erfließt dann die volle Unsterblichkeit, die Ewigkeit der Menschennatur, die in der übersinnlichen Welt wurzelt.

Und lernt man immer mehr und mehr durch das meditative Leben – das kann ich nur andeuten – erkennen die Unwirklichkeit des gewöhnlichen Ich, das ganz und gar sein Sein an den Leib abgegeben hat, dann lernt man gerade aus dieser Unwirklichkeit, indem man sie in ähnlicher Weise verfolgt wie die anderen Einschlüge seelischen Lebens, auch das erkennen, was dem modernen Menschen noch so unbegreiflich erscheint: die wiederholten Erdenleben, den Durchgang des Menschen durch die wiederholten Erdenleben, zwischen denen Leben in der geistigen Welt liegen.

Diese Überschau, die, wie gesagt, heute noch paradox klingt, man braucht sie ja nicht unbedingt als Konsequenz zu ziehen. Für denjenigen, der den Weg der wirklichen Seelenforschung einschlägt, der heute charakterisiert worden ist, für den tritt zuletzt aus den Erkenntnissen, die ihn durch das Vorstellen, durch den Willen führen, die ihm das Übersinnliche so unmittelbar tatsächlich nahelegen aus den Momenten des Einschlafens und Aufwachens, es tritt die Erkenntnis der wiederholten Erdenleben in die Seele herein.

Nun aber, indem ich Ihnen geschildert habe, wie die Brücke zu schlagen ist von einer Seelenkunde, die wiederum auf Realitäten, auf Wirklichkeiten geht, zu den großen Grenzfragen des menschlichen Daseins, muß ich noch aufmerksam machen, daß diejenige Seelenverfassung, die dem zugrunde liegt und die ihren Einzug halten muß in die Wissenschaft, wenn es wirklich wiederum eine Seelenkunde geben soll, daß diese Seelenverfassung tatsächlich für gewisse Momente des Forschens, nicht für das ganze äußere Leben, sondern für gewisse Momente des Forschens eine besondere Verfassung des Seelenlebens hervorrufen muß. Man muß nämlich, wenn man richtig so erkennen will, wie ich es heute geschildert habe, dahin kommen, Aufwachen und Einschlafen eine erhöhte Lebensbedeutung geben zu

können. Man muß gewissermaßen das Seelenleben nicht als solche Begleiterscheinung bloß erleben, wie es im gewöhnlichen Dasein durchlebt wird. Man muß dieses Seelenleben durch die Verstärkung des Denkens, die ich geschildert habe, und durch die Selbstzucht des Willens in einem höheren Grade durchleben, als wie man sonst das wirkliche Leben durchlebt. Eine Seelenverfassung ist die Voraussetzung zu dieser Seelenforschung, die man im gewöhnlichen Leben wenig kennt. Ich kann sie auf die folgende Art am leichtesten charakterisieren.

Wenn man im gewöhnlichen Leben wirklich richtig tätig ist, wenn man nicht Faulenzer ist, so hat man nach einer bestimmten Zahl von Stunden, die man wachend durchlebt hat, das Bedürfnis, zu schlafen, ruhig zu schlafen. So wie man im gewöhnlichen wachenden Leben dieses äußere Dasein durchlebt, in einer so natürlichen, so selbstverständlichen Weise muß man jedes Seelenleben als Seelenforscher durchleben können, welches von verstärktem Denken und von der Selbstzucht des Willens herrührt.

Dann müssen aber auch gewisse Erscheinungen auftreten können. Zum Beispiel kann man das Denken, das im gewöhnlichen Leben gang und gäbe ist, eigentlich ungehindert fortsetzen. Es könnte einem ja manchmal angst und bange werden, besonders wenn man Kaffeeklatschen zuhört oder anderen Dingen, wie die Leute unausgesetzt denken können, das äußere Leben begleiten können mit den Gedanken. Das kann man nicht mit demjenigen Seelenleben, das so, wie ich es geschildert habe, in das Wirkliche, in die Wirklichkeit der Seele hineinführt. Wenn der Seelenforscher, wie ihn die Anthroposophie meint, sich betätigt, so daß er wirklich zu solchen Ergebnissen kommt, wie ich sie heute vor Ihnen dargelegt habe, dann fühlt er sehr bald – in der Handhabe zum Beispiel in bezug auf das, was er versucht

herauszubringen aus dem Momente des Einschlafens und Aufwachens, um es dann weiter auszubilden durch das verschärfte Denken und zur Unterstützung des Willens –, er fühlt sehr bald geadeso notwendig, wie man sonst fühlt, wenn man physisch sich abgerackert hat mit Muskeln, Händen, Armen: Man kann nicht weiterarbeiten – so fühlt man seelisch, wenn man nur eine geringe Zeit geforscht hat in der Weise, wie das heute gemeint war: Man kann jetzt nicht weiter, man braucht Erholung. – Und man findet diese Erholung im gewöhnlichen Tagesleben. Dafür ist schon gesorgt, daß der wahre Seelenforscher kein Träumer wird, kein einsamer Schwärmer wird, kein Lebenssonderling wird. Denn betreibt er richtig die Seelenforschung, so wie ich es geschildert habe, dann wird er ebenso von einer Ermüdung seelisch sprechen, wie der physische Leib ermüdet wird, wenn man sich abrackert in der äußeren Arbeit. Und so wie man da die Ruhe, den Schlaf braucht, so braucht man hier den Übergang in das gewöhnliche Tagesleben, in das absolut frohe, arbeitsreiche, ganz gewöhnliche Alltagsleben. Dieses ganz gewöhnliche Alltagsleben braucht man in gesunder Weise, nicht in Sonderlingsweise. Und dies ist dem Seelenforscher, dem Geistesforscher so notwendig, wie notwendig ist der Schlaf dem gewöhnlichen Leben.

Derjenige, der nicht allerlei Phantastereien, Unwirklichkeiten über das Seelenleben träumt, sondern in die wahre Natur des Seelenlebens in dieser ernsten Weise eindringt, wie ich es geschildert habe, wo die einfachen Erscheinungen bis zu den höchsten Fragen der Unsterblichkeit und bis zu der Bejahung der Unsterblichkeit führen, der wird niemals ein für das Leben unbrauchbarer Mensch werden. Denn sein Eintreten in die übersinnliche Welt fordert von ihm, daß er sich robust, in vollem gesundem Erfassen in das wache Tagesleben hineinstellt, wie sich das gesunde wache

Tagesleben die Abwechslung suchen muß in dem gesunden Schlaf. Das ist schon eines. Es gibt noch anderes, das muß ich heute unerwähnt lassen. Aber ich wollte durch dieses Aufzeigen von Schwierigkeiten andeuten, wie die Seelenverfassung ist, in die man sich hineinleben muß, wenn man im neueren Sinne, im anthroposophischen Sinne ein wirklicher Seelenforscher werden will.

Ich würde gerne an diesen Vortrag angeschlossen haben dasjenige, das in rechtem Sinne eine Ergänzung würde sein können über Naturwissenschaft, Sozialwissenschaft, über Religion und Geschichte, unmittelbar zu sprechen. Das aber soll nicht sein, aber es ist ja projiziert, daß die weiteren Vorträge an diesen jetzt gehaltenen sich anschließen können.

Sie werden gesehen haben – das möchte ich zum Schluß noch bemerken –, daß es sich wahrhaftig auch bei der Seelenforschung, selbst wenn sie auf anthroposophischen Grundlagen getrieben wird, nicht handelt um irgendwelches Herumreden in verworrenen Vorstellungen, sondern daß es sich auch da, wo es sich um die Unsterblichkeitsfrage handelt, für die anthroposophisch orientierte Seelenwissenschaft handeln muß um ernstes, geschultes Vorgehen. Aber dieses ernste, geschulte Vorgehen wird allmählich immer mehr und mehr – heute muß es noch ringen mit der gewöhnlichen Seelenforschung und daher solche Ausdrücke wählen, wie ich sie gebraucht habe – der populären Denkweise noch näher und näher kommen können. Denn diese Seelenforschung wird die Seelenangelegenheiten wiederum aus der Gelehrtenstube herausholen, und sie wird die Forschungsergebnisse darüber in jedes Menschen Herz, in jedes Menschen Seele hineintragen können. Sie wird nicht der Gefahr ausgesetzt sein, eigentlich nur zu rechnen auf die abstrakten, abgezogenen Fragen: Was ist Vorstellen? Was ist Wille, Gedächtnis, Aufmerksamkeit? Was ist Liebe und

Haß? – Sondern sie wird die Brücke schlagen von den gewöhnlichen alltäglichen Erscheinungen des Vorstellens, des Fühlens, des Wollens zu dem Vorgeburtlichen, zu dem Nachtodlichen, zu dem, wenn ich den Ausdruck gebrauchen darf, übersinnlichen Leben, zur menschlichen Unsterblichkeit.

Solch eine Seelenkunde wird wiederum erfüllen können die Hoffnungen, wie sie Brentano nannte, der Seelenforscher, der aber nicht zur Erfüllung dieser Hoffnungen kam, die Hoffnungen von Plato und Aristoteles, daß wir durch die Seelenkunde etwas wissen können über das Beste unseres Wesens, das übrigbleibt, wenn die irdische sterbliche Hülle verfällt. Brentano, der geistvolle Mann, versuchte aus wissenschaftlichem Denken heraus eine solche Seelenkunde; aber er wollte nicht übergehen zu einem wirklichen übersinnlichen Forschen. Da er aber ehrlich genug war, nur so weit zu gehen, als er kam, so trat die merkwürdige Tatsache ein, daß dieser Forscher 1873 den ersten Band seiner «Seelenkunde» schrieb und versprach – der erste Band erschien im Frühling –, für den Herbst den zweiten folgen zu lassen, dann den dritten, vierten Band. Die folgenden Bände erschienen nicht mehr! Das liegt nicht nur, wenn man Brentanos Entwicklungsgang kennt – ich habe ihn beschrieben in meinem Nachruf, der als drittes Kapitel in meinem Buche «Von Seelenrätseln» zu finden ist –, das liegt nicht nur in äußerlichen Gründen, das liegt darinnen, daß Brentano die Notwendigkeit empfand, an die Seelenerscheinungen mit anderen Begriffen als den hergebrachten heranzukommen, daß er aber zurückschreckte aus den Gründen, die ich vorgestern erörtert habe, die im Unterbewußten des heutigen Menschen noch leben, zurückschreckte vor dem Übergang zur Forschung im Übersinnlichen. Wenn aber dieser Übergang zur Forschung im

Übersinnlichen gefunden wird, dann wird auch eine Seelenkunde da sein, die nicht bloß Gelehrte interessiert, sondern die ganze Menschheit erfassen kann, welche Grundlage werden kann für ein wirklich gesundes menschliches Leben, weil sie nicht stehenbleiben wird bei dem, wofür das Interesse bei gewissen Kreisen auf künstliche Weise erst in der Gelehrtenstube erreicht werden soll, sondern weil sie sich ergießen wird über dasjenige, was aus jedes gesunden Menschen Herzen, aus jedes gesunden Menschen Seele heraus als geistiges Erkenntnisbedürfnis quillt. Eine populäre Seelenkunde für jeden Menschen als Grundlage eines gesunden religiösen Lebens wird die ins Übersinnliche gehende, hier gemeinte Seelenkunde sein.

Wer die Seelenkunde und ihre Situation in der Gegenwart kennt, wird sich sagen können – womit ich diese Betrachtungen schließen möchte als gewissermaßen ein in die Zeit und in die Zukunft hineinleuchtendes Ergebnis –, wer da weiß, wohin man kommen kann mit der Seelenkunde durch übersinnliches Forschen, der wird sagen: Eine solche Seelenwissenschaft, die vielleicht heute noch sehr unvollkommen hier zu charakterisieren versucht wurde, eine solche Seelenwissenschaft, die wirklich bis zu der Frage der Unsterblichkeit der Seele, bis zu den allerhöchsten Seelenerscheinungen führt, muß die Seelenkunde der Zukunft sein! Denn, entweder – das zeigt uns gerade die Betrachtung der heute landläufigen Seelenkunde – es wird nach der Meinung solcher Philosophen, die ganz recht haben, wie Richard Wahle, die Seelenwissenschaft überhaupt keine Zukunft haben, oder diese Zukunft wird so sein, wie sie aus der anthroposophischen Weltbetrachtung folgen muß.

Fragenbeantwortung

nach dem Vortrag in Zürich, 10. Oktober 1918

Frage: In welcher Beziehung steht das Gefühl, geisteswissenschaftlich betrachtet, zum körperlichen Leben?

Gerade diese Frage, die sehr interessant ist, habe ich versucht zu behandeln in dem Anhang zu meinem Buche «Von Seelenrätseln». Ich habe es da auch ausgesprochen, daß geisteswissenschaftlich gerade solche Fragen sehr bedeutsame Voraussetzungen haben müssen. Man kann ja über solche Dinge – Geisteswissenschaft hängt sehr mit dem persönlichen Leben zusammen – nur richtig sprechen, indem man gewissermaßen seine eigenen Forschungen erzählt. Ich darf sagen, daß ich mich gerade mit Fragen nach solcher Richtung hin wahrhaftig länger als dreißig Jahre lang beschäftigt habe, und daß ich an die Dinge von den verschiedensten Gesichtspunkten aus herangegangen bin, bevor ich mich getraut habe, über solche Sachen öffentlich so zu sprechen, wie es andeutungsweise in meinem Buche «Von Seelenrätseln» nach dreißig Jahren geschah. Denn solche Fragen beantworten sich nur, wenn man immer wieder und wiederum im Forschen auf sie zurückgeht: Die Fragen nach dem Wesentlichen des gesamten Seelenlebens, nach den Beziehungen des gesamten Seelenlebens zum Körperlichen hin.

Und da ergab sich mir – der Kürze der Zeit halber lassen Sie mich nicht mehr als eine kurze Andeutung machen –, daß diese Beziehungen von der landläufigen Wissenschaft überhaupt recht mangelhaft untersucht werden. Man redet, wenn man diese Beziehungen untersuchen will, gewöhnlich so, daß man die Seele auf die eine Seite stellt und das körperliche Leben auf die andere Seite. Aber da verwirrt sich

alles untereinander. Da kommt man überhaupt zu keinem Resultat. Man kommt nur zu einem Resultat – man merkt es im Verlauf einer ernsten Forschung –, wenn man das Seelenleben so auf die eine Seite stellt, daß man es wirklich gliedert in denkendes Erleben, fühlendes Erleben, wollendes Erleben; dann kann man das ganze Seelenleben, das man aber jetzt differenziert ordentlich überschaut, in Beziehung bringen zu dem körperlichen Leben. Und da ergibt sich, daß jedes Glied dieses Seelenlebens seine ganz bestimmten Beziehungen zum Körperleben hat. Da muß man zunächst betrachten das vorstellende, denkende Leben.

Dieses vorstellende, denkende Leben hat seine Beziehung zu dem richtig, allerdings naturwissenschaftlich richtig erfaßten Nervenleben. Und das ist der Fehler, der gewöhnlich gemacht wird, daß man das *ganze* Seelenleben zum Nervenleben in Beziehung bringt. Heute ist es allerdings auf diesem Gebiete noch ganz verpönt, die Wahrheit zu hören. Sie wird aber sehr bald erkannt werden. Man stellt heute das ganze Seelenleben, auch das Fühlen und das Wollen, in Beziehung zum Nervenleben. Aber man sollte nur das Denkleben in Beziehung zum Nervenleben stellen.

Dadurch wird auch erkannt, daß wirklich ein realer Bezug besteht – so wie zwischen dem, der vor dem Spiegel steht, und dem Spiegel ein wahrer Bezug besteht – zwischen dem Denken und Vorstellungsleben und dem Nervenleben. Für den, der auf die Wirklichkeit geht, nicht auf vorgefaßte Begriffe, für den ergibt sich dagegen, daß das Gefühlsleben ebenso zu etwas ganz anderem in Beziehung steht wie das Denkleben zum Nervenleben. Das Gefühlsleben steht nachweislich in einem solchen Bezug zum Körperleben, daß ihm im Körperleben entspricht alles Rhythmische, alles rhythmische Leben, Blutrhythmus, Atmung, überhaupt alles, was einen rhythmischen Gang hat, und die Beziehung ist eine

unmittelbare, nicht etwa erst eine durch die Nerven vermittelte, sondern eine unmittelbare.

Man muß eben nicht voraussetzen, daß Geisteswissenschaft verworrene Begriffe nachdenkt, sondern nach viel tragfähigeren Vorstellungen hinarbeitet als die gewöhnliche Wissenschaft, die vielfach eben verworren ist. Man braucht nur so etwas ganz ordentlich sachgemäß, wirklichkeitsgemäß zu untersuchen, wie zum Beispiel einen musikalischen Eindruck. Den musikalischen Eindruck – so könnte man natürlich leicht einwenden; der Geistesforscher kennt alle Einwände, er macht sie sich selber, er braucht sie gar nicht zu hören von denjenigen, die solche Einwände machen wollen, denn er ist vorher schon darin geübt, jeden kritischen Einwurf sich selber zu machen –, den musikalischen Ton hört man ja doch mit dem Ohre, also da entsteht doch das musikalische Erlebnis bei dem Sinneseindruck. – Nein, so einfach liegt die Sache nicht, sondern es ist ganz anders, es ist so, daß tatsächlich ein Verhältnis besteht zwischen dem, was das eigentliche musikalische Erlebnis ist, das ein Gefühlserlebnis ist, und dem ganzen Rhythmischen in der Körperlichkeit.

Sie brauchen sich nur einen verborgeneren Rhythmus zu denken. In der Tat, bei unserem Einatmen entstehen immer ganz bestimmte Bewegungen des Zwerchfells; dadurch entsteht ein fortwährendes Aufundabschwingen der Gehirnflüssigkeit. Das ist ein rhythmisches, inneres Entsprechen dem, was seelisch das musikalische Erlebnis ist. Dadurch, daß dieses Rhythmische, dieses rhythmische Erleben, das im Menschen als Menschen veranlagt ist, anstößt an dasjenige, was der Sinneseindruck ist, dadurch entsteht das musikalische Erlebnis im Zusammenklang des menschlichen körperlichen Rhythmus mit dem Gehöreindruck.

Aber das Wesentliche ist das, daß der Gehöreindruck erst

dann zum musikalischen Erlebnis wird, wenn er an den inneren Rhythmus des menschlichen Seelenlebens stößt. Das musikalische Erlebnis, psychologisch untersucht, ist ein ungeheuer interessantes. Es belegt nur das, was ich sage, daß das Gefühlsleben zum rhythmischen Bewegungsleben im Inneren des Menschen in einem Verhältnisse steht.

Und das Willensleben – so sonderbar das wieder klingt –, das steht in Beziehung zum Stoffwechsel, Stoffwechsel im umfassendsten Sinne. Es schaut das am materialistischsten aus, trotzdem das Willensleben gerade das Übersinnlichste ist. Kräfte gehen in das Stoffesleben; daher wird, wenn die Naturwissenschaft einmal sich richtig selbst verstehen wird, sie gerade wird fördern können, nicht wirklich zustande bringen können, aber fördern können das, was ich heute gesagt habe in bezug auf das Willensleben. Man wird nämlich finden – die Ansätze sind überall schon dazu gemacht –, daß sich bei jedem Willensakt gewisse Gifte ergeben durch die menschliche Organisation selber, daß der Willensvorgang «körperlich erfaßt», eigentlich ein toxischer Prozeß ist. Und dadurch wird die Brücke gebaut werden zwischen dem Willensakt, der eigentlich embryonaler Tod ist, weil er ein toxischer Prozeß, eine Art Vergiftung ist, und dem Tode selbst, der nur ein vergrößerter Willensakt ist.

Damit habe ich gezeigt, wie die drei: Wille, Gefühl, Denken, zum körperlichen Erleben stehen. Ich konnte es nur in einer kurzen Andeutung tun, und ich kann nun übergehen zu der anderen Frage, welche gerade durch die letzte Bemerkung etwas verwandt ist mit dem, was ich eben gesagt habe.

Frage: Wie verhält sich die Geisteswissenschaft zur Psychopathologie, also zur Erfassung der Geisteskrankheiten und so weiter?

Eigentliche Geistes- oder Seelenkrankheiten kann es nicht

geben – ich kann das nur andeuten –, sondern Seelenkrankheiten sind eigentlich immer in irgendeiner Weise Krankheiten des Organismus. Der Organismus kann nicht in richtiger Weise als Instrument gebraucht werden. Und so, wie wir mit einem unbrauchbaren Instrument nicht die nötigen Funktionen ausüben können, so kann auch der Organismus, wenn er das Seelenleben darlebt, das nicht in der richtigen Weise ausführen. Das führt nicht zum Materialismus, sondern gerade zur richtigen Erkenntnis des Übersinnlichen. Und da ist besonders eines interessant. Interessant ist, daß uns dasjenige naturwissenschaftliche Erkennen, das immer mehr und mehr zum von der Natur abgezogenen Experiment drängt, zwar in all denjenigen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen fördert, die zur Grundlage der Technik werden. Aber je mehr wir experimentieren, möchte ich sagen, desto mehr kommen wir zu der wissenschaftlich begründeten Überzeugung, die *Goethe* geahnt hat, indem er sagte, daß alles Experimentieren, das durch Werkzeuge geschieht, durch äußerliche Werkzeuge, eigentlich von der Natur abführt.

Aber das andere hat *Goethe* auch richtig geahnt, was der Gegensatz ist. Das ist sehr interessant. Während man durch das Experimentieren nichts Rechtes erfahren kann über die tieferen Zusammenhänge der Natur, sondern nur über die oberflächlichsten Zusammenhänge der Natur, führen uns die Abnormitäten, die durch die Natur selbst gegeben sind, in die tieferen Zusammenhänge hinein. Das Experiment drängt uns gewissermaßen aus den Zusammenhängen heraus; die Abnormitäten führen uns tiefer in die Natur hinein.

Kurioserweise ist für die Seelenkunde, die auf Physiologie begründet sein will, das Experimentieren sehr unfruchtbar, nicht auf allen Gebieten, aber wenigstens auf

den Gebieten, die die wichtigsten sind. Aber außerordentlich fruchtbar ist die Beobachtung von Gehirnverletzungen, von sonstigen Störungen im Organismus, welche das Seelenleben auch als abnorm erscheinen lassen. Und wir können sagen: Während uns das Experiment von der Natur abtrennt, bringt uns die Betrachtung des kranken Organismus mit der Natur wieder zusammen. – Ein paradoxes Resultat wiederum; aber man soll sich nicht vor Wirklichkeiten scheuen, soll nicht Furcht haben, unbewußte Furcht, wenn man in die Wirklichkeit eindringen will. Die Beschaffenheiten des Gehirns, auch zum Beispiel bei Verbrechern, die führen einen tief in die Geheimnisse der Natur hinein. Dieser Zweig der Naturforschung ist nicht unfruchtbar, aber er steht mit dem in Zusammenhang, was geisteswissenschaftlich erforscht werden kann: daß alles das, was mit dem Willen zusammenhängt – und der Wille wirkt ja, obwohl er eine selbständige Entität ist, in alles, auch in das Denken wiederum hinein –, in gewissem Sinne, in gewisser Beziehung schon mit der Erzeugung von toxischen Zuständen, von Abnormitäten im menschlichen Organismus zusammenhängt.

Und wenn nun das Unglück eben eintritt, daß der menschliche Organismus abnorm wird, dann wird gerade dadurch, daß herausgetrieben wird das Übersinnliche aus dem abnormen Organismus – es paßt nur in den normalen Organismus hinein –, also wenn das Gehirn verletzt wird, wird herausgetrieben das Übersinnliche. Dadurch kann sich der Mensch, wenn er sonst mit dem Übersinnlichen in Zusammenhang bleibt, nicht orientieren, er verliert die Orientierung. Und dadurch wird gerade im Abnormen dasjenige herbeigeführt, was auch oftmals als Pathologisches im Seelenwesen aufgefaßt wird.

So daß man sagen kann: Das wirkliche Studium des Wil-

lens lehrt einen erst erkennen, warum eigentlich das Studium der Gehirnabnormitäten und so weiter einen so tief hineinblicken läßt in gewisse seelische Zusammenhänge. Wie wir im Einschlafen unser ganzes Übersinnliches eben hinausbefördern aus dem Leibe, wie wir da untertauchen in das Seelenleben – aber in gesunder Weise –, so drängt der Organismus, der abnorm geworden ist, das Übersinnliche hinaus im kranken Zustande. Dann treten wir unorientiert hinein, während wir in gesunder Weise eintreten, die uns hinweghilft über die Zustände, wenn wir in den gesunden Schlaf versinken.

NATURERKENNTNIS, SOZIALWISSENSCHAFT UND RELIGIÖSES LEBEN

IM LICHTGE GEISTESWISSENSCHAFTLICHER ANSCHAUUNG

Zürich, 15. Oktober 1918

Die anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft, von der ich hier in der vorigen und in dieser Woche zu sprechen hatte, sie ist, wie ja vielleicht schon aus den beiden Vorträgen hervorgeht, so ziemlich alles dasjenige nicht, wovon diejenigen, die sie nicht kennen, glauben, daß sie es sei. Insbesondere wird man bei Persönlichkeiten, die nur oberflächlich dieser geisteswissenschaftlichen Bestrebung nahegetreten sind, hören können, wie die Ergebnisse, oder sagen wir vorläufig: die gemeinten Ergebnisse, dieser Richtung durch die naturwissenschaftlichen Einsichten der Gegenwart völlig ausgeschlossen seien.

Weiter wird man hören können, wie dasjenige, was aus der geistigen Welt heruntergeholt sein soll, was Ergebnis übersinnlicher Erkenntnis sein soll, wie das gerade gegenüber den bedeutsamsten, größten, einschneidendsten Fragen der Gegenwart, die ja alle mehr oder weniger auf sozialem Gebiete liegen, unpraktisch, bedeutungslos sich erweise. Und endlich von einer dritten Seite wird immer wieder und wiederum betont, wie diese Geisteswissenschaft geeignet sei, die Menschen hinwegzubringen von wirklichem, gut gegründetem religiösen Empfinden und Fühlen, wie sie beitrage zur Religionslosigkeit unserer Zeit, und sogar von dieser Seite bedeutsame Gefahren in sich schließe.

Über diese drei Mißverständnisse gegenüber anthroposophisch orientierter Geisteswissenschaft möchte ich heute vor allen Dingen reden, um dann übermorgen den Versuch

zu machen, noch ein Bild der geschichtlichen Entwicklung der neueren Menschheit vom Gesichtspunkte dieser übersinnlichen Erkenntnis zu geben.

Man muß, wenn man tiefer in das ganze Geistesgefüge unserer Zeit eindringen will, unbedingt den Blick auf alles dasjenige wenden, was gemacht hat im Laufe der letzten drei bis vier Jahrhunderte, insbesondere des 19. Jahrhunderts, daß das naturwissenschaftliche Denken jene einschneidende Bedeutung erhalten hat, von der ich ja auch in den vorigen Vorträgen hinlänglich gesprochen habe. Man muß den Blick auf diese Entstehung des naturwissenschaftlichen Denkens lenken aus dem Grunde, weil heute nicht etwa bloß in der Naturwissenschaft naturwissenschaftlich gedacht wird, sondern weil in aller Welt *jede* Frage – zwar in ganz berechtigter Weise – in eine gewisse naturwissenschaftliche Beleuchtung gestellt wird. Daher darf man schon sagen: Insofern man erkennt, daß die historische Entwicklung der neueren Menschheit in ganz elementarer Weise aus dem Inneren des Menschen eine naturwissenschaftliche Orientierung hervorgebracht hat, ist diese naturwissenschaftliche Orientierung berechtigt. Man darf demgegenüber sagen, Geisteswissenschaft würde sich von vornherein dadurch ein schlechtes Zeugnis ausstellen, daß sie mit dem naturwissenschaftlichen Denken der neueren Zeit in irgendeinen Widerspruch kommen würde. Sie kommt aber nicht in einen Widerspruch, sondern im Gegenteil: naturwissenschaftliches Denken und damit die ganze geistige Orientierung der Gegenwart bis in alle Zweige des Lebens hinein wird erst ein festes Fundament dadurch erhalten, daß diese naturwissenschaftliche Richtung sich bequem, auf Geisteswissenschaft als auf ihre Grundlage zu bauen.

Will man zunächst, ich möchte sagen in negativer Art,

sich der damit gestellten Frage nähern, so muß man ein wenig hinschauen darauf, wie nicht die moderne Naturwissenschaft, sondern die besondere Artung des modernen Denkens nach der Naturwissenschaft hin entstanden ist. Und da muß man sagen, wer die Geschichte nicht äußerlich, oberflächlich betrachtet, sondern wer sie so betrachtet, daß er sich fragt: Wie entwickelte sich die Menschheit so von Zeitalter zu Zeitalter in ihren tiefsten, auch seelischen Fähigkeiten? – So wie sich ein einzelner Mensch entwickelt, und man nicht sagen kann, daß er als Dreißigjähriger, als Vierzigjähriger, als Fünfzigjähriger dieselbe Seelenverfassung hat, wie entwickelte sich die Menschheit in ihren Vorstellungen, in ihrer ganzen Denkweise, um zuletzt zu jenen Begriffen, zu jenen Ideen zu kommen, von denen sie vorzugsweise in der Gegenwart beherrscht ist? –, der wird bei einer vorurteilslosen Verfolgung der geistigen Entwicklung der Menschheit finden, daß diese Menschheit überhaupt in älteren Zeiten, und man kann sagen bis ins 17. Jahrhundert hinein, andere Vorstellungen hatte, sowohl über das menschliche Seelenleben als auch über das Göttliche in der Welt und über die Natur. Man kann das, was man aus der tieferen Verfolgung dieser Entwicklung ersehen kann, auch äußerlich bestätigt finden: Man gehe zurück in frühere Zeiten und man wird da, wo von Naturanschauung die Rede ist, nirgends getrennt finden die Betrachtung der äußeren Sinneswelt, der äußeren Natur und dessen, was man die Natur der menschlichen Seele nannte. Noch im 16. Jahrhundert und bis ins 17. Jahrhundert herein enthalten diejenigen Schriften, die über die natürliche Ordnung der Dinge handeln, auch immer dasjenige, was man in der betreffenden Zeit über die Natur der menschlichen Seele zu sagen hatte. Ja, es gab in dieser Zeit neben den geoffenbarten Lehren der Theologie eine *Theologia naturalis*, eine

Theologie, welche ihre Lehre, ihre Anschauung aus der Natur der menschlichen Seele ableiten wollte.

Das ist ein äußeres Zeichen für eine bedeutungsvolle Tatsache. Man hatte eben in früheren Zeiten, bevor das naturwissenschaftliche Denken der neueren Zeit heraufkam, solche Vorstellungen, welche zu gleicher Zeit geeignet waren, den Menschen eine befriedigende Naturerklärung zu geben und auch etwas zu sagen über das menschliche Seelenleben. Es waren die Begriffe über die Seele und den Geist nicht so getrennt von den Begriffen über Natur und Welt, wie das der Fall ist seit dem 17., 18. Jahrhundert, seitdem das naturwissenschaftliche Denken voll eingesetzt hat. Und diese andersgearteten Begriffe – und das ist das Wichtige –, die sind nicht etwa willkürlich damals aufgestellt und später verändert worden. Daß die Begriffe anders geartet wurden, hängt zusammen mit solchen Entwicklungskräften der Menschheit, die ebenso notwendig im Fortgang dieser Entwicklung liegen, wie die Veränderung der Körper- und Seelenkonstitution im Fortgang der individuellen menschlichen Entwicklung liegt, indem man älter wird vom Kind bis zum Greis.

Wir haben heute einmal durch die Naturwissenschaft solche Begriffe erlangt, welche nicht mehr, wie wir in der vorigen Woche gesehen haben, unmittelbar anwendbar sind, wenn man sich das menschliche Seelenleben erklären will. Und derjenige, welcher nun redlich, ehrlich und mit Ziehung der notwendigen Konsequenzen heute naturwissenschaftlich denken kann, der muß sich fragen: Was bedeutet eigentlich das Eintreten der Naturerkenntnis in die moderne Menschheitsentwicklung?

Er kann eine befriedigende Auskunft über diese Frage nur erlangen, wenn er imstande ist, die Naturerkenntnis selber ihrem Wesen nach zu erforschen. Wer von vorne-

herein einfach auf dem Glauben fußt, daß die Naturwissenschaft das Um und Auf, das Eins und Alles in der Welt-erklärung ist, der kann nicht zu einer befriedigenden Antwort über diese Frage kommen. Nur wer imstande ist, sich zu fragen: Wie steht Naturwissenschaft zu der gesamten menschlichen Entwicklung? Wie steht sie zu den tiefsten Bedürfnissen und Fragestellungen, die aus der Seele des Menschen hervorquellen können? – nur der kann sich Aufklärung darüber geben, was Naturwissenschaft vermag.

Man muß gewissermaßen die Naturwissenschaft selber naturwissenschaftlich betrachten können. Und da darf man wohl darauf aufmerksam machen, daß ein Bedeutsames darin liegt, daß gerade auch schon bedeutende Denker, die sich mit dieser Frage befaßt haben, doch darauf gekommen sind, daß die Naturwissenschaft gewissermaßen naturgemäße Grenzen hat, Grenzen, von denen wir ja im ersten Vortrage gesprochen haben, die aber von dem denkenden Menschen der Gegenwart schon so gefühlt werden, daß, wenn die Leute einen Überblick sich verschaffen über dasjenige, was die Naturwissenschaft in ihren verschiedenen Gebieten verzeichnet, sie sich dann sagen müssen: Mit all diesen Vorstellungen, mit all diesen Begriffen, die uns die Naturwissenschaft verschafft auf Grundlage einer so strengen methodischen Forschung, wie wir sie haben, mit all diesen Begriffen, gerade wenn wir sie recht streng anschauen, kommen wir doch eigentlich in das nicht hinein, in das hineinzukommen wir ein natürliches Erkenntnisbedürfnis in unserer Seele tragen. Man fühlt gewissermaßen, daß die Naturwissenschaft zwar da ist, nicht anders sein kann, als sie ist – selbstverständlich von Irrtümern und Ausnahmen abgesehen –, aber daß sie gerade, wenn sie ihr Ideal erfüllt, nicht das tiefste Erkenntnisbedürfnis des Menschen auch gegenüber der Natur selber befriedigen kann.

Ich möchte dasjenige, was empfunden wird, in der folgenden paradoxen Weise aussprechen. Die Leute sind ja darüber sich einig geworden – so ist die Entwicklung gegangen in der neueren Zeit –, daß die Vorfahren auf einer kindlichen Stufe des Erkennens standen, bis eben die neuere Naturwissenschaft eine Änderung gebracht hat. Die Alten haben aus einer mehr oder weniger phantasieähnlichen Seelenbeschaffenheit heraus sich Vorstellungen auch über die Natur gebildet, Vorstellungen, die allerlei Geistiges in der Natur vermuteten, die allerlei Geistiges in der Natur sich auch begrifflich veranschaulichten. Man hat davon gesprochen, daß die Leute die Kräfte suchten, die hinter den Erscheinungen der Natur seien. Allein in ihren kindlichen Vorstellungen fanden diese Alten nicht Naturkräfte, sondern nur Naturgespenster. Und man sah wirklich, indem man stolz ist auf die Errungenschaften der neueren Naturwissenschaft, mit einem gewissen Hochmut zurück auf diese alten Denker, diese alten Erdenmenschen, die suchten, was hinter der sichtbaren Natur stecke. Und statt der wirklichen Naturkräfte, welche nun heute endlich gefunden werden, suchten diese Alten allerlei Gespenster, persönlich geartete Wesenheiten und dergleichen hinter den Naturerscheinungen, Wesenheiten, von denen man eben innerhalb des naturwissenschaftlichen Zeitalters sich nur die Vorstellungen bilden konnte, daß sie gar nichts zu tun haben mit der Naturordnung, daß sie hervorgehen aus einer menschlichen Seelenkraft, die eben nicht eindringen kann in die Wirklichkeit der Natur, und die sich daher von sich aus über diese Natur allerlei Vorstellungen macht.

Nun aber, nachdem dies, was ich jetzt gesagt habe, noch vor ganz kurzer Zeit eigentlich ein selbstverständliches Dogma für jeden naturwissenschaftlich Denkenden war, kommen heute doch schon einzelne Persönlichkeiten, und

deren Anschauungen sind immerhin bemerkenswert, darauf: Ja, wenn wir nun wirklich unsere Naturbegriffe anschauen, wenn wir nicht in dem Vorurteil leben, wir begreifen mit den Naturbegriffen auch das Wesen der Natur, sondern wenn wir diese Naturbegriffe so nehmen, wie sie sind, und abwarten, wie sie sich zu dem stellen, was wir eigentlich erleben an der Natur, wenn wir den vollen Menschen, nicht bloß unseren Verstand und unsere Experimentierkunst wirken lassen, dann verhalten sich diese naturwissenschaftlichen Vorstellungen einer unbefangenen Einsicht gegenüber doch so wie die alten Gespenster. Die naturwissenschaftlichen Vorstellungen haben etwas sehr Gespenstisches. – Es gibt heute doch schon so vorurteilslose Leute, die sagen: Die Alten haben aus ihrer Seelenverfassung heraus sich Gespenster vorgestellt; aber wir tun schließlich, gerade wenn wir rechte Naturforscher sind, auch nichts anderes. Denn das, was wir glauben in unseren Köpfen zu tragen als Vorstellungen über die Natur, ist in demselben Grade unwirklich gegenüber der Natur, wie die alten Gespenster unwirklich geglaubt wurden von der Naturwissenschaft.

Diese Einsicht hat etwas sehr Berechtigtes. Und man findet die Berechtigung, wenn man sich fragt: Ja, wie kommt der Mensch eigentlich zur Naturerkenntnis? Zuerst steht der Mensch ja nicht erkennend, sondern höchstens beobachtend der Natur gegenüber. Und indem er die Natur beobachtet, tritt sie ihm allerdings in einer ganz anderen Lebendigkeit entgegen, als dann das Bild lebendig ist, das er sich machen kann in seinen naturwissenschaftlichen Vorstellungen. Wenn wir mit Augen und Ohren, wenn wir als ganzer Mensch, aber auch mit unserem Verstande der Natur gegenüberstehen und nicht bloß denken in Naturgesetzen und experimentieren im Laboratorium, wenn wir eben der Natur, so wie sie sich uns darstellt, beobachtend und die

Beobachtungen denkend durcharbeitend gegenüberstehen, dann leben wir mit der Natur. Aber indem wir beginnen über die Natur zu forschen, können wir nicht das Leben aus der Natur mitnehmen. Und weil wir das Leben nicht mitnehmen können, weil wir lebendig als eins mit der Natur nur im unmittelbar erlebenden Beobachten stehen, so machen wir eigentlich die Natur, indem wir sie durch die Naturwissenschaft zu erfassen, gleichsam in uns einzusaugen versuchen, wir machen die Natur ärmer. Und wenn wir richtig naturwissenschaftlich erkennen wollen, machen wir sie eben in unserem Naturerkennen zum Gespenst. Das ist einfach eine Tatsache, die sich ebenso der Beobachtung ergibt, wie irgend etwas anderes sich der Beobachtung ergibt.

Es kommt nun allerdings gegenüber einer solchen Tatsache darauf an, daß man den Mut hat, sie sich zu gestehen. Was wird man tun, wenn man sich diese Tatsache gesteht: Wir kommen, indem wir die Natur erkennen, eigentlich zu einer Art von Auffassung, die unser erkennendes Bild von der Natur als Gespenst nimmt. – Man kommt dazu, sich diese Wahrheit wirklich vor die Seele zu legen und sich zu sagen: Also ist Naturerkenntnis etwas, was ins Gespenstische hinführt. – Und im erkennenden Wechselverkehr des Menschen mit der Natur auf naturwissenschaftliche Art verhält sich der Mensch so, daß er, wenn er sich von der Natur, von der Naturbeobachtung entfernt, ein Gespenst der Natur nährt.

Es gibt eine Persönlichkeit der neueren Menschheitsentwicklung, die nicht so offen, dafür aber nicht so paradox dasjenige ausgesprochen hat, was ich eben jetzt ausgesprochen habe, die es aber tief empfunden hat – und das ist *Goethe*. Weil Goethe in seinem Zeitalter schon zu stehen wußte in dieser mit sich selbst im Einklange sich befind-

lichen Weise zur Natur, deshalb wurde er auch nicht verstanden, für einen Dilettanten gehalten auf dem Naturforschergebiete. Man hat heute noch alle Mühe – ich darf es sagen, weil ich mich seit Jahrzehnten bemühe, einiges Verständnis für Goethe in unserer Zeitgenossenschaft nach dieser Richtung hin zu erwecken –, Goethes *Art* der Naturanschauung zum Verständnisse zu bringen.

Was ist diese Art? Diese Art, die immer mehr und mehr wird ausgebildet werden, die – mag sein, bei Goethe noch dilettantisch, unvollkommen –, die aber weiter ausgebildet, echt wissenschaftlich ausgebildet werden muß, die dann zur wahren Naturerkenntnis auf allen Gebieten führen kann, was ist diese Art? Diese Art besteht darin, daß man dem menschlichen Erkennen, insoferne es sich von der Natur entfernt, dem bloßen Nachdenken, von dem ich auch schon die vorige Woche sprach von einem anderen Gesichtspunkte aus, so sich nähern kann, daß man dieses Nachdenken nicht nur dazu verwendet, um der Natur Gelegenheit zu geben, ihre gespenstische Wesenheit vor die menschliche Seele zu stellen. Goethe strebte nicht nach Naturgesetzen, die immer Abstraktionen sind, die immer etwas Totes sind gegenüber der lebendigen Natur. Goethe strebte nach reinen Erscheinungen, wie er es nannte: Urphänomenen. Er strebte dahin, das menschliche Denken nicht so zu verwenden, als ob es von sich aus Aufklärungen geben sollte über die Natur, als ob es solche Gesetze finden sollte wie die Gesetze von der Erhaltung der Kraft oder des Stoffes, die rein ausgedacht sind; sondern Goethe strebte danach, den Gedanken dazu zu verwenden, die Erscheinungen so zusammenzustellen, daß nichts mehr vom Menschen selbst durch diese Naturerscheinungen spricht, sondern daß die Erscheinungen rein durch sich selbst sprechen.

Wenn wir jetzt aus dem Instinktiven, das der Gedanke

bei Goethe hatte, herausgehen zu einem vollbewußten, besonnenen Erfassen, wohin kommen wir hier? Da kommen wir dahin, die Frage so zu beantworten, wie sie nur die übersinnliche Erkenntnis beantworten kann. Wir kommen dahin, zu fragen: Ja, was liegt eigentlich vor in dem, was wir in der Natur beobachten, wenn wir mit unseren Sinnen beobachten? – Es liegt dasjenige vor, was in der angedeuteten Art ein Gespenst ist, ein Gespenstischbild. Das ist natürlich schon in der Natur enthalten, denn wir saugen es aus ihr heraus. Aber was ist noch in der Natur enthalten, außer dem, wenn wir mit ihr durch unsere Augen und Ohren in lebendigem Verkehr stehen, wenn wir uns unmittelbar den sinnenfälligen Eindrücken hingeben?

Wer in dieser Weise, wie wir in der vorigen Woche hier angedeutet haben, auf der einen Seite das Vorstellungsvermögen, auf der anderen Seite das Willensvermögen bis zur übersinnlichen Erkenntnis schult, der kommt dahin, sich zu sagen: In dem Sinnenfälligen, wie es uns umgibt, ist schon, soweit es die Natur betrifft, das Übersinnliche drinnen. – Nur, auf dem Wege der Naturerkenntnis lassen wir das Übersinnliche weg und müssen es weglassen. Warum? Weil wir Menschen, insofern wir zwischen Geburt und Tod hier im physischen Leibe so organisiert sind, wie wir eben sind, dasjenige, was unser Geistig-Ewiges ist, selbst in einen sinnenfälligen Leib verwandelt haben. Wir sind nicht dadurch Mensch, daß wir in einem Hause des Übersinnlichen, das in uns als Ewiges lebt, wohnen, sondern wir sind dadurch Menschen, daß, indem wir eingetreten sind aus einer übersinnlichen Welt durch die Geburt oder die Empfängnis in das Sinnliche, das Übersinnliche, das vorher im rein Geistigen gelebt hat, sich umgewandelt hat in einen sinnlichen Leib, der zwischen Geburt und Tod als Sinnliches sich aus-

lebt und der durch den Tod wiederum in das Übersinnliche eingeht, wie ich das im vorigen Vortrage auseinandergesetzt habe.

Dadurch, daß wir selbst als Menschen sinnlich organisiert sind, muß dasjenige, was seinen Weg durch uns macht, die Naturbeobachtung, wenn sie Naturerkenntnis wird, sich vom Übersinnlichen entfernen. Und so kommt man durch eine wirklich übersinnliche Betrachtung auf folgendes. Man kommt darauf, einzusehen: wenn wir der Natur in ihrer bunten Mannigfaltigkeit des Lichtes und der Farben, in ihren Tönen, in allen ihren anderen sinnenfälligen Erscheinungen gegenüberstehen, dann offenbart sich ungetrennt ein Übersinnliches mit einem Sinnlichen, Übersinnliches im Sinnlichen. Insofern wir aber als Menschen betrachtend, erklärend an die Natur herantreten, können wir nur dasjenige aus der Natur entnehmen, was wir Menschen – die wir sinnliche Wesen sind und die der Sinnlichkeit angehören zwischen Geburt und Tod, nicht dem Übersinnlichen, das sich im Sinnlichen offenbart – in uns verarbeiten können. Weil wir so organisierte Menschen sind, machen wir durch unsere eigene sinnliche Natur dasjenige, was wir als Naturwissenschaft ausbilden, zu einem bloßen Bilde des Sinnlichen, was ein Gespenst sein muß, weil in dem, was uns als Natur umgibt, zugleich das Übersinnliche drinnen enthalten ist.

Daher gelangt derjenige, der wirklich auf die Art, wie Sie sie auch angegeben finden können in der «Geheimwissenschaft im Umriß» oder in «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?», sich in die Fähigkeit versetzt, Übersinnliches zu beobachten, dazu, sich zu sagen: Im Weltenall, dem man gegenübersteht, ist überall Übersinnliches enthalten. Und gehen wir über das Gespenst hinaus, das wir uns selbst in dem Bilde über die Natur machen

müssen, so kommen wir nicht zu toten Atomen, kommen wir nicht zu Kraft und Stoff, sondern wir kommen zu übersinnlich Geistigem. Dieses Übersinnlich-Geistige kann und muß einen übersinnlichen Erkenntnisweg zu erkennen uns möglich machen.

Wer Einsicht erhält in das Verhältnis des Menschen zu der ihn umgebenden Natur, sucht nicht nach toten Atomen, nicht nach Molekülen, nicht nach einem Übersinnlich-Sinnlichen, sondern nach dem wirklichen Übersinnlichen. Und dann findet man, wenn man übersinnlich forscht, nicht materielle Unterlagen desjenigen, was uns in Farben und Tönen umgibt, sondern man findet geistige Wesenheiten, übersinnliche Wesenheiten, die überall in der Natur enthalten sind. So daß die Naturwissenschaft, richtig aufgefaßt, gerade wenn sie rein die Erscheinungen im Goetheschen Sinne vor die Seele hinstellen will, dann in bezug auf das, was jenseits der Erscheinungen liegt, nicht Totes, sondern Lebendig-Geistiges wird. Gerade wenn man ehrlich und konsequent mit der Naturforschung zu Werke geht, wenn man nicht durch den Verstand oder durch die Experimentierkunst glaubt, über die Natur etwas ausmachen zu können, sondern wenn man weiß, daß man nichts anderes kann, als die Natur bis zur Erscheinung zu treiben, wo sie sich selbst ausspricht, dann weiß man, daß man mit diesen Erscheinungen, mit dem, was Goethe Urphänomene nennt, unmittelbar vor dem Übersinnlichen steht, daß man dann nicht nötig hat, aus Gesetzen der Kraft und des Stoffes heraus zu erklären, sondern daß man dann in die Notwendigkeit versetzt ist, aus Geistigem heraus zu erklären. Dies gibt im Grunde eine wirklich kritische, unbefangene Betrachtung, ich möchte sagen eine naturwissenschaftliche Betrachtung des Naturerkennens selbst.

Wie verhält sich dazu nun die Geisteswissenschaft, die

übersinnliche Erkenntnisse von sich aus will? Wenn Sie den Weg ins übersinnliche Erkennen nehmen, wie ich es Ihnen in der vorigen Woche charakterisiert habe, so werden Sie sich sagen: Wenn der Mensch durch jene Umwandlungen des Vorstellungsvermögens, des Willensvermögens wirklich dahin gelangt, das Übersinnliche so zu schauen, wie man durch Augen die Farben schaut, durch Ohren die Töne hört, wenn der Mensch dieses Übersinnliche so schaut, wie er sonst im gewöhnlichen Leben das Sinnliche schaut, dann ist dieser Übergang zum übersinnlichen Schauen wahrhaftig im Seelenerleben wie ein Aufwachen. Und dieses Erleben macht auch wirklich derjenige durch, der ein Geistesforscher ist. Man kann sagen: Wie im gewöhnlichen Erleben der Mensch aufwacht vom Schläfe oder Traumesleben und weiß, daß er während des Schlafes und Traumeslebens bloß in Bildern gelebt hat, und dann übergeht dadurch, daß er seinen Willen mit der äußeren Wirklichkeit in Verbindung zu stellen weiß, zu einer Welt, die er *wirklich* nennt gegenüber der Bilderwelt des Traumes, so wacht aus der Welt, in der wir sonst im gewöhnlichen wachenden Zustande sind, der Geist-Erkenner, derjenige, der bis zur übersinnlichen Forschung dringt, auf, indem er eine andere Welt vor sich hat, die sich zu der gewöhnlichen Sinneswelt verhält, wie sich die gewöhnliche Sinneswelt zu der Bilderwelt des Traumes verhält. Es ist ein Aufwachen. Dieses Aufwachen kann in der Seele erlebt werden.

Dann wiederum werden diejenigen Erscheinungen, die wir in der Welt ringsherum um uns haben, eben zu Bildern in bezug auf die höhere, übersinnliche Welt, wie die Traum-bilder bei gesundem Denken als Bilder genommen werden von dem, was man in der Sinnenwelt hat. Ich möchte an einem Beispiel andeuten, wie sich für den Geist-Erkenner die gewöhnliche Welt des Sinnlichen in eine Bilderwelt ver-

wandelt. Man muß diese Dinge nur richtig verstehen, nicht irgendwie mystisch träumen, und nicht ins Nebulose kommen.

Die gewöhnliche Naturwissenschaft betrachtet selbstverständlich den Menschen, indem sie gewissermaßen gleichwertig nebeneinandersetzt das Haupt, den Rumpf, die Gliedmaßen, die Extremitäten – mit dem, meine ich jetzt, was sich nach innen fortsetzt, wo zu den Gliedmaßen dann in morphologischer Denkungsweise auch alles Sexuelle gehört. Für das gewöhnliche Anschauen sind diese drei Glieder der menschlichen Natur etwas, ich möchte sagen, Absolutes, etwas Gleichwertiges. Vor der Geistesanschauung wird der Mensch, indem er als Sinneswesen vor uns steht, Bild seiner höheren, übersinnlichen Wesenheit, wie das gewöhnliche Tageserlebnis zum Bilde wird, wenn wir davon träumen. Dann aber wird auch die Menschenerkenntnis dadurch, daß der Mensch bezogen wird auf seine ewige übersinnliche Wesenheit, eine andere werden.

Indem man das Erkennen mit der Bildnatur durchdringt, vorstellend, wird das ganze Erkennen des Menschen anders. Dann bleiben nicht mehr das Haupt – wenn ich nur auf diese zwei Glieder der Menschennatur Rücksicht nehmen will – und die Extremitätennatur gleichwertig, sondern dann sieht man in der Hauptesgestalt, wenn man sie genau studiert, dasjenige, was in seiner Formung dem vergangenen geistigen Leben nachgebildet ist, bevor der Mensch in die Sinneswelt eingetreten ist. Und in demjenigen, was Extremitätennatur ist, sieht man dasjenige, was vorgebildet ist – jetzt noch embryonal, was aber sich ausbilden wird – in dem, was aus dem Menschen wird in der Zukunft, vor allen Dingen dann wird, wenn er in die übersinnliche Welt durch die Pforte des Todes eintritt. Es mag heute noch paradox klingen, allein das ist dasjenige, was in einer wirk-

lich geisteswissenschaftlichen Auffassung aus der Goetheschen Metamorphosenlehre hervorgehen wird.

Goethe betrachtete die einzelne Form der Pflanze, die einzelne Form am Tier und Menschen in ihrer Verwandlung, wie sie Bilder sind einer Grundgestalt. Eine umfassende geistige Metamorphosenlehre wird betrachten das Haupt als eine Metamorphose der Extremitäten des Menschen, aber so, daß sie das eine auf die Vergangenheit, das andere auf die Zukunft bezieht. Dann wird der Mensch selbst in seiner äußeren Konfiguration Bild desjenigen, was er im Geistigen ist. Und so wird alles Bild des Übersinnlichen, wie der Traum Bild wird, wenn wir uns in den Schlaf begeben. Was der Mensch im Übersinnlichen ist, wird während seiner Anwesenheit im Sinnlichen, während er darinnen wacht, Bild des Übersinnlichen, wie das Sinnliche Bild wird, wenn er in den Schlaf sinkt. Diese Erkenntnis ist ein unmittelbares, ich darf sagen empirisches Ergebnis der übersinnlichen Erfahrung.

Und nun vergleichen wir, was diese übersinnliche Erkenntnis aus sich selbst heraus, also als Anschauung über die Welt gewinnt, selbst über die Natur des Menschen, wenn sie Naturerkenntnis des Menschen anstrebt: Der Mensch und alle Natur wird zum Bilde, das erst bezogen werden muß auf eine übersinnliche Wirklichkeit. Nun stimmt das nicht vollständig mit dem überein, was der Naturforscher heute, wenn er denkt, selber findet als eine letzte Konsequenz. Er findet, daß seine Naturerscheinung gespenstisch wird, zum Bilde wird. Die übersinnliche Erkenntnis zeigt, daß alles dasjenige, was wir im Sinnenfälligen wahrnehmen, Bild werden muß, daß es bezogen werden muß auf ein Übersinnliches. Kurz, es gibt nichts, was so sehr zusammenläuft in ein harmonisches Auffassen der Welt als dasjenige, was man findet, wenn man nicht ein

dogmatisch gläubiger Naturwissenschaftler der Gegenwart ist, sondern ein denkender Naturwissenschaftler, der seine Naturwissenschaft selber naturwissenschaftlich beobachten kann, der dann mit dem übereinstimmt, was der Geistesforscher über die Natur sagen muß, insoferne sie sich uns in der Beobachtung darbietet.

Das ist dasjenige, was kommen muß in die Menschheit hinein: daß die Menschen sich in die Lage versetzen, wirklich zu sehen, wie der Weg ins Übersinnliche und der denkerisch durchdrungene Weg ins Sinnliche zusammenlaufen; denn daraus erst wird sich ein totales Bild der Welt ergeben, welches uns nicht zum bloßen Besitzer eines gespenstischen Abbildes der Natur macht, sondern erkennen läßt, uns gestehen läßt, daß wir mit der gewöhnlichen Naturerklärung ein solches Gespenstisches haben schaffen müssen, uns aber zu gleicher Zeit zeigt, wie wir über dieses Naturbild hinaus ins Geistig-Übersinnliche hineindringen können. Dies ist die Stromrichtung, welche auch das naturwissenschaftliche Denken nehmen muß, um hinauszukommen über dasjenige, in das es sich selber notwendig, gerade wenn es sein Ideal erfüllt, hineinbringen muß. Es finden sich gewisse Widersprüche, indem man glaubt, man habe im Naturerkennen die Natur erfaßt, aber man hat eigentlich nur etwas erfaßt, mit dem man nicht hochmütig über die alten «Gespenster» hinwegblicken kann und was selbst nur ein Gespenst ist, hinter dem man die geistige Wirklichkeit suchen muß.

So steht Geist-Erkenntnis, wie sie hier gemeint ist, nicht in einem Widerspruch zu der Naturerkenntnis, sondern im Gegenteil: sie liefert der Naturerkenntnis dasjenige, was die Naturerkenntnis suchen muß, wenn sie sich selbst versteht; sie liefert, was unbewußt im Grunde genommen in jedem wahren Naturforscher als das Ziel seines Suchens

enthalten ist; sie liefert das, was allein Befriedigung geben kann, während das bloße Naturforschen, gerade wenn es richtig betrieben wird, notwendig durch seine eigene Wesenheit ins Unbefriedigende hineinführen muß.

Wird man immer mehr und mehr den wahren Charakter der übersinnlichen Erkenntnis, die gerade aus der Naturwissenschaft hervorgegangen ist, erkennen, dann wird man finden, daß Naturwissenschaft in neuerem Sinne nur dann bestehen kann, wenn sie sich durch Geisteswissenschaft ergänzt. Die Naturwissenschaft selber muß verlangen nach dieser übersinnlichen Erkenntnis. Dann wird sie erst wahre Naturerkenntnis, das heißt, selbst ein Weg ins Übersinnliche hinein.

Ich wollte darüber nur diese Andeutungen geben. Man könnte viele Vorträge halten, die dann zeigen würden, daß der Gedanke der Naturwissenschaft selber Geisteswissenschaft fordert, wenn sie nicht ins Nichtige auslaufen will, wenn sie nicht in Mißverständnisse über ihr eigenes Forschen kommen will. Ich wollte nur zeigen, wie Naturwissenschaft selbst diese Geisteswissenschaft suchen muß. Naturwissenschaft hat große Triumphe gefeiert, hat Ungeheures im Erkenntnisweg der Menschheit geleistet; aber gerade wenn sie auf ihrem Wege fortschreiten wird, wird sie über sich hinausgelangen, wird sie in den Geist hineinführen.

Heute liegen die Dinge so, daß eigentlich nur der sich kritisch verhalten sollte zur Naturwissenschaft, der selber naturwissenschaftlich denken kann, der nicht, sei es durch Unkenntnis, sei es durch Antipathie, negativ zur Naturwissenschaft steht, sondern positiv zu ihr steht. Und wenn ich eine persönliche Bemerkung machen darf, die ich eben nur mache, da sie vielleicht mit Sachlichem zusammenhängt, so ist es diese: Man hat mir vielfach vorgeworfen, daß ich

in der langen Reihe meiner Schriften auch solche habe, welche sich intensiv damit befassen, die Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts zu rechtfertigen, welche sich ganz, soweit man das mit naturwissenschaftlicher Denkungsweise kann, auf den Boden der Naturwissenschaft stellen. – Allein ich würde kein Wort über die Naturwissenschaft zu Ihnen zu sprechen haben und zu einem anderen Publikum in einer solchen Richtung, wie ich es heute gesprochen habe, wenn ich nicht darauf hinweisen könnte, daß ich es auch verstanden habe da, wo es darauf ankam, mich ganz positiv, zustimmend, insoweit die Zustimmung berechtigt ist, zur Naturwissenschaft zu verhalten. Ich glaube, daß nur derjenige über die Naturwissenschaft sprechen darf, der diese Naturwissenschaft kennt, und der ihre Errungenschaften zu würdigen weiß; während alles Gerede von sogenannten Mystikern oder Theosophen über die Naturwissenschaft, wenn sie die Naturwissenschaft nicht kennen, eben ein müßiges Gerede ist.

Damit glaube ich wenigstens in einigen Andeutungen über das erste Mißverständnis gesprochen zu haben, das sich gegenüber der hier gemeinten anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft von denjenigen ergibt, die über sie sprechen, ohne sie zu kennen.

Das zweite Mißverständnis ist dieses, daß man sehr häufig so etwas, was auf übersinnliche Erkenntnis geht, in dem angedeuteten Sinne für unpraktisch, für untauglich für das gewöhnliche Leben hält, und daß man das insbesondere in der Gegenwart als einen Tadel auffaßt, weil ja die Gegenwart genötigt ist, sich wirklich in vollstem Sinne des Wortes in das praktische Leben hineinzustürzen. Nun, nur von einer Seite wollen wir das, aber von einer sehr wichtigen Seite, ins Auge fassen, von seiten der Auffassung des sozialen Zusammenlebens der Menschheit. Wis-

senschaftliche und sonstige Betrachtungen des sozialen Zusammenlebens der Menschheit sind ja geradezu zur Devise, zum Losungswort der neueren Zeit geworden. Und auch dasjenige, was auf diesem Gebiete geschehen ist, steht im Grunde ganz in dem Lichte naturwissenschaftlicher Denkungsweise. Ich lege sogar wenig Wert darauf, daß sich diejenigen, die heute Soziologen sein wollen im rechten Sinne des Wortes zeitgemäß, die eine soziologische Wissenschaft begründen wollen, sich immer mehr und mehr bestreben, naturwissenschaftliche Vorstellungen und Begriffe herüberzunehmen aus der Naturwissenschaft und auf das menschliche soziale Zusammenleben anzuwenden. Darauf möchte ich sogar viel weniger Wert legen, weil Theorien für das wirklich praktische Leben – das zeigt insbesondere die übersinnliche Betrachtungsweise – eigentlich doch nur eine sehr geringe Bedeutung haben.

Was hat sich nicht *Lassalle* alles vorgestellt, als er jene Denkungsart in sich ausbildete, die er dann zusammenfaßte in seinem berühmten Vortrage «Die Wissenschaft und die Arbeiter». Er hatte das Ideal vor Augen, daß das menschliche Zusammenleben gerade durch den modernen Sozialismus aus dem Instinktiven ins Wissenschaftliche herübergetragen werden müsse, daß das Proletariat der neueren Zeit die Aufgabe habe, sich zu durchdringen mit der Wissenschaft, um dadurch gerade diese neuere Zeit herbeizuführen. Man hat dann gesehen, daß in einer anderen Art, bewußt so denkend, wie man in der Naturwissenschaft denkt, der Marxismus mit seiner materialistischen Geschichtsauffassung versuchte, aus einer Theorie heraus dasjenige zu begründen, was in die Gemüter übergehen sollte und was zu einer sozialen Gestaltung der Welt führen sollte.

Nun, diejenigen, die heute noch nicht sehen, nachdem die letzten vier Jahre über die Welt hingezogen sind, daß aus

solchen Theorien heraus die menschlichen Gemüter sich sozial sehr wenig beeinflussen lassen, die werden es in den nächsten Jahrzehnten eben zu sehen bekommen! Theorien kommen eigentlich wenig in Betracht, wenn das gemeint ist, was hier eigentlich gemeint sein soll: Soziales Zusammenleben und Gestaltung dieses sozialen Zusammenlebens aus den menschlichen Impulsen heraus im umfänglichsten Sinne. Es ist ja sehr viel drinnen in dem, was man zusammenfassen kann in das Wort: aus den menschlichen Impulsen heraus Gestaltung des sozialen Zusammenhanges.

Man könnte jetzt wiederum viel sprechen von all den Versuchen, die gemacht worden sind, mehr oder weniger utopisch, dieses soziale Zusammenleben eben in einer der neueren Menschheit würdigen Weise zu gestalten. Aber darauf lege ich weniger Wert. Viel mehr Wert möchte ich darauf legen, daß sich ja das Leben gestaltet hat, allerdings gestaltet hat bis zu dem, was wir nun als eine furchtbare Weltkatastrophe sich entwickeln sehen in den letzten vier Jahren. Und mindestens einen Teil der Ursachen, die zu dieser furchtbaren Weltkatastrophe geführt haben, haben wir zu suchen in dem realen Widerspruch und Widerstreit der Impulse, in die sich das soziale Leben der Menschheit über die Erde hin hineingetrieben hat.

Mit Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß die Menschheit in früheren Zeiten – es ist das dieselbe Zeit, in der man noch nicht im modernen Sinne so naturwissenschaftlich gedacht hat, wie ich es in diesem Vortrage charakterisiert habe – korporativ gelebt hat; Gilden, Zünfte, Zusammengehörigkeiten in der mannigfaltigsten Art waren da.

Dann kam das Zeitalter des modernen Individualismus mit seinem Ideale der menschlichen Freiheit. Man glaubte, diesem Ideale der menschlichen Freiheit, diesem Impuls des

Individualismus schuldig zu sein, nach und nach die alten Korporationen aufzulösen. Und wer die Geschichte verfolgt, findet ja, wie diese Korporationen dann allmählich aufgelöst wurden. Man sah dann den weiteren Verlauf des volkswirtschaftlichen Lebens, und man sah, wie im Laufe der letzten Zeiten die Korporationen wieder ins Leben getreten sind. Ich will und kann mich nicht auf Einzelheiten einlassen, sonst müßte man Schritt für Schritt zeigen, wie auf der einen Seite korporative Gesellschaften oder Genossenschaften wie die Konsumentengenossenschaften entstanden, müßte zeigen, wie zum Teil durch Fortschleppen, durch Wiederaufleben der alten Gemeinschaftlichkeit die Menschen versuchten, mit dem Leben zurechtzukommen. Die alten Korporationen sind nicht wieder entstanden; aber bis zu den Trustbildungen hin sind neue Korporationen entstanden und durchziehen unsere soziale Struktur. Auf diese praktische Gestaltung des sozialen Lebens, wie es sich herausgebildet hat, nicht auf die Theorien, die die Menschen darüber ausgedacht haben, möchte ich viel mehr Wert legen.

Aber wie sich das alles gestaltet hat, auch wenn man Rücksicht nehmen muß auf die verschiedensten Interessenkräfte, auf andere Impulse des modernen Lebens, so muß man doch sagen: herausentwickelt hat sich die moderne Korporation auf verschiedensten Gebieten; erhalten hat sich dasjenige, was fortgeschleppt wird aus älteren Zeiten dadurch, daß es doch menschlichen Instinkten und menschlichen Willensimpulsen entspricht. Und in dem, wie man die Welt *gestaltet* hat – darauf lege ich Wert, nicht wie man darüber gedacht hat, sondern wie man die Welt gestaltet hat, wie man die Gemeinschaften gebildet hat, wie man Mensch zu Mensch, wenn auch unbewußt, gegliedert hat –, in dem liegt als innerster Impuls wiederum das na-

turwissenschaftliche Denken der neueren Zeit, aber in einer ganz besonderen Weise.

Sieht man verständnisvoll zurück auf dasjenige, was früher die Menschen, als sie in Zünften, in Gilden gelebt haben – ich verteidige dieses selbstverständlich nicht und weiß, daß sie mit Recht abgeschafft worden sind –, sieht man auf das zurück, was die Menschen damals zusammengeführt hat und wie sie in diesen Gemeinschaften gelebt haben, dann merkt man einen beträchtlichen Unterschied von dem, was sie heute zusammenführt. Ein ganz hervorragendes Kennzeichen – jeder Kenner muß das zugestehen – der alten Gemeinschaften ist das, daß sich die Menschen sowohl innerhalb derselben als auch von Gemeinschaft zu Gemeinschaft verstanden haben. Selbstverständlich geschieht alles in der Welt nur bis zu einem gewissen Grade; aber verstanden haben sich die Menschen. Lehrmeister und Gesellen haben sich verstanden, indem der Lehrmeister wußte, wie es in der Seele des Gesellen aussah. Positiv verhielten sie sich zueinander. Warum? Weil in diesen Instinkten, aus den Willensimpulsen, aus denen diese Gemeinschaften entstanden sind, noch Geistig-Seelisches war, Geistig-Seelisches, das mit dem Körperlichen verbunden war.

Dasselbe, was in älteren Zeiten machte, daß man mit den Vorstellungen, die man hatte, nicht nur die Natur anschauen konnte, sondern auch die Seele anschauen konnte, dieselben Vorstellungen, die instinktiv, unbewußt in den Menschen lebten und die aus Natur und Seelenleben eine Einheit machten, die lebten auch in den Instinkten, und die machten, daß man durch das Blut zusammenhing als Sohn zum Vater, als Tochter zur Mutter, oder als Angehöriger einer Nation oder als Angehöriger einer Zunft – wenn man durch das Blut zusammenhing oder durch irgendein anderes

Interesse –, das machte, daß man aus den Instinkten heraus, denen aber geistig-seelische Impulse eingeboren waren, die Gemeinschaft forderte.

Nun kam das naturwissenschaftliche Kulturdenken. Die neuere Zeit ist nicht durch irgend etwas anderes in ihrer eigentlichen Struktur in bezug auf den Menschen gestaltet worden als gerade durch das naturwissenschaftliche Denken. Dadurch, daß der Mensch zu einem Naturdenken kam, welches die Erscheinungen, selbst wenn er es sich nicht gestand, so hinstellt, daß sie als gespenstischer Inhalt nichts mehr mit ihm zu tun haben, dadurch steht der Mensch auf sich selbst gestellt. Der alte Mensch war mit der Natur zusammen. Draußen erschien der Blitz, donnerte es, aus der Wolke fiel Regen: der alte Mensch sah darinnen die Äußerung einer Naturkraft. Innen verspürte er diesen oder jenen Trieb. Er sah diese Triebe instinktiv als ein Gleichnis einer solchen Naturkraft an. Er handelte gewissermaßen aus der Natur heraus, weil er sich durch die besondere Artung der genannten Naturerkenntnis noch nicht aus der Natur herausgestellt hatte.

In den letzten Jahrhunderten wurde der Mensch gerade dadurch, daß er zur reinen Naturerscheinung vordrang, aus der Natur herausgestellt. Die Naturerkenntnis bekommt dadurch erst ihre rechte Aufgabe, ihre rechte Mission im Entwicklungsgange der Menschheit, daß sie nicht absolute Erkenntnisse liefert, wie man heute noch abergläubisch meint – naturwissenschaftlich abergläubisch –, sondern daß sie die Menschen frei macht. Dann erst versteht man die Mission der Naturwissenschaft im Entwicklungsgange der Menschheit, wenn man die Natur als eine Erzieherin zur Freiheit auffaßt.

Dadurch, daß der Mensch die Naturerscheinungen in der neueren Naturwissenschaft aussondern muß, daß er sich

entfernt von der Natur, dadurch wird er als Persönlichkeit auf sich gestellt. Dadurch aber war er zunächst, bevor er nun wiederum auf jenem übersinnlichen Weg, den ich angedeutet habe, zur übersinnlichen Welt kam, um sich wieder in die Welt hineinzustellen – wie er früher *natürlich* dringengestanden war, so jetzt übersinnlich –, bevor er zu diesem Weg kam, den er nunmehr gegen die Zukunft hin zu beschreiten haben wird, war der Mensch gewissermaßen rein auf die Spitze seiner Persönlichkeit gestellt. Die Naturwissenschaft hat ihn auf die Spitze der Persönlichkeit gestellt. Die Naturwissenschaft hat die ganze Seelenverfassung bestimmt. Sie hatte seine Instinkte eingenommen. Dadurch stehen sich die modernen Menschen nicht so wie die alten Menschen als Bluts- oder Zunftverwandte, sondern sie stehen sich als Individualitäten, als Persönlichkeiten gegenüber. Sie müssen aus der Freiheit heraus ihre Vereinigungen, ihre sozialen Gemeinschaften suchen. Und sie haben sie daher zunächst nur aus Instinkten gefunden, aber aus Instinkten, die etwas Widerspruchsvolles haben, weil die Zeit der Instinkte vorüber ist, weil der Mensch auf der einen Seite nicht mehr instinktiv denken kann, sondern bewußt denken muß unter der Erziehung der Naturwissenschaft. Und auf der anderen Seite hatte der Mensch noch nicht die Möglichkeit, sich wieder durch übersinnliche Erkenntnis in die Welt hineinzustellen. Daher stellte er sich hinein in eine neue Welt, über die er dachte, und in die alte Welt so, wie er nicht mehr über sie dachte. Die alten Instinkte pflanzte er fort in die Welt, die ihm durch das moderne naturwissenschaftliche Denken gar nicht mehr vor der Seele lag. Dadurch kam, wenn man tiefer seelisch erfaßt, was durch die neuere Menschheit weht, jener klaffende Widerspruch in das moderne soziale Leben hinein.

Mit unzulänglichen Mitteln ist der Sozialismus, der ge-

wiß ein Ideal der Menschheit ist, begründet worden. Warum? Die Naturerkenntnis stellt den Menschen nicht in die Welt hinein; sie sondert ihn als Persönlichkeit ab, sie macht das Bewußtsein der Persönlichkeit immer größer und größer. Daher kann er nur aus seinen selbstischen Instinkten heraus Gemeinschaften bilden. Sein Denken unterscheidet sich von dem, was er als Gemeinschaften aus Instinkten heraus bildet. Eine Disharmonie tritt auf und die Folge davon ist, daß eine disharmonische soziale Ordnung entstehen muß, wenn man bloß die Naturwissenschaft hat und bloß naturwissenschaftliche Begriffe anwendet auf die Gestaltung des sozialen Lebens, daß ein Widerspruch entstehen muß, ein innerlicher, lebendiger Widerspruch, der so lange bestehen wird, bis die Menschheit sich dazu entschließt, sich zu sagen: Gerade das moderne Leben muß, wenn es soziale Ordnung begründen will, Disharmonien schaffen, wenn es nicht einführt übersinnliche Erkenntnis in das soziale Zusammenleben, übersinnliches Empfinden und Wollen. – Solange man nicht von Mensch zu Mensch einander so gegenübersteht, daß man in dem anderen Menschen das Bild, die Erscheinung des *unsterblichen* Menschen sieht, solange man nicht in jedem Menschen, wenn man mit ihm in sozialem Zusammenhange lebt, zwar ein individuelles Wesen sieht, aber ein solches Wesen, das der Ausdruck ist einer übersinnlichen Wesenheit, solange man das, was der Soziologie und dem sozialen Impulse aus der Naturwissenschaft zuwachsen kann, nicht ergänzen will durch dasjenige, was man aus geistigem Erkennen gewinnt, so lange wird man mit dem modernen sozialen Denken, aber hauptsächlich mit der modernen sozialen Gestaltung, mit dem praktischen Auslegen der Begriffe in ein solches Leben hineinkommen, das sich selber auflösen muß, das zu Streit und Disharmonie führen muß.

Wer diesen inneren Zusammenhang versteht, der weiß, welchen Anteil an den vier letzten Jahren dasjenige hat, was ich eben jetzt angedeutet habe. Nicht, als ob ich behaupte, daß es allein schuld wäre, aber es hat einen ganz wesentlichen Anteil, einen ungeheuer wesentlichen Anteil daran. Derjenige, welcher Sozialismus wünscht und will, ehrlich will, der muß die Menschheit zu Begriffen führen, die nicht bloß naturwissenschaftlich sind, weil im Leben von Mensch zu Mensch anderes lebt, anderes west, als was im Naturwissenschaftlichen zu erfassen ist.

Naturwissenschaft zeigt das dadurch, daß sie ein bestimmtes Ideal hat, und dieses bestimmte Ideal ist wiederum berechtigt. Die Naturwissenschaft strebt immer mehr und mehr zu dem Experiment hin, sie geht mehr und mehr von der bloßen Beschreibung und von der Beobachtung ab. Was ist das Experiment? Das Experiment ist zunächst etwas, was zusammengestellt ist von unserem Verstande, der gerade wegführt von der Natur, der – wie ich in dem Vortrag der vorigen Woche gezeigt habe – in das Nichts eines Menschen hineinführt. Was wir im Experiment darstellen, hat im Grunde genommen nur scheinbar mit dem Leben der Natur zu tun. In Wahrheit hat es mit dem zu tun, was in der Natur erstirbt. Das zeigt sich, wenn man dasjenige, was durch experimentelle Denkweise gewonnen ist, anwenden will auf die Konfiguration des sozialen Lebens. Wer rein naturwissenschaftliche Begriffe, die ganz redliche, ehrliche, gerade ideal naturwissenschaftliche Begriffe sind, in das soziale Leben einführen will, der führt solches ins Leben ein, das nicht zum Aufstieg, zum Leben führt, sondern zum sozialen Tode führt. Und erfahren müßte die Menschheit, wenn sie nicht Übersinnliches zu dem Naturwissenschaftlichen einführen will in das soziale Leben, daß mit allem sozialen Wollen, mit allem Sozialismus nur Ord-

nungen geschaffen würden, die Unordnungen sind, die Verfall sind.

Derjenige Sozialismus, der die Menschen vom Übersinnlichen wegführt, wird soziale Strukturen der Zerstörung schaffen, soziale Strukturen des Hinwegführens, und er kann höchstens nur so weit kommen, daß er Altes benützt, um seine verfallenen Gedanken zu realisieren. Denn was ist im Grunde genommen bisher, nicht durch soziale Theorien, sondern durch den praktischen Sozialismus geschehen? Hat er sich wirklich als Weltgestalter radikal gefühlt? Dann würde er sich nicht in die alten Formen hinein bequem haben, was er bis heute tut! So in den alten Formen kommt er einem vor wie jemand, der die Krinoline verpönt, aber sie nicht zu überwinden sucht, sondern sie auswattiert. So auch sehen wir, daß in dem sozialen Denken der neueren Zeit die alten Formen beibehalten werden, auswattiert werden. Denn was wollen die meisten Führer des neueren Sozialismus? Dort die Macht erlangen, wo andere die Macht erlangt haben, nicht gestalten, sondern umtauschen die Macht.

Das ist, ich möchte sagen, nur von einer anderen Seite auch ein experimenteller Beweis dafür, daß man von Sozialismus nur sprechen kann, wenn man gleichzeitig den Willen hat, die Menschen zum Übersinnlichen hinzuführen, zu denjenigen Impulsen, die man der modernen Menschheit geben muß, wenn sie aus der Neigung zu Katastrophen, in die rein naturwissenschaftliche Impulse sie geführt haben, herauskommen will. Diese Impulse müssen gerade im sozialen Leben übersinnliche sein.

Wahrhaftig, Geisteswissenschaft ist auf diesem Gebiete nicht unpraktisch. Sie kann vorläufig in vielen Beziehungen nur ihr Bedauern darüber aussprechen, daß es viele Menschen gibt, die sich so recht praktisch, so furchtbar praktisch

vorkommen, daß sie sich die Finger ablecken möchten über ihre eigene Lebenspraxis, und die verachtungsvoll hinschauen auf die unpraktischen Leute, die aus Ideen heraus, aus dem Geiste heraus irgend etwas in die Welt einführen möchten! Nun, man kennt ja diese Seite der Philistrosität, die sich heute aufspielt gerade als die große Lebenspraxis, und die in brutaler Weise alles das abweist, was aus dem Geiste heraus kommen soll. Ins Absurde, ins Unmögliche wird sich diese Lebenspraxis hineinführen. Denn allein dasjenige ist praktisch, was auf die ganze, nicht auf die halbe oder Viertelswirklichkeit geht. Wer einen Hufeisenmagneten vor sich hat und, wenn ihm der andere sagt: Du, das kannst du benützen, das zieht anderes Eisen an, das ist ein Magnet –, ihm antwortet: Ach was, ich erkenne doch aus dieser Form nur ein Hufeisen, um ein Pferd damit zu beschlagen –, der gleicht dem, der das soziale Leben nur nach den Begriffen, die das Übersinnliche meiden, ordnen will. Derjenige aber, der da weiß, daß zur wahren Lebenspraxis die ganze Wirklichkeit gehört und damit das Übersinnliche, der gleicht dem, der den Hufeisenmagneten nicht mißbraucht, um das Pferd damit zu beschlagen, sondern ihn als Magneten verwendet.

Damit habe ich das zweite Mißverständnis besprochen, von dem ich heute reden möchte, wiederum nur andeutungsweise. Das dritte betrifft das, was nun ganz ins Innere des Menschenlebens hineingeht, was zu tun hat mit dem, was dem Menschen in vieler Beziehung am allerheiligsten sein muß; es betrifft das religiöse Leben.

Nun, da sind allerdings sehr viele, namentlich solche, welche offizielle Vertreter oder auch nichtoffizielle Vertreter dieses oder jenes positiven Religionsbekenntnisses sind, solche, die wiederum, selbstverständlich ohne dem Autoritätsprinzip – sagt man heute höflich – nachzuhän-

gen, diese anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft verlästern als etwas, was die Menschen in Irreligiosität führen werde, die ihnen ein scheinbares Geist-Erkennen geben will anstatt dasjenige, was unmittelbar dem Menschen jenen Weg zeigt, durch den er aus dem Wesen seiner Natur heraus in das Übersinnliche, Religiöse hineinkommen kann. Ich werde heute nicht – obwohl das sehr verlockend wäre, aber die Zeit drängt, und auch sonstiges ist dabei zu bedenken – über dieses oder jenes Religionsbekenntnis sprechen, sondern über das religiöse Empfinden als solches.

Wer die Geist-Erkenntnis, wie sie hier gemeint ist, ihrem wahren Wesen nach betrachtet, der wird, wie ich glaube, sehr bald daraufkommen können, daß sie ebenso wenig, wie sie unpraktisch oder antisozial oder unnaturwissenschaftlich ist, ebensowenig irreligiös ist, ebensowenig geeignet, jemand von der Tiefe seiner religiösen Empfindung abzubringen. Denn, was ist denn nach dem Geiste der Ausführungen, die ich hier nun in diesen drei Vorträgen gemacht habe, gerade das Wesentliche der neueren, übersinnlichen Erkenntnis, wie sie durch die Anthroposophie angestrebt werden will?

Das Wesentliche ist, daß der Weg, der zur übersinnlichen Forschung führt, ins Unpersönliche münden muß. Bedenken Sie nur, wie radikal in der vorigen Woche darauf aufmerksam gemacht werden mußte, daß dasjenige, was der Mensch als Geistiges schaut, vor der Geburt oder nach dem Tode liegt, daß das Wesentliche des Lebens zwischen Geburt und Tod darin besteht, daß sich der Mensch in Materielles verwandelt hat. Und man kann sagen, gerade Geisteswissenschaft, die so hinführt durch die übersinnliche Erkenntnis zu dem wahren Unsterblichen, zu dem unwiderleglich Unsterblichen der menschlichen Seele, die kann

in dieser Beziehung mit dem Materialismus sogar einverstanden sein. Sie weiß, daß das, was der Mensch materiell darlebt, eine Metamorphose, eine Umwandlung des Geistigen ist, und daß das Geistige seine Früchte daraus schöpft, daß es in den Abgrund des Materiellen geht und da gerade durch die Naturerkenntnis sich zur Freiheit entwickelt.

Aber das setzt nicht voraus, daß der Mensch aus dem Persönlichen, aus dem unmittelbaren Erleben hier im Leibe mit seiner Forschung ins Unpersönliche hineinmündet. Wenn man etwas übersinnlich erkennen will, setzt es eine Seelenverfassung voraus, die immer mehr und mehr geistig ins Unpersönliche hineinkommt, wie der Mensch früher physisch, als er noch nicht Naturerkenntnis hatte, im allgemeinen physisch im Übersinnlichen drinnenstand.

Der Mensch muß unpersönlich forschen im Geistigen, wenn er will, daß das Licht des Geistigen ihm hereinstrahle in das Materielle, in das Stoffliche. Allein, je weiter man kommt in diesem übersinnlichen Forschen, je mehr man sich durchdringt mit diesem übersinnlichen Forschen, mit diesem das Unpersönliche fordernden übersinnlichen Forschen, desto mehr fühlt man, wie vom anderen Pol des Menschen aus, vom Willenspol, dasjenige ausströmt, was unmittelbare religiöse Empfindung ist. Denn dieses unmittelbare religiöse Empfinden, es will auch nach dem Übersinnlichen, aber es will nach dem Übersinnlichen so, daß dabei die Persönlichkeit nicht verloren ist, daß alles das, was unmittelbar mit dem Persönlichen zwischen Geburt und Tod zusammenhängt, sich vereinigen kann mit demjenigen, was übersinnlich ist.

Gerade wenn man im rechten Sinne den Gang ins Übersinnliche durch die Wissenschaft versteht, wird man hingewiesen durch eine innere Kraft, die sich insbesondere als Bedürfnis der Verehrung des Geistigen kundgibt, zum Re-

ligiösen. Die wahre Entwicklung innerhalb des Weges in die geistige Welt hinein durch übersinnliches Erkennen ist diese, daß man immer mehr und mehr zu einer Vertiefung seines religiösen Lebens getrieben wird, daß man gerade verstehen lernt dasjenige, was man an religiösem Leben hat. Die Geisteswissenschaft führt notwendigerweise, weil das in der Entwicklung der Menschheit liegt, aus dem Persönlichen in das Unpersönliche, damit das Licht des Geistes wieder hereinleuchten kann in die sinnliche Welt.

So muß auf der anderen Seite gerade als Folge dieser Geist-Erkenntnis ein vertieftes religiöses Leben auftreten, denn tief in der Menschennatur ist es begründet, daß das Geistige nicht nur in seinem Leuchten, in seinem Weisheitsvollen angeschaut werde, sondern auch verehrt werde. Diese Verehrung aber muß aus der Persönlichkeit kommen. In diese Region des Menschenerlebens kann nicht in unmittelbarer Gestalt dasjenige hinein, was geistig geschaut wird, sondern es muß sich erneuern, eine Metamorphose durchmachen, es muß sich verwandeln, es muß sich umsetzen in das Persönliche. Der Mensch wird, wenn er auf der einen Seite das Licht des Geistigen empfängt, hingehen und verehren dieses Geistige, suchen, wo er religiöses Leben, religiöse Vertiefung finden kann.

Man muß nur auch von der anderen Seite, von der Seite der Vertreter des religiösen Lebens, die Dinge im richtigen Lichte sehen können. Man hat in alten Zeiten auf gewissen Seiten der menschlichen Bekennterschaft gesagt und hat es immer wieder wiederholt bis heute, das alte Heidnische hätte darin bestanden, daß man durch die bloße Weisheit sich nähern wollte dem Göttlichen. Aber mit Recht kann man das Wort immer wieder und wiederum wiederholen: Durch Weisheit werde das Göttliche in der Welt nicht erkannt –, das Göttliche nicht, das Übersinnliche, in dem der

Mensch seine Unsterblichkeit hat, gewiß. Aber es kann als Göttliches nicht erkannt werden, denn das Göttliche muß verehrungsvoll empfunden werden. Es muß das Geistige erst den Weg in das Persönliche finden, den Weg, wo der Mensch als Persönlichkeit drinnensteht, indem er entweder durch den Gang der Naturbetrachtung zum Jehovadiener wird – indem er schaut dasjenige Wesen, das von Generation zu Generation als Übersinnliches im Blute wirkt und webt –, oder indem er auf dasjenige Wesen hinschaut, das mit seiner Seele in erlösendem Zusammenhange steht, auf den Christus Jesus [Nachschrift unvollständig].

Der Mensch muß den Weg finden in die sinnliche Welt, wo er mit seiner Persönlichkeit steht. Aber auf der anderen Seite muß jenes Verständnis kommen, welches nicht nur sagt: Durch Weisheit wird das Göttliche nicht erkannt, weil es verehrungsvoll empfunden werden muß –, sondern: aus der bloßen Weisheit, aus der bloßen Religion *kann* nicht das Übersinnliche geschaut werden. Die Religion muß sich ergänzen durch die Anschauung des Übersinnlichen, sonst wird sie nur scheinbar einem naturwissenschaftlichen Zeitalter genügen können, indem sie alte Anschauungen fortpflanzt und sich gegen die neuen wendet. Religion, richtig erfaßt, braucht sich nicht zu fürchten vor dem Auftreten neuer, auch übersinnlicher Wahrheiten.

Und weiter entsteht noch so manches andere Mißverständnis: Wenn Religion glaubt, daß übersinnliches Erkennen ihr irgendwie schade, sie irgendwie beeinträchtigen könne in denjenigen Bestrebungen, in denen sie berechtigt ist, dann rechnet derjenige, der das glaubt, nicht mit der Fortentwicklung der Menschheit. Haben wir nicht, in der modernen Entwicklung stehend, indem wir auf der einen Seite gar nicht die Möglichkeit haben, zu rechtem sozialem Leben zu kommen, wenn nicht der Weg ins Übersinnliche

genommen wird, haben wir nicht auch gesehen, wie dieses selbe naturwissenschaftliche Denken zu der Irreligiosität trieb, wie der Gang ins Naturwissenschaftliche zum Gang der Persönlichkeit hinein zur Irreligiosität trieb? [Lücke in der Nachschrift.] Heutige Geisteswissenschaft spricht stärker zu der menschlichen Natur, so daß sie getrieben werden kann zur religiösen Verehrung, wenn man sich nicht etwa, wie mancher oberflächliche Naturerkenner, von der religiösen Verehrung abwenden will. Stärker muß heute zur Seele gesprochen werden von dem übersinnlichen Leben, denn bewußter ist die Seele geworden, individueller. Die Kraft des religiösen Lebens muß stärker sein, wenn sie sich in der alten Gestalt entwickeln will.

Und noch ein anderes Mißverständnis gerade auf diesem Gebiete ist dieses, daß man glaubt, Geisteswissenschaft, wie sie hier gemeint ist, wolle selber sektenbildend oder religionsbildend auftreten. Geisteswissenschaft hat dazu eine viel zu klare Einsicht in das Werden des Menschengeschlechts. Sie weiß, daß im Werden des Menschengeschlechts eben aufeinanderfolgende wirksame Kräfte walten, wie im Leben des einzelnen. Wie der Mensch im vierzigsten Lebensjahr nicht dieselbe Seelenverfassung haben kann, die er im zwanzigsten Jahre hatte, ebensowenig kann die Menschheit im 20. Jahrhundert dieselbe Seelenverfassung haben wie in früheren Jahrhunderten und Jahrtausenden.

Geisteswissenschaft sieht überall auf das Wirkliche und beurteilt dieses Wirkliche nicht nach ausgedachten Begriffen. Daher redet sie nicht, wie so mancher Mensch der Gegenwart, der wissenschaftlich eine Religion der Zukunft begründen will; sondern sie weiß, daß die Zeit der Religionsbildungen vorbei ist, abgeschlossen ist gerade mit der Bildung des Christentums. Denn diejenige Seelenverfas-

sung, in der die Menschheit erfaßt werden konnte von jenem religiösen inneren Erleben, das dann fortgepflanzt werden muß, diese Zeit hängt innig zusammen mit der Weltverfassung, die in früheren Zeiten war. Nunmehr sind wir als Menschheit in eine Seelenverfassung eingetreten, die gerade durch die Naturwissenschaft heranerzogen werden mußte, die aber auch nach naturwissenschaftlichem Vorbilde ins Übersinnliche hineindringen will, die übersinnliches Wissen schaffen will, durch dieses übersinnliche Wissen immer größere Klarheit schaffen will über das, was in religiösen Zeitaltern auf religiöse Art sich geoffenbart hat, die aber nicht mehr selbst religionsbildend auftreten kann. Immer mehr und mehr verstehen dasjenige, was der Menschheit an Religion gegeben ist, dazu wird wahre Geisteswissenschaft führen, dieses Religiöse auch erlösen aus den Banden derer, die es unter allerlei Macht- und sonstigen Gelüsten auf falsche Bahnen geführt haben. Doch das kann ich nur andeuten. Es würde, weiter ausgeführt, eben zu weit führen.

Mit diesen Andeutungen wollte ich eben nur kurz darauf hinweisen, wie Geisteswissenschaft schon ihrer Natur nach weder irreligiös machen kann, noch wie sie wollen könnte irgendeine neue Religion oder dergleichen stiften. Das alles sind Dinge, die nicht aus einer wirklichen Durchdringung desjenigen hervorgehen, was die hier gemeinte Geisteswissenschaft wirklich anstrebt, auch wenn sie behauptet werden. Und so kann man auch sagen: Gerade diejenigen Angriffe, die jetzt nur so hageln auf diese anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft auch von seiten der Vertreter der Religionsbekenntnisse, sie beruhen allerdings auf manchmal recht gewollten Mißverständnissen und falschen Auslegungen. Am wenigsten hätten diejenigen, die es mit dem religiösen Leben der Menschheit ernst meinen, irgend-

eine Veranlassung, sich gegen die Geisteswissenschaft zu wenden. Denn die Geisteswissenschaft wird wieder zur wahren Religiosität zurückführen, während das bloß naturwissenschaftliche Zeitalter und die bloße positive Religion, welche nur Althergebrachtes bewahren will, von der wirklichen Religion hinwegführen muß. Denn diese positive Religion stammt aus den Zeiten, wo der Mensch anders in der Welt drinnenstand. Aber der Mensch wird sich nicht zurückschrauben lassen, so wie ein Vierzigjähriger nicht mehr zwanzig werden kann.

Daher wird dasjenige religiöse Bekenntnis, das sich gegen die übersinnliche Erkenntnis der neueren Zeit stemmt, sich selber das Grab graben, auch wenn es noch so sehr darnach gelüstete, durch äußere Macht sich zu befestigen. Und immer wieder muß ich, was ich schon im vorigen Jahre hier in Zürich getan habe, daran erinnern, wie ein viel besserer Theologie- und Religionsbekenner der war, der einmal, obwohl er katholischer Priester war, als Rektor an der Universität über *Galilei* seine Antrittsvorlesung gehalten und darauf aufmerksam gemacht hat, wie die katholische Kirche – seine Kirche – seinerzeit sich gegen den Kopernikanismus gewandt hat, ja, es bis zum Jahre 1822 getan hat; wie er aber betonen mußte – Professor *Müllner*, katholischer Theologe und Philosoph –, als er sein Rektorat an der Wiener Universität antrat, daß wahre Religiosität, auch wahrer Katholizismus sich nicht wenden sollten gegen die Fortschritte der menschlichen Erkenntnis, weil jeder weitere Fortschritt in der menschlichen Erkenntnis nur die Wunder des Göttlichen in der Welt großartiger und herrlicher vor den Menschen hin ins Licht stellt.

Das ist wirkliche religiöse und auch wirkliche christliche Denkweise! Und wie nicht eine äußerlich naturwissenschaftliche Erkenntnis von manchem, der das Religiöse

wirklich, wahrhaft empfindet, als gegnerisch empfunden zu werden braucht, so auch nicht eine übersinnliche Erkenntnis, die sogar auf direktem Wege den Menschen wiederum zur Religiosität, aber allerdings zur freien Religiosität, zu derjenigen Religiosität, die in der Individualität, in der Persönlichkeit verankert ist, hinführen muß. Daher darf wohl gesagt werden, man sollte sich recht sehr anschauen gerade diejenigen Angriffe, die von diesen Seiten auf die anthroposophische Geisteswissenschaft kommen; denn sie gehen wahrhaftig nicht in Wirklichkeit von dem aus, wovon auszugehen sie vorgeben. Auch sie entspringen aus der Furcht und aus der Interesselosigkeit, wie ich das für die allgemeine Stellung der Menschheit zur Geisteswissenschaft im ersten dieser Vorträge charakterisiert habe. Man muß nur im richtigen Sinne lesen, was von dieser Seite gesagt wird! Allerdings werden diejenigen, die diese Dinge schreiben, nicht zu bekehren sein, und man sollte sich nicht der Naivität hingeben, daß man sie bekehren kann. Eine Widerlegung wäre ganz fruchtlos. Aber allerdings werden auch diejenigen, für die sie meistens schreiben, nicht zur Einsicht zu bringen sein. Der Gang der menschlichen Entwicklung kann aber bei denen doch nicht aufgehalten werden, die in ehrlicher Weise fühlen, was die Entwicklungskräfte der neueren Zeit in die menschliche Seele hineingelegt haben.

Durch den heutigen Vortrag – den ich übermorgen ergänzen will durch wiederum eine ganz positive Betrachtung über den neueren Geschichtsverlauf vom geisteswissenschaftlichen Standpunkte, was unmittelbar in das allernächste Leben des Menschen hineinführen wird und in die brennendsten Fragen der Gegenwart – glaube ich gezeigt zu haben, wie jenes Suchen nach der übersinnlichen Erkenntnis, das durch anthroposophisch orientierte Geistes-

wissenschaft angestrebt wird, weder naturwissenschaftfeindlich noch sozial unpraktisch, noch irgendwie für das religiöse Leben von Gefahr ist. Dagegen glaube ich gerade gezeigt zu haben: für denjenigen, welcher durchschaut, was die Gegenwart in der menschlichen Seelenverfassung für Kräfte erregen muß, und insbesondere, was für Kräfte die Zukunft erregen wird, für den wird es klar, daß für drei brennende Fragen dieser Gegenwart und der nächsten Zukunft das geisteswissenschaftliche Wissen bedeutungsvoll ist.

Wissenschaft steht seit Jahrhunderten und insbesondere in der Gegenwart und noch mehr in der Zukunft im Mittelpunkt des menschlichen Strebens. Die Frage wird entstehen: Was vermag Wissenschaft für die höchsten Bedürfnisse des Menschen nach der übersinnlichen Welt? Antwort darauf wird nur diejenige Wissenschaft geben können, die an der Geisteswissenschaft nicht vorbeigehen wird.

Eine weitere brennende Frage der Gegenwart und der nächsten Zukunft wird sein: Wie finden wir diejenigen Impulse, welche das soziale Leben gestalten können? Die Antwort wird sein müssen: Allein dasjenige, was geisteswissenschaftlich gewonnen ist, macht die Metamorphose durch, wenn es sich in das Menschenleben einfindet, daß es zum unmittelbar bewußten sozialen Leben von Mensch zu Mensch und damit auch zur sozialen Konfiguration des Menschengeschlechtes über die Erde hin führen kann.

Und die dritte brennende Frage wird die sein: Wie kann das innerste Bedürfnis, das Verehrungsbedürfnis des Göttlichen in der menschlichen Seele in dem Zeitalter, das durch die Wissenschaft zur Individualität und zu der Persönlichkeit gekommen ist, befriedigt werden durch stärkere Kräfte, als sie von alters her aufgebracht worden sind? – Die Antwort muß wiederum sein: Solche stärkere Kräfte

kann nur erregen dasjenige übersinnliche Schauen, was, wenn es in die menschliche Persönlichkeit sich hineinlebt, in die menschliche Persönlichkeit hineinmetamorphosiert, in ihr selber persönlich wird. Solche Kräfte kann nur dieses Übersinnliche durch Geisteswissenschaft, durch übersinnliche Erkenntnis angestrebte Wissen und Schauen werden, wie es die moderne Religiosität braucht, *die* Religiosität braucht, welche die Menschheit wirklich in bezug auf Gegenwart und Zukunft in den tiefsten Bedürfnissen der Seele, ja in den Untergründen der Seele wird befriedigen sollen.

DIE GESCHICHTE DER NEUZEIT

IM LICHT GEISTESWISSENSCHAFTLICHER FORSCHUNG

Zürich, 17. Oktober 1918

Indem ich heute einiges zu sprechen haben werde über den Verlauf der neueren geschichtlichen Entwicklung der Menschheit von dem Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft, so wie sie hier in diesen Vorträgen gemeint ist und war, werde ich genötigt sein, mancherlei vorauszusetzen von dem, was ich in den vorangegangenen Vorträgen gesagt habe. Nur das wird es hauptsächlich sein, was ich vorauszusetzen habe und was ich, da mir ja nur eine beschränkte Zeit zur Verfügung steht, insofern es heute seine Anwendung findet, nicht werde wiederholen können: daß diese Geisteswissenschaft in den Linien, wie das im ersten Vortrage versucht worden ist, erhärten kann, daß der Mensch strebend mit seinen Seelenkräften zur Anerkennung einer übersinnlichen Welt kommen muß, und daß durch eine gewisse Schulung dieser Seelenkräfte – so wie ich diese Schulung wenigstens prinzipiell charakterisiert habe – Einsicht in die Tatsachen dieser übersinnlichen Welt für den Menschen auch zu gewinnen ist.

Nun handelt es sich darum, gerade diese Fundamentalwahrheiten anthroposophisch orientierter Geisteswissenschaft anzuwenden auf eines der allerbedeutsamsten Gebiete des menschlichen Erlebens, auf das geschichtliche Gebiet, und ich muß mich natürlich beschränken auf dasjenige, was uns zunächstliegt, auf die geschichtliche Entwicklung der neueren Menschheit. Geschichte, wenn man nicht tiefer eindringt in die Kulturentwicklung der Menschheit, hält man für eine sehr alte Wissenschaft. Allein in

Wahrheit ist aus Anfängen, die man keineswegs schon Geschichte nennen kann, Geschichte eigentlich erst erblüht kaum vor der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Und in dem Sinne, wie wir heute gewöhnt sind, schon von der Schule her Geschichte aufzufassen: daß durch Geschichte gesucht werden die Entwicklungsgesetze der Menschheit im Laufe der Zeit, in diesem Sinne ist Geschichte eigentlich erst ein Kind des 19. Jahrhunderts.

Hervorgegangen ist diese geschichtliche Wissenschaft aus den Interessen, die der Mensch ja immer an anderen Menschen und ihren Schicksalen genommen hat, insofern diese anderen Menschen und die Schicksale dieser anderen Menschen zusammenhängen im Umkreise des Erlebens mit dem eigenen Leben. Man kann sagen, es ist eine gerade Linie von der Familienchronik, durch die jemand, der etwas erfahren will über das Volk, über die Heimat, mit denen man zusammenhängt und endlich mit jenen Bestrebungen, durch die man die Entwicklungsgesetze der ganzen Menschheit erkennen will. Und bedeutsam ist es, daß die geschichtliche Betrachtung, die sonst immer in den genannten engeren Kreisen verlief, auf die ganze Menschheit erweitert wird. Erst in der neueren Zeit, die wir hier geschichtlich betrachten wollen, erstand aus mehr oder weniger enger begrenzten Interessen der Menschheit das ganz allgemein-menschliche Interesse an der Gesamtentwicklung der Menschheit der Erde.

Schon daraus kann ersehen werden von dem, der dies ersehen will, daß das reine Interesse des Menschen am Menschen als solchem im Grunde genommen jungen Datums ist. Nun handelt es sich darum, daß gerade, weil Geschichte aus dem Interesse des Menschen am Menschen entspringt, eine Klippe gegeben ist, wenn die Geschichte sich erheben will zur Erkenntnis des gesetzmäßigen Zu-

sammenhanges der menschlichen Entwicklung. Denn dadurch wird die Geschichte sehr leicht hineingeführt in einen Abgrund, der mehr oder weniger zu irgendeiner Zeit jeder wissenschaftlichen Betrachtung gedroht hat, der fast ganz überwunden ist in der neueren Zeit von der naturwissenschaftlichen Betrachtung, der aber oftmals ganz unbewußt bei den Menschen in die geschichtliche Betrachtung leicht hineinspielt: es ist der Gesichtspunkt, den man nennen kann den anthropomorphistischen, der dadurch entsteht, daß man dasjenige, was man im Menschen selber findet, nun hineinträgt in die Welt und ihre Erscheinungen, die sich darbieten. Das Nächstliegende ist ja das, was von der Naturwissenschaft glücklich überwunden ist, daß der Mensch sieht, wenn er irgend etwas vollbringt, dann handelt er nach Zwecken, nach Zielen. Dadurch ist der Mensch geneigt, auch dasjenige, was draußen in der Natur geschieht, und das, was im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung geschieht, so zu betrachten, als ob zweckvolles Handeln in demselben Sinne darinnen zu suchen wäre, wie man das im Inneren des Menschen, also an sich selbst findet.

Die Naturwissenschaft ist gerade dadurch in dem neueren Sinne groß geworden, daß sie diese Zweckmäßigkeitstheorie ausschaltet, auch daß sie versucht, wenigstens nicht anthropomorphistisch zu sein, obwohl sie es in vielen Beziehungen unbewußt ist. *Goethe* sagte mit Recht: Der Mensch weiß gar nicht, wie anthropomorphistisch er ist. – Aber bei der Geschichte liegt noch ganz besonders die Verführung und Versuchung nahe, dasjenige, was man in sich selber findet, weil man ja das Menschliche betrachten will, auch draußen im Verlauf des geschichtlichen Werdens zu schauen. Und man kommt über diese Klippe, die mehr oder weniger bei den strebsamsten Denkern der neueren Zeit vorhanden war, wenn sie eine Art Philosophie der Geschichte begrün-

den wollten, man kommt im Grunde genommen nur darüber hinaus, wenn man in der Betrachtung des Menschen selber schon über jene engen Grenzen der menschlichen Natur hinauskommt, welche charakterisiert sind dadurch, daß der Mensch nach dem unmittelbar Subjektiven, das heißt, nach den Zwecken handelt, die ihm in seinem Seelenleben zwischen Geburt und Tod möglich sind.

Überwindet man so, wie das in den vorhergehenden Tagen charakterisiert worden ist, diese rein sinnenfällige Natur des Menschen und das an diese gebundene Seelenleben zwischen Geburt und Tod dadurch, daß man sich zum übersinnlichen Menschen erhebt, dann kann man dasjenige, was sich durch übersinnliche Betrachtung des Menschen ergibt, hinausführen in das geschichtliche Werden. Denn indem der Mensch aufsteigend zu seinem übersinnlichen Wesen über sich selbst hinauskommt, wird er auch in der geschichtlichen Betrachtung nicht mehr anthropomorphistisch sein können, weil er es ja in der Betrachtung seines eigenen Wesens nicht mehr ist. So wird man schon, indem man sich anstrengt, eine gewisse Klippe der Weltbetrachtung zu vermeiden, hinausgeführt in das Übersinnliche.

Wenn man dann, ausgerüstet in seinem Erkennen mit denjenigen Kräften, die in die übersinnliche Welt hinein führen, an das geschichtliche Werden herandringt, dann erscheinen einem rein durch die übersinnlichen Anschauungen die Tatsachen des geschichtlichen Lebens in einem völlig neuen Lichte. Dann fragt man sich in diesem neuen Lichte: Ja, wie ist es denn eigentlich? Haben gewisse Tatsachen, die die Geschichte verzeichnet, die wir in unseren gebräuchlichen Geschichtsdarstellungen finden, haben sie wirklich eine solch nahe Beziehung zum Menschen, wie es ihnen oftmals zugeschrieben wird, wenn man meint, der

Mensch sei so, wie er dasteht, ein Produkt des geschichtlichen Werdens, ein Produkt der Vergangenheit? – Wirft man aber diese Fragen nur auf im Lichte der übersinnlichen Erkenntnis, so sieht man sehr bald, wenn man den Blick auf die Ereignisse der Geschichte hinlenkt, wie wenig eigentlich mit dem, was zum Beispiel die Menschen in der Gegenwart in sich finden, was sie an Impulsen ihres Lebensablaufes finden, wie wenig die Menschen sagen können: Das oder jenes hängt zusammen mit diesem oder jenem historischen Ereignis der Vergangenheit. – Geradeso wie die Naturwissenschaft, wenn man sie konsequent verfolgt, über sich selbst hinausführt, so kommt man durch die geschichtliche Betrachtung dazu, sich sagen zu müssen: Die historischen Ereignisse fallen in einem gewissen Sinn auseinander. Man kann nicht im gewöhnlichen Sinn nur von Ursache und Wirkung sprechen und die Gegenwart nur wie eine Wirkung der Vergangenheit betrachten, insofern diese dasjenige enthält, was im Sinnenfälligen gefunden werden kann. Man kommt erst dann zu einer geschichtlichen Betrachtung, wenn man den Menschen anknüpft an das Übersinnliche und in den geschichtlichen Tatsachen selbst nicht das sucht, als was sie sich zunächst äußerlich darbieten, sondern wenn man in ihnen dasjenige sucht, was einem zunächst nur geoffenbart wird: einen übersinnlichen Vorgang im Weltgeschehen, in das die Menschen eingeflochten sind.

Dann aber wird die Geschichte etwas anderes als die Betrachtung der aufeinanderfolgenden Tatsachen; dann wird die Geschichte das, was ich nennen möchte eine Symptomatologie. Dann betrachtet man die einzelnen Tatsachen nicht so, wie sie sich einfach darstellen im sinnlichen Leben, sondern dann betrachtet man sie als Symptome, durch die man eindringt in ein hinter ihnen selbst liegendes

übersinnliches, übergeschichtliches Geschehen. Dann wird man auch nicht mehr in derselben Weise nach einer unbedingten Vollständigkeit streben können, die ja ohnedies nicht zu erreichen ist – wer das geschichtliche Material auf irgendeinem Gebiete bearbeitet hat, weiß das –, sondern man wird versuchen, durch die aufzufindenden Tatsachen, die man als Symptome betrachtet, einzudringen in dasjenige, was hinter diesen Symptomen als große geistige Zusammenhänge verborgen ist.

So wird die Geschichte, wenn sie befruchtet werden wird von Geisteswissenschaft, den Weg nehmen aus einer reinen Tatsachenwissenschaft zu einer Symptomatologie. Und in dem Sinne, den ich hier meine, möchte ich Ihren Blick lenken auf wenigstens einige bedeutendere Erscheinungen in der Entwicklung der neueren Menschheit, um zu zeigen, wie der ganze Gang der neueren Geschichte sich darstellt, wenn man versucht, durch Tatsachen hinter die Tatsachen zu kommen.

Wenn man einen solchen Weg einschlägt, dann sieht man sich sehr bald gedrängt, abzukommen von jener Einteilung, die wir von der Schule her gewöhnt sind: daß wir die neuere Geschichte beginnen mit allerlei Betrachtungen über die Entdeckungsreisen und über die Bedeutung der Entdeckung Amerikas oder über Erfindungen und dergleichen. Man fühlt sich vielmehr gedrängt zu fragen: Wo ist ein Punkt – wenn wir bei der Gegenwart anfangen und nach rückwärts das geschichtliche Werden betrachten –, wo im Verlauf der Entwicklung der Menschheit wirklich eine Wendung eintritt, wo neue Lebensformen, neue Lebensverhältnisse eintreten?

Man hat in einer bequemen Weltanschauungsbetrachtung sehr häufig das Bestreben, sich zu sagen, die Dinge verlaufen einfach so, daß sukzessive das Folgende aus dem

Früheren hervorgeht und daß nirgends bedeutende Umschwünge, bedeutende Wendungen stattfinden. Man hat sich ja sogar den bequemen Spruch geprägt: In der Natur fände nirgends ein Sprung statt. – Aber man sehe nur hin auf die Natur, wie da Sprünge stattfinden! Die Pflanze entwickelt zuerst die grünen Laubblätter, verwandelt sie dann in die farbigen Blumenblätter – ein Sprung. Und solche Sprünge sind überall in der Natur vorhanden, trotzdem sie einem gebräuchlichen, bequemen Vorurteil des Menschen widersprechen.

Und in der Tat, schon eine oberflächliche Betrachtung zeigt, daß in der Welt, die uns zunächst naheliegt, in der europäischen Welt, mit dem 15. Jahrhundert eine Änderung in allen Lebensformen eintritt. Dasjenige, was früher insbesondere die Menschheit charakterisiert hat, wie sie in ihrer Seelenverfassung war, wie sie diese Seelenverfassung umgesetzt hat in äußere geschichtliche Taten, das wird anders im 15. Jahrhundert. Und wir können geradezu wie auf einen Markstein wiederum vom Standpunkte der Symptomatologie auf eine etwas weiter zurückliegende Tatsache hinweisen, die ein wichtiger Wendepunkt im geschichtlichen Leben der neueren Menschheit ist: das ist der Zwang, der von Frankreich auf das Papsttum im Jahre 1303 ausgeübt wurde, als der Papst gezwungen wurde, seine Residenz von Rom nach Avignon zu verlegen. Zeitlich fällt diese Tatsache ja fast ganz zusammen mit der anderen, daß der Tempelherrenorden, diese eigentümliche, wiederum in einem eigentümlichen Verhältnis zur Kirche stehende Gemeinschaft, von der französischen Regierung vernichtet und ihrer Güter beraubt wird.

Diese Ereignisse sind deshalb Wendepunkte in der neueren Entwicklung der Menschheit, weil sie zeigen, daß gegen etwas angekämpft wird, was über die ganze zivili-

sierte Welt der damaligen Zeit hin durch Jahrhunderte das Eigentümliche war. Das Eigentümliche war das, was sich ausdrückte in jenen merkwürdigen Kämpfen und dadurch auch hervorgerufenen gegenseitigen Unterstützung, welche zwischen dem mitteleuropäischen Kaisertum und dem Papsttum stattfanden. Aber alle diese Kämpfe stehen in dem Lichte einer ganz bestimmten Tatsache. Die Menschen über die zivilisierte Welt hin sind nicht wie in der folgenden Zeit abgeteilt nach Gruppen, wie etwa nationale Gruppen oder dergleichen, ohne daß jede solche Abteilung überglänzt und überragt wird von einem Gemeinsamen, das sich nur ausdrücken läßt durch eine die Menschheit beherrschende Universalidee, die auf das Handeln der Menschen übergreift, die ausgeht auf der einen Seite von dem römischen Papsttum, das sich gewissermaßen als der Zusammenfasser der Menschheit fühlt. Ebenfalls universell, nur oftmals im Kampfe gegen diese Universalgemeinschaft, war dann das mittelalterliche Kaisertum.

Nun, gegen diese Art der Zusammenfassung der Menschheit richtet sich dasjenige, was hineinfällt in den Wendepunkt, den ich bezeichnet habe. Eine solche Zusammenfassung, wie sie durch das Mittelalter hindurch bestanden hat, in der die Menschen sich in einem großen Ganzen fühlten, eine solche Zusammenfassung war gebaut durch die Jahrhunderte hindurch auf gewisse unbewußte, im Menscheninneren liegende Impulse, die man kannte da, wo die Führung war, auf die man baute, indem man die Menschen zusammenfaßte. Eine gewisse Summe unbewußter Kräfte der Seele wurde angesprochen, wenn man die Menschheit unter den charakterisierten Gesichtspunkten zusammenfaßte, insofern sie damals über die zivilisierte Welt ausgebreitet war. Breschen, wahrnehmbare Breschen waren durch das Ereignis von Avignon geschlagen worden

in die Art der Zusammenfassung. Damit ahnen wir schon, daß gerade dadurch in die Konstitution, in die Seelenverfassung der abendländischen Menschheit ein neues Element hineingetragen werden muß.

Und nun sehen wir, wie dasjenige, was da im europäischen Westen wirkt, schon seit langer Zeit beeinträchtigt wird durch ein Ereignis, das wie naturhaft vom Osten hereinbricht. Ich brauche nur zu nennen alles dasjenige, was mit den Mongolenstürmen beginnt, und was sich dann anschließt an Wanderungen der Menschen vom Osten nach dem Westen, von Asien nach Europa herüber. Das gibt beides Wendepunkte, gibt für das anbrechende 15. Jahrhundert Europa und seinen Menschen die Struktur ihres Zusammenlebens. Und diese Struktur wird trotz aller Versuche, das Alte zu bewahren, eine andere, als sie früher war, als sie auf unbewußte Impulse rechnete. Die Menschheit sieht sich genötigt, immer mehr und mehr zur Bewußtheit überzugehen auch auf denjenigen Gebieten, in denen sie früher sich zusammenfassen ließ aus unbewußten Impulsen heraus.

Und nun sehen wir unter diesen Wendungen im Westen von Europa sich etwas höchst Bedeutungsvolles vollziehen, gerade in Gebieten, in denen Menschen wohnten, die bis dahin gewohnt waren, mehr oder weniger, aber sehr bedeutsam ihre Zusammenfassung zu finden unter jener Universalidee, unter jenem Universalimpuls, den ich charakterisiert habe. In diesen Gebieten sehen wir, wie etwas völlig Neues auftritt: wie das nationale Element als zusammenfassendes Element an die Stelle des alten, mehr geistigen Elementes der katholischen Kirche tritt. Wir sehen sich entwickeln als Nationalstaaten, geradezu als die Muster der neueren Nationalstaaten, England und Frankreich.

Versuchen wir zunächst hinzublicken auf die Art und Weise, wie das neue Element hineingetragen wird gerade in diese Gebiete des europäischen Westens. Wir finden zuerst sogar eine Zusammengehörigkeit bis ins 15. Jahrhundert hinein, bis jene Bewegung auftritt, die wir wiederum charakterisieren können durch einen Wendepunkt, den Wendepunkt 1428, wo die Scheidewand gezogen wird nach einer gewissen Richtung zwischen England und Frankreich, was sich ausdrückt in den Ereignissen, die sich gruppieren um die Jungfrau von Orleans. Es wird damals der Keim der Unabhängigkeit Frankreichs und Englands voneinander gelegt, während sie vorher mehr oder weniger in einem Zusammenhange gestanden haben. Dies ist eine ungeheuer bedeutungsvolle Erscheinung. Denn wir werden hervorwachsen sehen aus dieser Differenzierung, die erst damals, im 15. Jahrhundert, eingetreten ist, vieles, was sich wiederum symptomatisch im späteren Entwicklungsgange der Menschheit abspielt.

Eine weitere Wendung sehen wir eintreten, indem sich in Italien, damals vorbereitend ein selbständiges italienisches Bewußtsein, wiederum eine Art Nationalbewußtsein, heraus sich entwickelt aus dem, was gerade in Italien die alle solche nationalen und ähnlichen Gruppierungen überschattende Papstmacht hervorgebracht hat. Und wir sehen weiter, indem wir den Blick über Europa hinschweifen lassen – ich kann alle diese Dinge nur andeuten –, wie wir uns der Zeit nähern, in welcher in Mitteleuropa eine große Auseinandersetzung stattfindet zwischen den Mittel- und den mehr oder weniger nach dem Osten gelegenen Gebieten, zwischen Germanentum und Slawentum. Wir sehen hervorsprossen aus den Kämpfen dieser Gebiete, aus dem anstürmenden Slawentum, aus der Vermischung des Slawentums mit dem Germanentum, die habsburgische Macht.

Wir sehen, indem wir das alles überblicken, wie einzelne Zentren herauswachsen aus dem Leben, das dadurch bestimmt ist. Wir sehen weiter recht individuelle Gebilde, die früher nicht in einer solchen Weise sich aus den Universalimpulsen herausgehoben haben, mit ihrer eigenen Gesinnung, mit ihrem eigenen Wollen nicht herausgehoben haben: wir sehen vom 13. bis 15. Jahrhundert erblühen die Städtেকulturen über die ganze damalige abendländische zivilisierte Welt hin.

Und wiederum sehen wir, nachdem sich die nationalen Aspirationen in Frankreich und in England differenziert haben, wie sich in England aus langdauernden Bürgerkriegen heraus dasjenige vorbereitete, was dann die Welt kennenlernt als den Parlamentarismus, als das Ziel einer solchen sozialen Struktur, die aus einer gegenseitigen Verständigung der einzelnen Menschen hervorgegangen ist.

Damit haben wir nicht alle, aber einzelne Symptome des neueren geschichtlichen Werdens vor unsere Seelen hingestellt. Ich habe nur hinzuzufügen, daß wir sehen, indem sich über Europa hin die Gruppierungen bildeten, die aus diesem Impulse herausgekommen sind, wie im Hintergrunde stehend, im Osten sich aufbauend, noch keimhaft, aus den Stürmen, aus denen es sich schon einmal herausbilden mußte, dasjenige, was dann das russische Gebilde wurde. Ein merkwürdiges Gebilde, von Europa aus gesehen sich so bildend, daß es der Empfindung nach immer ein Rätsel bleibt, daß die wichtigsten Impulse, die innerhalb dieses Gebildes leben, nicht eigentlich empfunden werden, zusammenschweißt, möchte ich sagen, aus dem, was sich erhalten hat durch mancherlei Wanderungen hindurch: durch Byzanz hindurch, aus einer gewissen Metamorphose des katholischen Lebens; was sich gebildet hat

aus dem, was durch das Blut, das zusammengeflossen ist aus Slawentum und Normannentum, hervorgesprossen ist, und was aufgenommen hat auf den Wegen, die Ihnen ja bekannt genug sind, vieles von dem, was Seelenverfassung des asiatischen Wesens ist, jene Seelenverfassung – ich meine jetzt die besten Teile dieser asiatischen Seelenverfassung –, die durch Jahrtausende hindurch sich hinweggerichtet hat von dem unmittelbar Sinnenfälligen zu großen mystischen Zusammenhängen, durch die man eindringen wollte in eine übersinnliche Welt, mit der zusammenhängt das sinnliche Leben der Menschen.

Nun, indem man solche und vielleicht noch manche andere Symptome der neueren Menschheitsentwicklung vor seine Seele treten läßt und sie nun wirklich unter dem Einflusse der erwähnten Fragestellung betrachtet, fällt einem ganz bedeutsam ein Charakteristisches auf, das sich in diesen Symptomen offenbart und das man erkennen lernt, wenn man sich fragt: Wie unterscheidet sich innerlich dasjenige, was sich in diesen Symptomen ausdrückt, von demjenigen, was in früheren Jahrhunderten und Jahrtausenden in ähnlicher Weise im geschichtlichen Werden der Menschheit, das mehr in das Unbewußte eingetaucht war, sich auslebte? – Man muß diese Dinge durchaus ohne Sympathie und Antipathie betrachten, in völlig objektiver Weise; dann erst kommt man auf dasjenige, was für die Erscheinungen auf diesem Gebiete charakteristisch ist.

Merkwürdig, wenn man sich fragt: Was haben alle diese Symptome, die da zum Beispiel heute von mir notifiziert worden sind, was haben sie Gemeinschaftliches, verglichen mit früheren Impulsen, die in die weltgeschichtliche Entwicklung eingetreten sind? – Ich will gar nicht reden von jener Fruchtbarkeit, mit der zum Beispiel das Christentum in positiver Weise in die Welt eingetreten ist und für die

Seele Neues geschaffen hat. Ich will gar nicht von dieser Weise reden, ich will nur reden von solchen Impulsen, wie sie zum Beispiel oftmals gegeben worden sind im alten griechischen Leben, wo einfach ein neuer, wie aus dem Innersten der Menschennatur heraus produzierter Impuls gegeben wurde, der dann sich auslebte in einer ganz neuen Konfiguration der Tatsachen, oder wie er gegeben wurde, sagen wir, dem römischen Wesen im Augusteischen Zeitalter. Solche Impulse sind das alles nicht, die jetzt da auftreten. Wir sehen als hervorragendsten Impuls zum Beispiel den nationalen, der sich gründet nicht auf die Nationszusammengehörigkeit – wie man es heute vielfach identifiziert sieht als Staatszusammengehörigkeit aufgefaßt –, sondern der sich gründet auf das Nationale, insofern es sich auf natürlichen Untergründen der menschlichen Natur aufbaut. Wir sehen ihn als einen Impuls, der vom Menschen aufgenommen wird, ohne daß er ihn von innen heraus produziert. Der Mensch ist Franzose oder Engländer durch seine Natur. Und indem er sich, schaffend die geschichtliche Konfiguration, auf seine Nationalität bezieht, bezieht er sich nicht auf etwas, das er in seinem Geiste produziert, sondern er bezieht sich auf etwas, das er in seinem Geiste bloß von außen aufnimmt.

Vergleicht man das, was da in das geschichtliche Werden mit dem nationalen Prinzip eintritt, mit den früheren Impulsen, dann kommt man darauf, wie unendlich viel näherliegend in bezug auf das Produktive der Menschennatur alle die Impulse sind, die wir aufeinanderfolgend in der Griechenzeit, in der römisch-lateinischen Zeit in die Menschheit hineindringen sehen. Dasjenige aber, was da eingedrungen ist, das wird behalten, das wird konserviert. Und insofern man zu einem Neuen greift, nimmt man etwas, was man nicht selbst produziert, in der

neueren Entwicklung auf, etwas, was von außen an den Menschen herantritt.

Nachdem wir uns erst an dem mehr äußeren Gang der neueren europäischen Geschichte zu orientieren versuchten, versuchen wir nun in ihr Inneres einzudringen. Da sehen wir ein ganz ähnliches Anstürmen im Inneren der Seelenverfassung gegen dasjenige, was als Universalimpuls, der auf das Unbewußte rechnet, von alters her gebracht worden ist. Wir sehen, wie im 15. Jahrhundert *Hus*, schon vorher *Wiclif*, wir sehen, wie dann *Luther*, später *Calvin* anstürmen. Wir sehen etwas, das viel mehr als alles Frühere, das universeller gedacht war, die Menschen geben wollen, hineinragen wollen in die Geschichte, das individuell ist, das unmittelbar aus der menschlichen Natur selber quillt. Aber auch dabei sehen wir merkwürdigerweise, wie alles dasjenige, was diskutiert wird, anknüpft an das Frühere. Dasjenige, was neu ist, ist die Hinweisung des Menschen auf seine eigene Natur: Entscheide selbst über die Natur des Abendmahls. Entscheide selbst, wie du dich zu deinem Priester stellen willst, laß dir das nicht durch einen Universalimpuls von außen aufdrängen.

Wenn man aber eingeht auf das, worüber diskutiert wird, so ist es dasjenige, was früher in die Menschheit hineinproduziert worden ist, was als Abendmahlslehre schon da war, was seit Jahrhunderten schon da war in der Geschichte oder im menschlichen Leben überhaupt. Es wird nicht in der gleichen Weise wie früher aus der Seele heraus ein Neues produziert und dem geschichtlichen Leben übergeben, sondern es wird das Alte produziert und konserviert, all das, was da ist, ohne daß der Mensch etwas dazu tut, und es wird nur der Mensch in ein neues Verhältnis dazu gebracht.

Gerade wenn man diesen innerlichen Gang der euro-

päischen Entwicklung verfolgt, sieht man, wie er unendlich viel Altes zerreißt, Altes ändert, metamorphosiert, wie er anstürmt gegen den früher herrschenden Universalimpuls. Das sieht man ganz genau an der Art und Weise, wie das Rittertum zerstit, das verbunden war in seiner ganzen inneren Verfassung, Seelenverfassung – man braucht nur die Kreuzzüge zu studieren –, mit dem Universalimpuls. Wiederum können wir da auf einen Wendepunkt hinweisen, der für alles andere, was geschieht, orientierend ist: auf die Schlacht bei Murten von 1476, gegen das Ende des 15. Jahrhunderts, wo ein solcher Kampf gegen das mit dem Universalimpuls verbundene Rittertum geführt wird, wie er aber an vielen Orten, hier repräsentativ, geführt wurde.

Und mit alldem verbunden, finden wir eine Änderung im Kirchenregiment selber. Dieses Kirchenregiment hat ja eine merkwürdige Gestalt angenommen, die Sie in jeder Geschichte charakterisiert finden können. In dieser Zeit, durch den Ansturm, fühlte es sich zu einer inneren Regeneration, zu einem inneren Verbessern veranlaßt; und so hat denn eigentlich der Ansturm die Kirche veranlaßt, selber in ihrem Schoße manches zu ändern. Aber überall sehen wir, wie dasjenige, was die Kirche heraufgehoben hat in die Menschheitsentwicklung, was sie in Form eines Universalimpulses verbreitet hat, wie das in ein neues Verhältnis zu jedem einzelnen Menschen gestellt werden soll. Wir sehen es über ganz Europa hin. Wir sehen es, wie die englische Kirche sich verselbständigt. Wir sehen es, wie in Mitteleuropa die Verselbständigung sich verbindet mit den politischen Mächten. Wir sehen überall, wie die Individualität, wie das Persönliche anstürmt gegen das Universelle, mit anderen Worten, wie dasjenige, was der Mensch im Bewußtsein sich erobern will, anstürmt gegen die frühere,

mehr unbewußte oder unterbewußte Seelennatur des Menschen und was geschichtlich aus ihr folgte.

Natürlich erhoben sich gegen solche Dinge auch die Gegenkräfte, gegen die Reformation die Gegenreformation. Aber an den Kämpfen, die das hervorrief, zeigt sich uns gleich, wenn wir Symptomatologie treiben, etwas Allerwichtigstes in bezug auf den Verlauf der neueren Geschichte. Wir sehen heraufkommen aus alledem, was geschehen ist im Zusammenhange mit den charakterisierten Symptomen, den Dreißigjährigen Krieg. Wenn wir den Dreißigjährigen Krieg studieren, kommen wir zu einem merkwürdigen Resultat. Entsprungen ist er aus den Gegensätzen, die sich in der Bekennterschaft der europäischen Menschheit herausgebildet hat. Er beginnt aus lauter solchen Impulsen heraus, welche mit den Religionskämpfen zusammenhängen, und er endet als eine rein politische Erscheinung. In seinem Verlauf wird er etwas ganz anderes, als er war in seinem Ausgangspunkt. Und wenn wir uns fragen, als er nach dreißig Jahren vorüber ist: Wie stellt sich uns der Verlauf dar in bezug auf dasjenige, was die Bekennterschaften der europäischen Menschheit sind? – steht man 1648 ganz genau auf demselben Standpunkt, auf dem man 1618 gestanden hat. Die ganzen dreißig Jahre haben in bezug auf das Verhältnis von Protestanten zu Katholiken und so weiter eigentlich nichts Wesentliches geändert. Da ist alles geblieben, wie es ist. Nur, im Verlauf des Krieges haben ganz andere Mächte eingegriffen, und daraus ist eine ganz andere Konfiguration der europäischen Völkergebilde geworden.

Gerade wer den Dreißigjährigen Krieg in dieser Weise studiert, der überzeugt sich eindringlich, wie man in der Geschichte nicht das Folgende als Wirkung an das Vorhergehende als Ursache anknüpfen kann, denn nichts war

von dem, was aus dem Dreißigjährigen Krieg hervorgegangen ist, irgendwie als Wirkung im echten Sinne zusammenhängend mit dem, was man im echten Sinne als Ursache ansprechen kann. Verfolgt man den Verlauf, so sieht man, wie dasjenige, was äußerlich geschehen ist, nur ein Symptom für ein tieferes Geschehen sein kann. Gerade an diesem Dreißigjährigen Krieg zeigt sich das in einer ganz besonderen Weise. Aber, was ist geschehen? Gerade die Weststaaten rücken vor, und namentlich Frankreich durch dasjenige, was im Dreißigjährigen Krieg, nicht aus seinen Ursachen, sondern in seinem Verlauf entstanden ist. Dasjenige, was aus dem Dreißigjährigen Krieg hervorgegangen ist, das führte später dann zu dem großen königlichen Glanze von Frankreich. Wir sehen die königliche Macht Frankreichs Europa überstrahlen in der folgenden Zeit.

Und wiederum, in dem Schoße desjenigen, was da sich herausbildet, was fortpflanzt den alten nationalen Impuls, gerade im eminentesten Sinne fortpflanzt, in dem erwächst etwas, was weit über das bloße Nationale hinausgeht, was gewissermaßen das Nationale sprengt. Es erwächst dasjenige, was später sich auslebt in der Französischen Revolution: die Persönlichkeit. Die rein auf sich selbst gestellte menschliche Persönlichkeit will sich emanzipieren aus dem Zwange derjenigen Gemeinschaft, die nun auch nicht aus irgendeinem produktiven Impuls genommen ist, sondern die aus der Natur, aus der menschlichen Umgebung heraus von der menschlichen Seelenverfassung aufgenommen worden ist. Und wiederum sehen wir, wenn wir hinblicken auf das, was sich symptomatisch vollzieht, wie dann herauswächst, ganz unorganisch, könnte man sagen, ohne daß irgendeine Motivierung da ist, *Napoleon*, wie der Testamentsvollstrecker der Französischen Revolution.

Aber wir sehen zu gleicher Zeit wiederum einen merk-

würdigen, einen großen, gewaltigen Wendepunkt eintreten. Und dieser bedeutsame Wendepunkt der neueren Geschichte fällt auf den 21. Oktober 1805, wo durch die Schlacht von Trafalgar Napoleon verhindert wird, seine Fangarme nach England hinüber auszustrecken, wo dasjenige, was früher keimhaft veranlagt war – die Trennung zwischen England und dem Kontinente –, vollständig vollzogen wird.

Und nun brauchen wir nur das allgemein Bekannte rasch vor unserer Seele vorüberziehen lassen. Wir finden, wie nun stattfindet in dem verselbständigten England gerade die Fortbildung des parlamentarischen, ins Liberale auslaufenden Lebens. Wir finden, wie in Frankreich der Verlauf im 19. Jahrhundert mehr tumultuarisch ist. Wir finden aber dann, wie auftaucht in einer neuen Gestalt, hinleuchtend symptomatisch über dasjenige, was eigentlich in den Grundfesten des europäischen Werdens geschieht, wie der europäische Westen und die europäische Mitte ihre Auseinandersetzung halten müssen in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts mit demjenigen, was eben wie ein dunkles Rätsel im europäischen Osten ist, mit demjenigen, was als russisches Gebilde entstanden ist, was wie eine Frage steht vor dem europäischen Werden. Wir sehen dann, wie gewisse Ideen im 19. Jahrhundert erstarken, wie sie bekämpft werden von anderen Ideen und wie die einen und die anderen Begriffe zu Impulsen des geschichtlichen Werdens werden. Wir sehen, wie im 19. Jahrhundert überall sich vorbereitet das, was dann im Jahre 1848 sich entlädt. Und wir sehen, wie sich herausentwickelt aus alldem die spätere umfassende und heute so tief in das menschliche Werden einschneidende sogenannte soziale Bewegung. Wir sehen unter dem, was da im 19. Jahrhundert sich bildet, ein ganz merkwürdiges Ereignis, auf das die europäische Menschheit wirklich tief beobachtend hinschauen

konnte. Wir sehen nämlich entstehen aus jenem Glanze, der sich durch das Nationalwerden des französischen Staates entwickelt hat, eine Art Anspruch, weiter und weiter gehen.

Gewertet soll nicht werden; nicht mit Sympathie oder Antipathie sollen diese Dinge verfolgt werden, sondern ganz objektiv. Aber wir sehen, wie sich durch den Zusammenhang desjenigen, was da im Westen entsteht, mit dem, was weiter nach Osten läuft, etwas entwickelt, was von den Einsichtigen in der Zeit, in der es geschehen ist – ganz gleichgültig, wie sie sich zu dem, ob es hat geschehen sollen oder nicht, gestellt haben –, als ein unlösbares, zunächst unlösbares europäisches Problem angesehen worden ist. Man kann dabei sogar ganz absehen, ob Elsaß vorher bei Frankreich war oder nachher bei Deutschland – aus dem europäischen Leben heraus entwickelt sich dasjenige, was man heute kennt als die elsässische Frage.

Wer die Geschichte, namentlich die Äußerungen einsichtiger Menschen der damaligen Zeit verfolgt, weiß, daß diese Menschen schon damals vor sich sahen Konflikte, die dadurch geschaffen wurden, und die nach der einen wie nach der anderen Seite recht unlösbar sind, weil sie zusammenhängen mit all den schwierigen Fragen des europäischen Ostens, die aufgeworfen waren dadurch, daß der europäische Westen – wie der Krim-Krieg symptomatisch gezeigt hat – in die Auseinandersetzung gezwungen war mit dem europäischen Osten, der wie ein Rätsel hinter allen Erscheinungen stand. Und man sollte es eigentlich als etwas außerordentlich Bedeutsames ansehen und fühlen, insbesondere in diesen Tagen, wie etwas wie Unlösbares gegeben ist in der Art und Weise, wie sich Mitteleuropa stellen muß zu Westeuropa wegen einer Frage, die nach gewissen geschichtlichen Voraussetzungen in der Weise und

in der anderen Weise gelöst gefordert werden kann, eine Frage, die entsprungen ist aus dem, was in Frankreich als nationaler Impuls sich herausgebildet hat, die aber, wenn man sie national lösen will, nicht gelöst werden kann.

Ich könnte noch vieles anführen an Symptomen der neueren Geschichte, aber ich will nur dasjenige noch anführen, was tief eingreift in das ganze Werden der neueren Menschheit, ich will anführen, obwohl man die Zusammenhänge nicht immer klar übersieht, das Heraufkommen der neueren naturwissenschaftlichen Denkweise, deren Bedeutung ich ja von anderen Gesichtspunkten in den vorangegangenen Vorträgen charakterisiert habe. Die naturwissenschaftliche Denkweise kommt herauf. Was tut sie? Sie stellt den Menschen auf sich selbst. Sie ist es gerade, die den Menschen als Persönlichkeit heraussondert aus der Gemeinschaft. Sie ist in vieler Beziehung der Impuls, der treibend ist auch in all dem anderen, das ich angeführt habe. In dieser naturwissenschaftlichen Denkweise liegt etwas, das sonderbar verrät, welche Bedeutung sie in der neueren Geschichte hat.

Zweierlei Probleme entstehen. Das eine möchte ich durch eine Tatsache Ihrem Gemüte nahebringen. Es ist diese Tatsache, daß Goethe 1830 einmal von einem Freunde in heller Aufregung gefunden wurde, und als er gefragt wurde, was er habe, sagte er: Die Nachrichten, die aus Frankreich kommen, sind überwältigend, die Welt steht in Flammen, etwas Neues spinnt sich an. – Soret, zu dem Goethe das gesagt hatte, glaubte natürlich, Goethe spreche von der eben damals ausgebrochenen Dreißigerrevolution. Nein, von dem ist nicht die Rede, sagte Goethe, ich spreche von jener Revolution, welche sich abspielt zwischen den beiden Naturforschern *Cuvier* und *Geoffroy de Saint-Hilaire!* – Cuvier war der Anschauung, daß alle Wesen der

Natur nebeneinanderstehen, jedes einzelne für sich aufzufassen sei, Saint-Hilaire suchte einen gemeinsamen Typus in den organischen Formen, brachte das ganze organische Leben in Fluß, so daß es nur überschaut werden kann in diesem Fluß, wenn man unmittelbar produktiv geistig diesen Blick hinrichtet auf die Natur und den Geist ebenso beweglich erlebt wie die Natur selber. Goethe spürte etwas davon, daß es notwendig ist für die kommende Zeit, auch der Natur gegenüber den Geist lebendig zu halten. In dem, was Goethe an Geoffroy de Saint-Hilaire spürte, lag dasjenige, was schließlich, wenn es aus seinen Keimen zu den Früchten getrieben wird, die übersinnlichen Begriffe der Naturerscheinungen sind, die ich vorgestern hier charakterisierte.

Zunächst aber wurde die Welt überschattet von alldem, was aus der anderen Naturanschauung hervorgeht, notwendigerweise überschattet von jener Naturanschauung, die den Menschen herausstellt aus dem unmittelbar lebendigen Zusammenhange mit den Naturerscheinungen. Diese Naturanschauung, die also nicht ergriffen ist von dem Impuls, den Goethe meinte, führt zu der Erfassung desjenigen, was eigentlich nicht lebt in der Natur, sondern was das Absterbende ist, was die Natur auflöst, weil es zusammenhängt mit dem, was im Menschen selber sterblich ist, wie ich vorgestern charakterisiert habe.

Die Naturanschauung, von der Goethe sich abwandte, ist diejenige, die das allmähliche Verfallen nur erfassen kann im Naturgange, und aus den Symptomen des Verfallens dann sich erheben möchte zu dem, was auf ihre Weise nicht gezeigt werden kann, was nur im übersinnlichen Anschauen sich zeigen kann: zu den Symptomen des Aufstiegs, des Wachsens, des Geborenwerdens, des Gedeihens. Aber – so paradox es wiederum klingt – diese Naturanschauung,

die eigentlich auf das Tote gerichtet ist in der lebendigen Natur, die warf ihre Schatten tief hin auf das ganze moderne soziale Zusammenleben. Sie schuf im Grunde einen neuen Universalimpuls über die neuere Menschheit hin, aber einen solchen Universalimpuls, gegen den sich der Mensch selbst in seiner Individualität fortwährend auflehnen muß, weil er ihn herausstellt aus der Natur und er eben den Zusammenhang immer wieder suchen muß. Seine Erkenntnis stellt ihn heraus. Er muß aus etwas anderem, als er durch diese Erkenntnis anstrebt, seinen Zusammenhang wieder suchen. Ein Dualismus, eine Zweifelhait im Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt wird dadurch in das Leben hineingetragen. *Diese* Naturwissenschaft strömt ein in das moderne Leben der Technik, das die ganze moderne Kultur trägt, das ungeheuer bedeutungsvoll eingreift.

Haben wir gesehen in denjenigen Impulsen, die wir früher betrachtet haben, zum Beispiel in den nationalen, daß Althergebrachtes konserviert wird, kein neues Produktives eingeführt wird in das Leben, sieht man in dem Rätsel des europäischen Ostens, wie ein merkwürdig zur geistigen Produktivität angeregtes Volksgebilde sich einschnürt, um ja nicht produktiv sein zu dürfen, trotzdem es zur Produktivität im höchsten Maße veranlagt ist, sich einschnürt wirklich in die alleräußersten Fesseln der alten byzantinischen Kirchengemeinschaft, sehen wir, wie da Altes heraufgebracht wird und konserviert wird, so sehen wir, wie in dem, was die Naturanschauung ausgießt über die moderne Menschheit, nun ein Universales geschaffen wird, ein Universales, das nun wiederum nicht geht auf das, was der Mensch aus sich selber heraus produziert, sondern gerade auf dasjenige, was er in der Absonderung von sich selber als Verfall der Naturerscheinungen in seine Er-

kenntnis hereinnimmt und daher auch nur als etwas in seine Kultur einfließen lassen kann, was er hinausträgt in die Technik, indem er das Natürliche ertötet.

Dadurch, daß der Mensch zunächst im alten Sinne nicht produktiv ist, dadurch erringt er sich das in der neueren Zeit, seit dem 15. Jahrhundert auftretende Vollbewußtsein, während er früher nicht im Vollbewußtsein, sondern im Unterbewußtsein seinen Zusammenhang mit der Natur und mit der Welt überhaupt gewahrt hat. Zu der Konservierung des Alten kommt hinzu eine solche Erziehung der neueren Menschheit, die zwar durch ein Neues gegeben wird, die aber im Sinne des Alten verläuft. Dasjenige, was der Technik einverleibt wird, entspringt nur scheinbar produktiven Ideen. Aber diese produktiven Ideen entspringen nicht als selbständige Pflanze in der menschlichen Seele – wie das Übersinnliche, wenn es gesucht werden soll, als selbständige Pflanze in der menschlichen Seele entspringen muß –, sondern sie entspringen aus der ruhigen Betrachtung der objektiven Naturerscheinungen.

Wir sehen, wie ein bedeutsam in die neuere Entwicklung eingreifendes Ereignis gerade mit dieser modernen Technik zusammenhängt, denn erst jetzt zeigt sich, indem diese moderne Technik sich immer mehr und mehr in der neueren Geschichte ausbildet, daß auch eine Bedeutung gewinnt die Kolonisation; denn dasjenige, was das Kolonial- und Kolonisationsleben ist, das hängt im innigsten zusammen mit dem, was durch die Naturwissenschaft in die Technik einfließt.

Und nun werfen wir einen zusammenfassenden Blick noch auf das, was sich uns in all diesen Symptomen mehr oder weniger ausspricht. Wir sehen, wenn wir sie überblicken: was in ihnen auftritt seit dem 15. Jahrhundert als etwas Neues, das sind durchwegs Dinge, die nicht aus der

produktiven Menschennatur heraus entspringen. Betrachtet man sie, dann sieht man sich genötigt, seinen Blick zu erweitern über den Gang des geschichtlichen Werdens der Menschheit, dann sieht man sich genötigt, anzuerkennen – und die übersinnliche Erkenntnis führt dazu, anzuerkennen –, daß es in diesem menschlichen Leben nicht bloß Aufsteigendes gibt, nicht bloß im abstrakten Sinne dasjenige, was man gewöhnlich Fortschritt nennt, sondern daß das aufsteigende, das sprießende, sprossende Leben verknüpft ist mit einem absteigenden Leben. Mit demjenigen ist das Leben verknüpft, das immerdar in den Tod hineinführt.

Wenn wir das einzelne Menschenleben betrachten, dann stellen sich uns Geburt und Wachsen und Werden getrennt hin neben Sterben und Verfall. Auch da ist es nur scheinbar; aber in der Betrachtung des äußeren Lebens zeigt uns gerade der Verlauf der neueren Geschichte, daß Sterben, absteigende und aufsteigende Entwicklung unmittelbar nebeneinanderstehen, ineinander eingreifen. Und wir sehen, daß die absteigende Entwicklung, die Entwicklung, die den geschichtlichen Tod aufnimmt, sogar für den Beginn dieser neueren Geschichtsepoche, die mit dem 15. Jahrhundert anhebt, zunächst durch mehrere Jahrhunderte bis in unsere Zeit herein eine große Bedeutung hat. Eine größere Bedeutung hat das Verfallsleben, das Todesleben, als das aufsteigende, das sprießende, sprossende Leben. Wir sehen, wie der Mensch in seinem Bewußtsein, indem er sich als moderner Mensch entwickelt, im Zusammenhang steht mit dem, was in ihm vergänglich ist, wie er spüren kann, wie dasjenige, was ihn zum Tode treibt, gerade auch das ist, was ihn in der Erkenntnis vorwärtsbringt. Während das sprießende, sprossende Leben ihn einlullt wie in Träume, können wir sehen, daß in der Geschichte unmittelbar ein-

greifend in der neueren Zeit sich herausentwickelt die Bewußtseinsseele aus der früher mehr unbewußten Seele, wie sie die Menschheit aus dem 8. vorchristlichen Jahrhunderte bis in das 15. nachchristliche Jahrhundert hinein entwickelte. Wir sehen, wie der Mensch nötig hat für die erste Erziehung in der Menschheit zu dieser Bewußtseinsseele hin, daß sich gerade auch in seine Kultur wirksam für ihn hineinstellen die Verfallssymptome, die Symptome des Absterbelebens. Man wird das neuere geschichtliche Leben in seinem wirklichen Verhältnis zum Menschen nicht verstehen, wenn man nicht den Gedanken fassen kann – trotz aller Bewunderung, trotz aller willigen Anerkennung, die man haben muß für die großen, gewaltigen Errungenschaften der modernen Technik, der modernen nationalen Impulse –, daß in alldem absteigendes, zum Tode des geschichtlichen Werdens hinführendes Leben sein muß, und daß hineingeboren werden muß in dieses absteigende Leben ein aufsteigendes, ein sprießendes, sprossendes Leben.

Das ist es, was einsichtige Menschen in der neueren Zeit zu dem gebracht hat, was man den Kulturpessimismus nennen könnte. Solch ein Mensch wie *Schopenhauer* richtete den Blick hin auf den Verlauf namentlich der neueren Geschichte. Ihm kam dieses geschichtliche Treiben trotz aller Errungenschaften der neueren Zeit wie ein ziemlich nichtiges vor. Und allein dasjenige, was in einzelnen individuellen Menschen errungen werden kann, das schätzt Schopenhauer. Wenn auch die Pessimisten selbst nur Symptome sind im neueren geschichtlichen Werden, Menschen sind es, die ahnend hinblicken darauf, daß gerade das Größte, das Bedeutsamste, das man gewohnt ist als Charakteristikon der neueren Entwicklung anzusehen, der in das geschichtliche Werden sich hineinstellende Todesimpuls ist.

Was folgt daraus? Daraus folgt etwas, was man nennen könnte den tragischen Einschlag des neueren geschichtlichen Lebens. Selbstverständlich ist die Förderung desjenigen, was wir teils als konservierte, teils als aus den naturwissenschaftlichen Anschauungen hervorgegangene neue Impulse zu verzeichnen haben. Alles das ist so, daß wir uns sagen müssen: Man muß es fördern, man muß sich ihm widmen, es ist eine Notwendigkeit der neueren Zeit; es ist für den Menschen unbedingt in die weltgeschichtliche Entwicklung hineinzustellen, aber es muß in jeder seiner Erscheinungen dasjenige, was auf diesem Gebiete geschaffen wird, notwendigerweise auch wiederum zu seinem eigenen Untergange führen. Es müssen gerade durch diese großen Errungenschaften in die neuere Entwicklung *die* Probleme sich hineinstellen, die in Sackgassen führen, die an Enden führen, die durch sich selber nicht auflösbar sind, die den Menschen vor etwas hinstellen, das ihm vorkommen muß wie der Tod. Das ist das Tragische, daß gefördert werden muß, daß als Errungenschaft angesehen werden muß dasjenige, von dem man weiß: indem man es schafft, schafft man etwas, was zu gleicher Zeit verfallen muß. Ja, man beginnt schon den Verfall, indem man es schafft.

Wer glaubt, daß für sich bestehen können diejenigen Tatsachen, welche aus den angedeuteten Impulsen sich in die neuere geschichtliche Entwicklung hineinstellen, der gleicht einem Menschen, der da glaubt, daß eine Frau gebären kann ohne zu empfangen, ohne daß das andere Prinzip mit dem einen Prinzip sich verbindet. Was von den angedeuteten Impulsen kommt, stellt sich dar als etwas, das einseitig ist, das der Befruchtung von anderer Seite bedarf, wenn es fortbestehen soll. Denn in sich selber hat es nur die Kraft des Absterbens. Man nehme alles dasjenige, was sich durch die reine Naturgrundlage des Nationalen,

was sich durch moderne Technik, durch Industrie und durch den sozialen Verkehr, sei er kommerzieller, sei er anderer Verkehr, in der neueren Menschheit ergeben hat, man nehme alles das – es ist für sich, seinem eigenen Impulse nach betrachtet, unfruchtbar und führt, ich möchte sagen, in Rhythmen immer in seinen eigenen Tod hinein. Und wir müssen erkennen, daß wir es so anzuschauen haben, daß wir uns sagen: Um etwas anderem willen muß dieses Sterbende als Errungenschaft in die moderne Welt hineingesetzt werden.

Was ist dieses andere? Nun, wir haben ja gesehen, wenn wir nun den Gang der neueren Geschichte in ihrer Aufeinanderfolge an irgendwelchen Symptomen, die wir als solche ansehen, betrachten, so enthüllt sich uns eben das Merkwürdige, das ich angedeutet habe. Auf der einen Seite sehen wir seit dem 15. Jahrhundert gerade durch das Unproduktive die Bewußtseinsseele heraufblühen. Auf der anderen Seite sehen wir, wie diese Bewußtseinsseele dadurch groß wird, daß aus ihrer Umgebung zunächst entzogen wird die Anregung zu dem Produktiven, daß sie sich erzieht an dem zum Sterben der Kultur immerdar von neuem führenden. Dadurch wird der Mensch verselbständigt, daß ihn die äußere Welt nicht anregt zu etwas, was produktiv lebt, sondern was in seiner Erkenntnis fortwährend den Keim des Sterbens trägt; dadurch wird der Mensch in seiner individuellen und bewußten Naturentwicklung erzogen, daß ihn die Außenwelt nicht erzieht zum Leben, nicht erzieht zu dem, was ihn hinaufbringen soll, sondern ihn fortwährend abhält von dem, was ihn hinaufbringen soll und dadurch gerade auf sich selbst stellt.

Aber nun sehen wir, wenn wir rein mit übersinnlicher Erkenntnis auf diesen Tatsachengang hinblicken, daß diesem Inneren des Menschen – dem Hingang zur Bewußt-

seinsseele seit dem 15. Jahrhundert – ein objektives Äußeres entspricht, das in den ersten Jahrhunderten nur nicht hervortreten konnte, das sich uns aber sofort zeigt, wenn wir nun wirklich unbefangen gerade das menschliche Gemüt in der Gegenwart mit seiner wiedererrungenen Hinneigung zu einem übersinnlichen Leben betrachten. Selbstverständlich ist es bei vielen noch unbewußt, aber bei sehr zahlreichen Menschen der Gegenwart ist dieses Hinneigen zu einem übersinnlichen Leben vorhanden. Und derjenige, der sich beschäftigt mit der Geisteswissenschaft, die anthroposophisch orientiert ist, der weiß, daß nur von vergänglicher Dauer war, was sich entwickelte als Prinzip des Ersterbens in der äußeren materiellen Kultur der neueren Zeit, daß wir vor einem großen Zeitenwendepunkte stehen, der bringen wird von außen – aber jetzt nicht durch die Natur angeregt, sondern so angeregt, wie ich es dargestellt habe in den Betrachtungen über anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft –, der an den Menschen heranbringt eine neue Offenbarung des Übersinnlichen.

Wir sehen sie überall herankommen, diese neue Offenbarung des Übersinnlichen. Sie wird jetzt errungen werden nicht so wie in früheren Zeiten, wo unbewußt der Mensch durch seine Instinkte zusammenhing mit der Natur und aus der Natur selber heraus dasjenige fand, das auch für die Seele galt, das er dann auch in das soziale, geschichtliche Leben einführen konnte. Über all dasjenige hinaus, was diese Naturanschauung und was die alten Impulse der neueren geschichtlichen Entwicklung geben können, wird sich ein produktives, ein übersinnliches Leben entwickeln. Das Leben wird sich offenbaren aus der geistigen Welt heraus. Und wenn man hinschaut gerade auf das, was sich in der Gegenwart ergeben hat als eine so furchtbare Katastrophe, was ist es anderes, in echtem Wahrheitslichte

betrachtet, als etwas, in das sich Sterbendes zusammen-drängt.

Innerhalb dieses katastrophalen Lebens wird vieles sterben. Schneller stirbt dasjenige, was so, wie ich es charakterisiert habe, das Prinzip des Sterbens in sich enthält. Zum Pessimismus ist, wenn auch zum Leid, wenn auch zum Schmerz, wenn auch zu alledem, was uns aus dem Anblicke und aus dem Mitmachen dieser Katastrophe erfließen kann, zum Kulturpessimismus ist keine Veranlassung, wenn man das Leben im Lichte anthroposophisch orientierter Geisteswissenschaft betrachtet. Denn es zeigt sich einmal an einer Stelle der neueren geschichtlichen Entwicklung über die ganze Erde hin, daß zusammendrängt dasjenige, was sonst verteilt ist als Sterben über das materielle Leben, was unserem neueren Leben den tragischen Zug gibt, was uns zugleich zeigt, daß alles dasjenige unfruchtbar sein muß, was so in die Welt kommt, wie ich es vorhin charakterisiert habe, daß dieses aber befruchtet werden muß aus dem vom Übersinnlichen heraus Empfangenen.

Und wer unbefangenen Gemütes hinschaut auf dasjenige, was die Ergänzung ist zu der Entwicklung der Bewußtseinsseele, auf die neuen Offenbarungen aus dem Übersinnlichen, der wird, selbst gebeugt vom Schmerze über dasjenige, was jetzt geschieht, das Haupt erheben und sich sagen: Es ist zugleich die erste Morgenröte für dasjenige, was den Impuls in der Menschheit auslösen muß nach dem Übersinnlichen hin. Verloren wären alle Leiden, alle Schmerzen über diesen Zusammenbruch, vergebens wären alle die Gefühle, die mit berechtigtem Schmerze hinschauen auf diesen Zusammenbruch, wenn sich diese Gefühle nicht erheben könnten dazu, daß, wie aus allem, was bestimmt ist zum Sterben in der Natur, so auch aus diesem Sterben ein Neues entspringt. Aber dasjenige, was sich

entwickeln soll, kann sich nur entwickeln, wenn das andere, das Befruchtende, das aus der übersinnlichen Welt heraus sich offenbarend Befruchtende von der Menschheit willig aufgenommen werden wird.

Die Bewußtseinsseele hat sich entwickelt. Die Natur darf uns nicht mehr unbewußt dasjenige geben, was wir in die Welt des sozialen, des geschichtlichen Werdens hineinsetzen. Bewußt muß die neuere Menschheit auch aufnehmen, das heißt willig aufnehmen dasjenige, was als neuere übersinnliche Offenbarung der Bewußtseinsseele sich ergibt, wenn diese Bewußtseinsseele will. Gerade wenn wir ohne Vorurteile die Tragik des modernen Lebens betrachten, offenbart sich auf der anderen Seite der erlösende Impuls. Er offenbart sich dadurch, daß wir gedrängt werden, anzuerkennen die Offenbarung eines neuen Übersinnlichen, das nun auch für die Bewußtseinsseele da sein muß.

Und so sehen wir hindurch durch die Symptome auf das, was aus dem Menschen wird, und auf dasjenige, was dem Menschen sich aus dem Weltenall heraus offenbaren soll. Während der griechisch-lateinische Zeitraum, der begonnen hat im 8. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung und geschlossen hat im 15. Jahrhundert, noch das seelische Leben gebunden zeigte an das äußere körperliche Leben, dadurch gerade die großen griechischen, die großen römischen Errungenschaften hervorbrachte und sie dem Mittelalter übergab, geht über durch einen mächtigen Sprung im 15. Jahrhundert die Entwicklung zur Entwicklung der Bewußtseinskräfte, desjenigen, was man die Bewußtseinsseele nennen kann. Und in dieser Entwicklung stehen wir darinnen. Wir sehen, wie die Anknüpfung des Menschen an das, was sich hinter den Symptomen offenbart, erst eine wahre geschichtliche Wissenschaft werden kann. Aber man muß den Mut haben anzuerkennen, daß um uns herum nicht nur

Leben ist, sondern Tod ist, und daß der Tod notwendig ist, damit immer neues Leben geboren werde. Notwendig war auch das Überwiegen des Todes durch eine gewisse Zeit hindurch, damit der Mensch um so mehr die Kräfte der Bewußtseinsseele entwickeln könne. Und wird ihm nicht mehr von außen gegeben, so wird er auf den Weg gedrängt, im Inneren den Geist, das Übersinnliche zu suchen.

Nun kann man allerdings eines einwenden. Man kann sagen: Ja, wo sind denn die Menschen, wie zahlreich sind sie denn? – Es sind ihrer nicht viele, die da hinweisen können durch die Entwicklung ihrer eigenen Seelenkräfte auf die übersinnliche Welt. Es sind gewiß, das muß zugegeben werden, heute noch wenige. Es werden ihrer immer mehr werden; aber darauf kommt es nicht an, wieviel da sind, die den Weg hineinfinden in jenes Übersinnliche, das das Sinnliche befruchten muß, sondern darauf kommt es an, daß man den Weg übersinnlicher Erkenntnis nicht selbst zu gehen braucht, sondern, ganz gleichgültig, wie und als was man den schätzt, der die Ergebnisse des Übersinnlichen bringt – wenn sie einmal ausgesprochen sind, wenn sie hineingeworfen sind in die menschliche Geisteskultur, können sie durch den ganz gewöhnlichen Verstand, der den Menschen im Zeitalter der Bewußtseinsseele gegeben ist, auch verstanden werden. Begreifen kann der Mensch alles, was aus dem Übersinnlichen herausgeholt wird, heute schon in weitestem Umfange, wenn er sich nur nicht selber Steine in den Weg wirft durch Vorurteile, die er dann nicht überwinden kann.

Aber eines gehört mit dazu. Denken Sie nur, daß man durch eine solche Geschichtsbetrachtung, wie ich sie skizziert habe, genötigt ist, sich gewissermaßen erkennend, mit vollem Bewußtsein zu gestehen dasjenige, was man tun

muß, was eine Notwendigkeit in der Zeit ist und eine Notwendigkeit immer mehr und mehr werden wird, daß das zu gleicher Zeit ein fortwährendes Absterbendes ist. Es gehört ein gewisser Mut dazu, anzuerkennen, daß man schaffen muß, damit das Schaffende untergehen könne und der Mutterboden sein könne für das Vaterprinzip des Geistigen, des Übersinnlichen. Solcher Mut ist zu allem übersinnlichen Erkennen allerdings notwendig. Und Furcht vor dem übersinnlichen Erkennen ist das, was viele Leute von diesem übersinnlichen Erkennen abhält. Auf einem Gebiete wenigstens stellt uns die neuere Zeit unmittelbar vor die Notwendigkeit, diesen Mut zu entwickeln, wenn wir überhaupt für die Entwicklung der Menschheit in Betracht kommen wollen: auf dem Gebiet der Geschichte. Diejenigen, die von übersinnlicher Erkenntnis etwas wissen, sprechen immer vom Überschreiten der Schwelle, von einem Hüter der Schwelle. Man spricht vom Überschreiten der Schwelle, weil, wenn man sich die übersinnliche Welt erschließt, man mit vielem brechen muß, was einem als unbedingt fester Boden der Erkenntnis erscheint, bevor man die Schwelle überschritten hat. Gewissermaßen empfindet es der Mensch unbewußt als eine Wohltat, daß er die Schwelle nicht zu überschreiten braucht. Was aber zu *einer* Zeit getan werden brauchte in bezug auf das geschichtliche Werden, es wird immer mehr und mehr zur Notwendigkeit. Und das gehört wiederum zum inneren Gang der geschichtlichen Entwicklung seit dem 15. Jahrhundert, es wird immer mehr und mehr zur Notwendigkeit, sich zu sagen: Du webst und lebst mit an dem Schaffen von Sterbeprozessen, von Verfallsprozessen. Du mußt dich diesen Verfallsprozessen widmen, und dadurch wird deine innere Kraft angeregt, gerade dadurch wirst du nahegebracht dem Übersinnlichen. Du mußt dasjenige, was du

vorher als ein geistiges Fundament betrachtet hast, verlassen, die Schwelle in die übersinnliche Welt überschreiten, gewissermaßen den Boden unter den Füßen verlieren, dafür aber in dem eigenen Inneren den festen Schwerpunkt finden, an dem man sich auch gegenüber dem Sinnlich-Bodenlosen halten kann.

Einen neuen Schwerpunkt seines ganzen Seelenlebens hat der Mensch notwendig zu finden. Und die geschichtliche Notwendigkeit legt ihm nahe, immer mehr und mehr gegen die Zukunft hin diesen Schwerpunkt zu suchen. Dadurch, daß man also erkennt, wird es nicht anders. Wir stehen gewissermaßen – so wie ich es gemeint habe, ist es eben aufzufassen – vor dem Sterben. Dadurch, daß man sich das Geständnis ablegt: Es ist ein Sterben – dadurch wird es nicht anders. Aber man muß gerade dadurch gedrängt werden, das ihm entgegenstehende Lebende zu befruchten suchen. Denn es ist einmal so: Über dem Suchen nach übersinnlichen Erkenntnissen stand immer, solange die Menschheit strebte, die große, gewaltige Aufforderung: «Erkenne dich selbst.» Und auch für heute ist es die Aufforderung an die suchende Menschheit. Versucht der Mensch dies heute zu erkennen, so kann er es nur dadurch, daß er zu Welten aufsteigt, die über sein endliches Dasein hinauszuführen vermögen. Er muß vor allen Dingen, gedrängt durch die Notwendigkeiten der menschlichen Entwicklung, in bezug auf das geschichtliche Leben der neueren Zeit sich gestehen: mit der Bewußtseinsseele ist im Sinne der neueren Geschichte der Stachel eingepflanzt, sich immer mehr und mehr selbst zu erkennen. Damit, daß er sich selbst erkennt, ist er in die Notwendigkeit versetzt, über sich hinauszugelangen. Indem er über sich hinausgelangt, indem er sein Übersinnliches in seinem Sinnlichen erfaßt, gelangt er auch zu dem, was in der Geschichte als Übersinnliches wirkt

und wofür die äußeren Tatsachen nur Symptome sind. Auch eine Geschichte werden wir erst wirklich haben, fruchtbar für das Leben, wenn wir hinter den Symptomen wie hinter den Naturerscheinungen das Übersinnliche suchen.

Aus unserer Geschichtsbetrachtung ging hervor, daß die neuere Entwicklung dem Menschen Prüfungen auferlegt, die Prüfung zu dem, daß er glaubt, das Leben sei nur aufsteigend, auch das absteigende Leben zu betrachten, zu der Evolution auch die Involution. Indem der Mensch übersinnlich erkennt, wird er sich bereitmachen zu diesen Prüfungen. Denn indem er geschichtlich übersinnlich erkennt, wird dieses Erkennen selbst dadurch, daß er die Schwelle überschreiten muß, seinen neuen Schwerpunkt im Inneren des Seelenlebens suchen muß, wird diese neue Erkenntnis eine so starke Prüfung für seine Seele sein, daß das, was aus dieser Prüfung hervorgeht, ihm Kraft gibt zum Durchmachen jener anderen Prüfungen, die das Leben immer mehr und mehr gegen die Zukunft hin aus der Geschichte heraus dem Menschen auferlegen wird. Aber man darf sagen: Stark und kräftig und wirklich lebens-tüchtig wird der Mensch doch nur durch Prüfungen. – Davon soll ihn nicht Erkenntnisfurcht abhalten, in die Prüfungen hineinzutreten, sondern es soll ihn gerade Erkenntnismut treiben, diese Prüfungen auf sich zu nehmen. Er wird die Erkenntnisprüfungen zu solchen Kräften entwickeln, die ihn auch hineinführen als schaffendes, am Werden mitwirkendes, in die Geschichte fruchtbar hineingestelltes Menschenwesen.

Fragenbeantwortung

nach dem Vortrag in Zürich, 17. Oktober 1918

Mir wurde nahegelegt, ob ich nicht in dieser Fragenbeantwortung kurz etwas sagen könnte über eine einzelne Erscheinung in der neueren geschichtlichen Entwicklung, die ja dem menschlichen Leben besonders naheliegt: über die Sprachentwicklung. Nun wäre natürlich darüber wiederum ein ganzer Vortrag zu halten, wenn ich irgend etwas Erschöpfendes sagen wollte. Aber ich möchte auf die Anregung schon aus dem Grunde eingehen, weil ich wirklich Ihre Aufmerksamkeit auf die Tatsache hinlenken möchte, daß die hier gemeinte anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft wahrhaftig nicht so dasteht, als ob sie etwa ihr Dasein einem Einfall verdankte, als ob sie aus der Pistole geschossen wäre, als ob sie aus zusammengeholten einzelnen Aperçus bestünde. Nein, wenn Sie sich mit der Literatur bekanntmachen, werden Sie sehen, daß diese anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft schon aus der ganzen Breite der Beobachtung, aus der ganzen Breite der Welterscheinungen heraus das holt, was sie zu sagen hat.

Natürlich muß man immer, wenn man in einer Stunde – und ich bedaure ja immer, daß es ohnedies immer länger wird! – weite Gebiete zusammenzufassen hat, den Eindruck machen, als ob man in abstrakten Gebieten herumwandelte; allein es soll auch niemand überzeugen, sondern nur angeregt werden, weiterzugehen, und dann wird man schon sehen, daß wirklich viel mehr als in einer anderen wissenschaftlichen Bestrebung gerade in dieser Geisteswissenschaft sorgfältiges, gewissenhaftes methodisches Suchen, ernste Forschung zugrunde liegt.

Es ist interessant, gerade das, was ich heute im allgemeinen charakterisiert habe, an einer solchen einzelnen Erscheinung wie der menschlichen Sprachentwicklung einmal zu beobachten. Ich will aber auch da nur auf eine Erscheinung dieser Sprachentwicklung eingehen. Wenn wir heute als Menschen sprechen, denken wir gewöhnlich gar nicht darüber nach, wie das Sprechen uns eigentlich in jedem Augenblicke zwingt, ungenau zu werden. Ich will nur das sagen: ungenau zu werden. *Fritz Mauthner* hat ein dreibändiges Werk und außerdem noch ein «Wörterbuch der Philosophie» geschrieben, um zum Ausdrucke zu bringen, wie alles dasjenige, was man in der Weltanschauung und in der Wissenschaft produziere, auf der Sprache beruhe und die Sprache ungenau sei. So daß man eigentlich niemals eine wahre Wissenschaft haben könne.

Nun, das ist gegenüber der Geisteswissenschaft selbstverständlich eine törichte Behauptung, wenn sie auch in drei Bänden auftritt. Aber bedeutsam ist es doch, auf das zugrunde liegende Teilphänomen einzugehen. Wenn man zurückgeht in der menschlichen Sprachentwicklung, so findet man, entgegen der äußeren anthropologischen Sprachforschung, welche mit unzulänglichen Mitteln arbeitet, daß der Mensch in älteren Zeiten, je mehr man in diese älteren Zeiten kommt, immer mehr und mehr noch innerlich seelisch, auch wiederum instinktiv und unbewußt, verwachsen ist mit dem, was in seiner Sprache zum Ausdrucke kommt. Der Mensch löst sich auch von dem, was seine eigene Natur enthält, allmählich los, wie er sich von der äußeren Natur loslöst.

Er löst sich auch von dem unmittelbaren Verbundenwerden mit der Sprache los. Und die Sprache wird etwas Äußerliches. Ein starker Dualismus entsteht zwischen dem innerlich erlebten Gedanken, den mancher schon gar nicht

mehr hat, weil er in der Sphäre der Sprache bleibt und dem, was gesprochen wird. Und nötig hat man, wenn man sich keiner Täuschung hingibt in dem Entwicklungspunkte der Menschheit, in dem wir jetzt stehen, im Zeitalter der Bewußtseinsseele, gerade hinzublicken darauf, wie die Sprache sich schon von dem Menschen losgelöst hat. Eigentlich sind es nur noch die Eigennamen, die sich auf ein einziges Wesen beziehen, die wirklich unmittelbar auf dieses Wesen zutreffen. Sobald man allgemeine Namen verwendet, seien sie Eigenschafts- oder Hauptwörter oder was immer, drücken sie nur ungenau dasjenige aus, was sie ausdrücken sollen. Sie sind abstrakt, sie sind Allgemeinheiten gleich. Und nur dann wird man die Sprache heute in ihrem Verhältnis zum menschlichen Leben richtig verstehen, wenn man sie auffaßt eigentlich als Gebärde; wenn man sich bewußt ist: wie ich unmittelbar lebendig hindeute, wenn ich mit dem Finger auf etwas zeige, so deute ich auch, durch die Hervorbringungen meines Kehlkopfes und durch den Laut, gebärdenhaft hin auf dasjenige, auf das sich die Laute der Sprache beziehen. Die Sprache auffassenlernen als Gebärde, das ist es, um was es sich handelt. So hat die alte Zeit ein unbestimmtes, ich möchte sagen, im Unterbewußtsein liegendes, instinktives Ahnen davon gehabt, wie das seelische Leben zusammenhängt gebärdenhaft mit dem Laut; sie hat nicht verwechselt das innerliche seelische Erleben mit dem, was in der Sprache zum Ausdrucke kommt.

Wir selbst haben versucht, um auf einem Gebiete der Geisteswissenschaft naheliegende Bestrebungen zu entfalten, das Gebärdenhafte der Sprache wiederum zur Anschauung zu bringen in dem, was wir die Eurythmie nennen, wo versucht worden ist, den ganzen Menschen in Bewegung zu bringen, und durch die Bewegungen der

Glieder, durch Bewegungen der Menschengestalt im Raume, durch Gruppenbewegungen, durch die Verhältnisse von Menschen untereinander, gebärdenhaft dasjenige auszudrücken, was sonst auch in der Gebärde, aber nur nicht als Gebärde bemerkt, durch den menschlichen Kehlkopf und seine Nachbarorgane zum Ausdrucke kommt. Wir bezeichnen diese Art von Bewegungskunst, die als Neues in die Menschheit eindringen muß, als Eurythmie. Und wir haben ja hier in Zürich an diesen Vortrag anknüpfen wollen eine eurythmische Darstellung. Sie muß verschoben werden, weil wir zwar die Erlaubnis bekamen, diese Vorträge in der jetzigen schwierigen Zeit zu halten, nicht aber, diese eurythmische Vorstellung zu geben. Sie hätte gerade zeigen wollen, wie gewissermaßen der ganze Mensch zum Kehlkopf wird. Indem man sich dessen bewußt wird, was die Sprache ist, kommt man auf etwas, was besonders wichtig, ganz fundamental wichtig für das Leben der Gegenwart und der Zukunft werden wird.

Nichts trifft man heute öfter im menschlichen Leben, als daß irgend jemand etwas ausspricht, zum Beispiel ich hier in der Geisteswissenschaft. Ein anderer kommt und sagt: Das habe ich dort gelesen –, und zeigt etwas auf, was wenigstens in Einzelheiten mit den Worten allen vollständig übereinstimmt. Ich könnte Ihnen eklatante Fälle dieser Art zeigen. Ich will nur einen Fall besonders hervorheben, an dem sich mir die Sache ganz besonders hervorragend dargestellt hat.

Ich habe, weil ich nun wahrlich versuche, all die Dinge, die die Geisteswissenschaft von mir an Verarbeitung fordert, auf das Leben anzuwenden, dadurch gerade einzudringen in die wirklichen Impulse des Lebens, so habe ich seit langem mich beschäftigt mit dem, was ich nennen möchte die ganze Denkungsart, die ganze Denkgesinnung

von *Woodrow Wilson*. Es ist für mich interessant gewesen, gerade die Aufsätze über geschichtliche Methode, über Geschichtsbetrachtung und über das amerikanische geschichtliche Leben von *Woodrow Wilson* zu studieren. Er spielt ja eine so große Rolle im Leben der Gegenwart, man muß ihn kennenlernen – so sagt sich derjenige, der nicht dasjenige verschlafen will, was in der Gegenwart geschieht, sondern es mit wachen Sinnen beobachten will. Ich habe bewundern gelernt die Art und Weise, wie großartig, wirklich amerikanisch treffend *Woodrow Wilson* die Entwicklung des amerikanischen Volkes selbst darstellt, dieses Fortschreiten von dem amerikanischen Osten nach dem amerikanischen Westen, das Auftreten des wirklichen amerikanischen Lebens in einer ganz eigentümlichen Weise, erst, als durchgedrungen wird von dem Osten nach dem Westen, während alles übrige, was dem vorangegangen ist, von *Woodrow Wilson* prägnant dargestellt wird als Anhängsel zum europäischen Leben. Dieses Ausrodern der Natur, dieses Überwinden der Natur, dieses Überwinden der Eingeborenen des amerikanischen Westens, diese eigentümliche Art von Geschichtemachen, die mit manchem ähnlich ist, was sonst im Leben der Menschen sich zugetragen hat, aber doch wiederum ganz spezifisch verschieden ist, es kommt großartig zum Ausdruck. Und daher ist es auch interessant, zu sehen, wie *Woodrow Wilson* seine Geschichtsmethode einrichtet.

Ich bin nachgegangen den Beschreibungen, wo er seine Geschichtsmethode selbst darstellt. Da stellte sich mir etwas sehr Eigentümliches heraus: Aus diesem durch und durch amerikanisch gearteten Mann fließen Sätze heraus, die mir fast wörtlich übereinstimmend schienen mit Sätzen eines ganz anderen Mannes, der wirklich aus ganz anderer Lebens- und Denkergegnung heraus sich entwickelt hat.

Man könnte Sätze von Woodrow Wilson in seinem Aufsätze über Methodik der Geschichte, die bei ihm solch gute Früchte getragen hat, wörtlich herübernehmen in Aufsätze von *Herman Grimm*, der nun ganz in der neuzeitlichen Goethe-Entwicklung drinnensteht, der nun aus dieser Goethe-Entwicklung als ein wirklich durch und durch mitteleuropäisch-deutscher Geist dasteht. Man könnte sagen: Man braucht nur Sätze herauszuheben aus Herman Grimms Aufsätzen, sie herüberzusetzen, und von Woodrow Wilson Sätze herübernehmen in Herman Grimms Aufsätze, man würde dem Wortlaute nach gar keine großen Veränderungen finden. – Aber man lernt an einer solchen Erfahrung dasjenige, was ich nun mit trivialen Worten ausdrücken will, aber ich will etwas sehr Bedeutsames dadurch ausdrücken, man lernt: Wenn zwei dasselbe sagen, ist es nicht dasselbe, sei es auch dem Wortlaute nach übereinstimmend.

Dasjenige, was man daraus lernen muß, ist, daß man sich einzuleben hat nicht bloß in den Wortlaut, der durch die Sprache gegeben ist, sondern in den ganzen Menschen. Dann wird man das spezifisch Verschiedene Herman Grimms und Woodrow Wilsons finden, dann wird man finden, wie bei Grimm jeder einzelne Satz erarbeitet ist mit voller Bewußtseinsseele, wie das Fortschreiten in dem geistvollen Aufsätze von Herman Grimm, wo er über geschichtliche Methode und geschichtliche Betrachtung spricht, wahrlich so ist, daß man sieht, von einem Satz zum anderen schreitet er fort im inneren Seelenkampf, so daß nichts unbewußt bleibt, sondern alles in das Bewußtsein hereingedrängt wird. Man hat immer zu tun mit diesem innerlichen Fortschreiten der Seele.

Sieht man hinüber, wie sich bei Woodrow Wilson die Sache ausnimmt, dann sieht man, wie aus merkwürdig

unterbewußten Untergründen der Seele, wie aus dem Menschen selbst im Gegensatz zu dem innerlichen Einwirken diese Sätze heraufdringen. Ich meine damit gar nichts Übles, aber ich möchte nur, wenn ich mich paradox ausdrücken darf, anschaulich machen, bei Herman Grimm fühle ich immer: in der Region des ganz bewußten Seelenlebens geht von Satz zu Satz alles seelische Leben vor sich; bei Woodrow Wilson spüre ich: er ist wie von etwas besessen, das in seinem eigenen Inneren liegt und das seine eigenen Wahrheiten in seinem eigenen Inneren heraufstrahlt. – Wie gesagt, ich meine nichts Sympathisches oder Antipathisches damit, sondern nur etwas, was ich charakterisieren will. Es wird ihm eingegeben aus den eigenen Untergründen der Seele. Da werden wir finden, wirklich zu erkennen, selbst wenn der Wortlaut gleich ist: wenn zwei dasselbe sagen, so ist es nicht dasselbe. Wir erkennen nur, was zugrunde liegt, wenn wir uns nicht an den Wortlaut halten, sondern wenn wir uns an das, was aus dem ganzen Darleben der Persönlichkeit folgt, zu halten verstehen.

Sehen Sie, das wird die moderne Menschheit lernen müssen zu überwinden, was heute so gang und gäbe ist: wenn man etwas vorgelegt bekommt, so beurteilt man es nur aus dem Inhalte heraus. Das wird man lernen müssen, daß der Inhalt gar nicht das Wesentliche ist. Wenn ich über Geisteswissenschaft spreche, so lege ich nicht das Wesentliche auf Satzformulierung, auf den Inhalt, sondern das Wesentliche beruht darauf, daß in das, was ich sage, einfließe dasjenige, was wirklich aus der übersinnlichen Welt heraus projiziert ist. Auf das Wie einen größeren Wert legen als auf das Was, daß man spürt, daß man fühlen kann: Die Dinge sind aus der übersinnlichen Welt heraus gesprochen, darauf kommt es an.

So muß man überhaupt auch in der Gegenwart gegenüber dem gewöhnlichen Leben lernen. Mag irgendeine Zeitung, irgendein Journal etwas noch so Schönes sagen – man kann heute furchtbar schöne Sachen sagen, denn die Dinge liegen ja auf der Straße, die «schönen Ideale» und die «schönen Sachen» –, es kommt nicht auf den Wortlaut an, sondern es kommt darauf an, aus welchen Seelenmächten sie entspringen, daß man durch die Sätze selbst und durch die Worte hinblickt auf Symptome, auf den Menschen. Wir müssen durchdringen wie durch einen Schleier durch die Sprache und durch den Wortlaut, und so dem *Menschen* uns wiederum nähern. Das lehrt uns gerade die neuere Sprachentwicklung, die den Menschen losgelöst hat in seinem innersten Wesen, in seiner Bewußtseinsseele, von der Sprache. Das erzieht aus uns heraus die Notwendigkeit, nicht bloß auf den Wortlaut, sondern durch den Wortlaut durch auf die menschliche Seele zu sehen, nach allen Seiten, mit allen Möglichkeiten dem nachzugehen.

Allerdings muß etwas überwunden werden, wenn in dieser Richtung fortgeschritten werden soll, denn die Menschen sind heute noch an die Abstraktionen gewöhnt, an dieses, ich möchte sagen bürgerliche, philiströse Sich-Halten an den unmittelbaren Inhalt. Wenn einer ein Ideal ausspricht und irgend etwas noch so schön formuliert – wir müssen uns klar sein, daß das heute so billig ist wie Brombeeren, denn die Ideale sind geformt. Man kann alle möglichen Ideale für die Menschen und die Völker hinstellen, sie sind geformt. Es kommt darauf an, woher sie kommen, woher im Seeleninneren, in der Seelenregion sie wirklich entspringen. Es wird das Leben ungeheuer befruchtet werden, wenn wir in die Lage kommen, das Leben so anzusehen.

Vielleicht darf ich auch etwas Persönliches anführen. Sehen Sie, mir werden mancherlei poetische Produktionen übergeben. Wer dichtet heute nicht alles! Unter diesen poetischen Produktionen findet man solche, die sehr formvollendet sind, die wunderbar dies oder jenes ausdrücken, und solche, die scheinbar ungelentk sind, die Schwierigkeiten haben mit der Sprache, die sogar holperig, primitiv sind. Derjenige, der sich auf einen noch unmodernen Standpunkt stellt, der wird natürlich seine Freude haben über das Schöne, namentlich Formvollendete der Sprache. Er wird nicht, heute noch nicht, empfinden, daß *Emanuel Geibel* recht hatte, als er von sich selber sagte: Seine Verse werden ein Publikum finden, solange es Backfische gibt. – Sie sind schön, sie sind glatt, und werden ein Publikum finden, selbst unter denjenigen Menschen, die zum Beispiel *Wildenbruch* oder ähnliche Leute für Dichter halten – und derer sind auch viele.

Aber es gibt heute auf diesem Gebiete eine andere Beurteilung, und das ist auch bei anderen Künsten der Fall, aber hier spreche ich jetzt über die Sprache. Es gibt heute Dichter, über deren Verse man stolpern kann; man kann Schwierigkeiten haben, weil sie in einer ungelentken Sprache sprechen, aber es ist ein neuer Impuls in ihnen; den muß man fühlen! Man muß durch den Schleier der Sprache den geleckten Versen in das Oberflächliche der Seele blicken können. Denn geleckte Verse, schöne, geleckte Verse, die viel schöner sind als die Goetheschen Verse, sind heute billig wie Brombeeren; denn die *Sprache* dichtet schon. Aber neues seelisches Leben, Leben, das unmittelbar aus dem Quell alles Lebens herkommt, das muß erst gesucht werden. Das drückt sich manchmal gerade dadurch aus, daß es einen Kampf zu führen hat mit der Sprache, daß es gewissermaßen erst bei einem Stottern ist. Aber solches

«Stottern» kann einem lieber sein als dasjenige, was in sich vollendet ist, und nur auf eine oberflächliche Seele hinweist. Es wurden mir einmal Verse übergeben bei einer Gelegenheit, wo wir selbst solche Verse brauchten, weil wir eine Übersetzung aus einer anderen Sprache zu leisten hatten, sehr schöne Verse. Ich wurde wütend darüber und machte selbst schlechte. Ich bin mir bewußt, daß sie als Verse viel schlechter sind; aber ich wußte, ich wurde in dem Falle in die Notwendigkeit versetzt, in einer vielleicht holperig erscheinenden Sprache dasjenige auszudrücken, was ausgedrückt werden sollte, wenn man aus dem entsprechend gesuchten Lebensquell schöpfte. Ich überschätze durchaus nicht dasjenige, was ich zu leisten übernommen habe; aber ich überschätze auch nicht die geleckten Verse, die mir übergeben wurden.

Das Suchen des Menschen durch die Sprache im Zeitalter der Bewußtseinsseele, das ist etwas, was wiederum als Lebenspraxis sich heraus ergibt aus einer wirklichen Betrachtung des sprachlichen Lebens. Ich habe deshalb auch heute rückhaltlos versucht, auch nicht bei jedem Satze so zu sprechen, als wenn ich Geisteswissenschaft tradierte und immer das Übersinnliche beweisen wollte, sondern ich habe versucht, das hineinzulegen in das Wie der Geschichtsbeachtung. Und ich glaube, das ist auch das Wichtige: daß man nicht nur denjenigen einen wahren Geistesforscher immer wieder und wiederum nennt, der bei jedem fünften Wort das Wort: Geist und Geist und geistige Welt gebraucht und dann glaubt, das den Menschen dann so suggerieren zu können, sondern der durch die Art der Betrachtungsweise der Welt, selbst der alleräußerlichsten Welt, durch das Wie, wie er die Dinge darstellt, zeigt, daß der innerliche Führer, der eben von Gedanke zu Gedanke, von Anschauung zu Anschauung, von Impuls zu Impuls

führt, daß dieser Führer der Geist ist. Wenn dieser Führer der Geist ist, dann braucht man ihn nicht immer wieder vorzupiepsen!

Das ist etwas, was Ihnen zeigt, wie man an der Sprache erhärten kann, was ich in einem umfassenden Vortrage darstellen könnte.

HINWEISE

Textgrundlagen: Die Vorträge wurden von der Berufsstenographin Helene Finckh mitgeschrieben und in Klartext übertragen. Diese Übertragungen liegen dem Druck zugrunde. Die Nachschriften sind stellenweise unzulänglich.

Für die 2. Auflage wurde dieser Band von David Hoffmann neu durchgesehen. Die Hinweise der ersten Einzelausgabe (hg. v. Roman Boos) und der 1. Auflage innerhalb der Gesamtausgabe, die z.T. weitführende Kommentare waren, wurden bearbeitet. In Übereinstimmung mit den anderen Bänden der Gesamtausgabe beziehen sich die Hinweise jetzt nur direkt auf den Text und verzichten auf inhaltliche Kommentierung.

Das Namenregister wurde ergänzt. Die in der 1. Auflage versehentlich ausgelassene längere Textstelle in der Fragenbeantwortung auf S. 47 wurde eingefügt, was eine Verschiebung der Seitenzahlen um 2 Seiten nach vorne zur Folge hat: die früheren Seiten 9 – 47 sind jetzt 7 – 45.

Die *Titel der Vorträge* sind von Rudolf Steiner. Der *Titel des Bandes* wurde von dem Herausgeber der ersten Auflage in Anlehnung an den Obertitel der ersten Vortragsreihe gewählt.

Einzelausgaben und sonstige Veröffentlichungen:

Zürich 5., 7., 12., 14. Nov. 1917 «Anthroposophie und akademische Wissenschaften», Zürich 1950

Zürich 17. Okt. 1918 (Fragenbeantwortung) in «Eurythmie. Die Offenbarung der sprechenden Seele. Eine Fortbildung der Goetheschen Metamorphosenanschauung im Bereich der menschlichen Bewegung», GA Bibl.-Nr. 277

Die vier Vorträge vom Oktober 1918 sind erstmals erschienen in der Zeitschrift «Die Menschenschule», April bis Juli 1959, Zbinden Druck und Verlag AG, Basel.

Werke Rudolf Steiners, welche innerhalb der Gesamtausgabe (GA) erschienen sind, werden in den Hinweisen mit der Bibliographie-Nummer angegeben. Siehe auch das Namenregister unter *Steiner, Rudolf: Werke* und die Übersicht am Schluß des Bandes.

Zu Seite

- 13 *von einem gewissen anthroposophischen Gesichtspunkt aus:* Vgl. Rudolf Steiner «Von Seelenrätseln», IV. «Skizzenhafte Erweiterungen des Inhalts dieser Schrift», 8. «Ein oft erhobener Einwand gegen die Anthroposophie» GA Bibl.-Nr. 21.

13 *Emil Du Bois-Reymond*, 1818 – 1896. «Über die Grenzen des Naturerkennens», Vortrag, gehalten in der zweiten allgemeinen Sitzung der 45. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte zu Leipzig am 14. August 1872, Leipzig 1872, S.2.

18 *Friedrich Theodor Vischer*: «Altes und Neues», Stuttgart 1881, Erste Abteilung.

Johannes Volkelt: «Die Traum-Phantasie», Stuttgart 1875.

Vischer ... Er sagt: «Altes und Neues», I., S. 194, «Die Seele, als oberste Einheit aller Vorgänge, kann allerdings nicht im Leibe lokalisiert sein, obwohl sie anderswo als im Leibe nicht ist.»

Du Bois-Reymond hat von sieben Welträtseln gesprochen: «Die sieben Welträtsel», Vortrag, gehalten in der öffentlichen Sitzung der Königlich-Akademie der Wissenschaften zu Berlin zur Feier des Leibnizschen Jahrestages am 8. Juli 1880, Leipzig 1882.

21 *in dem kleinen Kapitel ... in meinem Buche ... «Von Seelenrätseln»* (1917), GA Bibl.-Nr. 21, Kap. IV, 6, S. 150 ff.

Vischer sagt da: «Altes und Neues», I., S. 229 f.

22 *Wie Goethe von Geistesaugen und Geistesohren spricht*: «Wir lernen mit Augen des Geistes sehen, ohne die wir, wie überall, so besonders auch in der Naturforschung blind umhertasten.» Goethe, «Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie» VII, B (1795) in «Naturwissenschaftliche Schriften», herausgegeben und kommentiert von Rudolf Steiner in Kürschners «Deutsche National-Litteratur» (1883–97), 5 Bände, Nachdruck Dornach 1975, GA Bibl.-Nr. 1a-e. Bd. 1, GA Bibl.-Nr. 1a, S. 262.

Zum Ausdruck «Geistesohren» siehe z.B.: «Tönend wird für Geistesohren schon der neue Tag geboren.» «Faust» II, 1. Akt, Anmutige Gegend, Verse 4667 f.

Geistige Tastorgane: Siehe anschließende Fragenbeantwortung S. 53.

Bergson: Siehe Hinweis zu S. 51.

23 *schauenden Bewußtseins, so nenne ich es in meinem Buche «Vom Menschenrätsel»*: «Vom Menschenrätsel» (1916), GA Bibl.-Nr. 20, S. 160 ff.

25 *Visionen, Halluzinationen, Illusionen*: Siehe dazu auch die öffentlichen Vorträge «Die Wege der übersinnlichen Erkenntnis», Berlin, 21. November 1912 und «Irrtümer der Geistesforschung», Berlin 6. März

1913 in: «Ergebnisse der Geistesforschung», GA Bibl.-Nr. 62. Und die Mitgliedervorträge Dornach 1. und 2. Juli 1921 in: «Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist», GA Bibl.-Nr. 205.

- 29 «*Bildekräfteleib*», «*Ätherleib*»: Vgl. das Grundlegende in Rudolf Steiner, «Theosophie», GA Bibl.-Nr. 9, S. 37 ff. und «Die Geheimwissenschaft im Umriss», GA Bibl.-Nr. 13, Kapitel «Wesen der Menschheit», S. 52 ff. und Unterkapitel «Der Ätherleib des Menschen» S. 418 ff.
- 34 *Geistige Erkenntnis führt an die Pforte des Todes*: Platon läßt im «Phaidon» Sokrates sprechen: «... die Leute scheinen in der Tat nicht zu ahnen, daß Männer, die treu an der Philosophie hängen, im Leben, im ganzen Leben nichts anderes betreiben und besorgen als ihr Sterben und den Tod. Und wenn das wahr ist, dann wäre es höchst verkehrt, sein Leben lang an den Tod zu denken, dann aber in der Todesstunde sich gegen den eigenen Wunsch und das eigene Ziel zu kehren.» (67 d-e). Vgl. auch Rudolf Steiners Äußerung über Arnold Forstlage S. 76 ff. in diesem Band.
- 36 *Franz Brentano, 1838 – 1917*. Zur «Ausdehnung der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise auf gewisse z.B. psychologische Gebiete» durch Franz Brentano hat Rudolf Steiner schon 1893 in einer Besprechung von Franz Brentano, «Über die Zukunft der Philosophie», Stellung genommen. Sie schließt: «Die allgemeine Anerkennung des Brentanoschen Satzes wäre für mich gleichbedeutend mit dem allgemeinen Verfall der Philosophie», in: «Methodische Grundlagen der Anthroposophie 1884 – 1901», GA Bibl.-Nr. 30, S. 526 ff. – Eingehend würdigt Rudolf Steiner Brentano u.a. in «Von Seelenrätseln», GA Bibl.-Nr. 21, Kapitel III:« Franz Brentano. (Ein Nachruf)», ferner im Vortrag Berlin, 12. Dezember 1911, in: «Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie», GA Bibl.-Nr. 115.
- 36f. *Franz Brentano ... indem er sagt*: Wörtlich: «Für die Hoffnungen eines Platon und Aristoteles, über das Fortleben unseres besseren Teiles nach der Auflösung des Leibes Sicherheit zu gewinnen, würden dagegen die Gesetze der Assoziation von Vorstellungen, der Entwicklung von Überzeugungen und Meinungen und des Keimens und Treibens von Lust und Liebe alles andere, nur nicht eine wahre Entschädigung sein ... Und wenn wirklich der Unterschied der beiden Anschauungen die Aufnahme oder den Ausschluß der Frage nach der Unsterblichkeit besagte, so wäre er für die Psychologie ein überaus bedeutender zu nennen und ein Eingehen in die metaphysische Untersuchung über die Substanz als Trägerin der Zustände unvermeidlich.» In «Psychologie vom empirischen Standpunkte», Leipzig 1874, S. 20.

42 *Richard Semon*: «Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens». Dritte Auflage, Leipzig 1911. Semon erforscht die durch Reize von außen bewirkten Veränderungen der organischen Substanz (Pflanze, Tier, Mensch). Diese nennt er «Engramme» und «Die Summe der Engramme, die ein Organismus besitzt», seinen «Engrammschatz», wobei ein «ererbter von einem individuell erworbenen Engrammschatz zu unterscheiden ist». – «Die Erscheinungen, die am Organismus aus dem Vorhandensein eines bestimmten Engramms oder einer Summe von solchen resultieren, bezeichne ich als mnemische Erscheinungen. Den Inbegriff der mnemischen Fähigkeiten eines Organismus bezeichne ich als Mneme.» S. 15 – Semon vermeidet absichtlich die Worte «Erinnerung» und «Gedächtnis», verwendet vielmehr eine Terminologie, die ihm «gestattet, ganz davon zu abstrahieren, ob sich die betreffenden materiellen Vorgänge im gegebenen Fall durch oberbewußte Empfindung manifestieren oder nicht». S. 390.

47 *Definition ...: Ein Mensch ist eine Wesenheit, die zwei Beine und keine Federn hat*: Siehe Diogenes Laertius, «Leben und Meinungen berühmter Philosophen», 6. Buch, 2. Kapitel, 40: «Als Platon die Definition aufstellte, der Mensch ist ein federloses zweifüßiges Tier, und damit Beifall fand, rupfte er [Diogenes von Sinope] einem Hahn die Federn aus und brachte ihn in dessen Schule mit den Worten: ‹Das ist Platons Mensch›».

51 *die Bergsonsche Vorstellung*: Bergsons Ansichten über die Unfähigkeit des Denkens, das Leben, überhaupt das Bewegte zu erfassen, finden sich am eindringlichsten dargestellt in «La pensée et le mouvant. Essais et conférences», 3. Aufl. Paris 1934, speziell in dem unter dem Titel «L'intuition philosophique» am Philosophiekongreß von Bologna am 10. April 1911 gehaltenen Vortrag.

Herbart und andere Psychologen haben ... die Mathematik angewendet auf die Seelenforschung: Siehe Johann Friedrich Herbart, «Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik», Königsberg 1824.

in dem entsprechenden Kapitel meiner «Philosophie der Freiheit»: Siehe «Die Philosophie der Freiheit» (1894), GA Bibl.-Nr. 4, Kap. XIII «Der Wert des Lebens (Pessimismus und Optimismus)», S. 205 ff.

53 *Ricarda Huch*, 1864 – 1947. «Luthers Glaube», Briefe an einen Freund, Leipzig 1916. Vgl. dazu auch Rudolf Steiners Vortrag über Luther, Berlin, 11. September 1917, in: «Menschliche und menschheitliche Entwicklungswahrheiten. Das Karma des Materialismus», GA Bibl.-Nr. 176, v. a. S. 223 ff.

- 57 *Wolff sagte im 18. Jahrhundert*: Rudolf Steiner zitiert nach dem gleich anschließend erwähnten «Wörterbuch der Philosophie» von Fritz Mauthner, Artikel «Geschichte», 1. Bd., München und Leipzig 1910, S. 403.
- 60 *Friedrich Schiller*: «Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?», Antrittsrede Jena, 26. und 27. Mai 1789.
- 62 *Herbert Spencer*: Siehe u. a. «Principles of Biology», London 1864, Kap. VI, § 288 f. und «Principles of Psychology», London 1870–72, Kap. IV, § 238.
- 64 *Auguste Comte*: Siehe u. a. «Cours de Philosophie Positive», Paris 1830–42, «Système de la Politique Positive ou Traité de Sociologie instituant la Religion de l'Humanité», Paris, 1851–54. Comte war Mathematiker und verließ sich auch in bezug auf das Gestalten des Sozialkörpers auf die mathematisch-mechanistische Betrachtungsweise. Siehe v. a. «Système de la politique ...», Kap. 16.
- 64f. *Gotthold Ephraim Lessing*: «Die Erziehung des Menschengeschlechts» (1780). Zur Idee der wiederholten Erdenleben siehe §§ 94–100 dieser Abhandlung.
- 66 *Hegel*: Siehe Hegels «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte», in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke, vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, 9. Band, 3. Auflage, herausgegeben von Dr. Eduard Gans, Berlin 1845, S. 24 (Einleitung) und S. 546 f. (Schluß).
- Schopenhauer, welcher der Ansicht war*: Siehe Arthur Schopenhauer, «Die Welt als Wille und Vorstellung» II, § 38 «Über Geschichte», in: «Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in zwölf Bänden». Mit Einleitung von Dr. Rudolf Steiner, Stuttgart o. J. (1894), Bd. 5, S. 286–295.
- 67 *Abhandlung Nietzsches*: Friedrich Wilhelm Nietzsche, «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben». Zweite Unzeitgemäße Betrachtung, Leipzig 1874.
- 69 *Johannes Volkelt*, «Die Traum-Phantasie», Stuttgart 1875.
- des Spiritismus beschuldigt*: Diese Beschuldigung hat sich Friedrich Theodor Vischer anlässlich seiner Beschäftigung mit Volkelts Buch gefallen lassen müssen. Siehe «Altes und Neues». Drei Hefte in einem Band, I. Heft: «Der Traum. Eine Studie zu der Schrift: Die Traumphantasie von Dr. Johann Volkelt», Stuttgart 1881. Vgl. auch das Vischer-Zitat auf S. 21 in vorliegendem Band.

- 72 *und tiefere Denker, unter anderen Kant*: Siehe Immanuel Kant «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht» (1798), § 5 «Von den Vorstellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewußt zu sein.»
- 74 *von einer gewissen geistigen Richtung her*: Am 11. September 1822 beschloß das Heilige Offizium und am 25. September 1822 bestätigte der Papst, daß künftig der Druck und die Veröffentlichung von Werken, welche die Bewegung der Erde und den Stillstand der Sonne lehren, nicht mehr kirchlich verboten sei. Schon 1757 hatte die Indexkongregation den Beschluß gefaßt, das Dekret, das solche Bücher verbot, in der Neuausgabe des Index der verbotenen Bücher *wegzulassen* – ohne deren Druck und Veröffentlichung allerdings ausdrücklich zu erlauben.
- 76 «*Von Seelenrätseln*» (1917), GA Bibl.-Nr. 21, S. 167f.
- 76f. *Carl Fortlage*, «Acht psychologische Vorträge», Jena 1869, S. 35 (Erster Vortrag).
- 80 *Jacob Burckhardt: Philosophie ist Nichtgeschichte ... Geschichte ist Nichtphilosophie*: Siehe Burckhardts Vorlesungen 1868–1873 «Über das Studium der Geschichte», posthum herausgegeben von J. Oeri, Berlin und Stuttgart 1905, 1. Kap. «Einleitung», 1. «Unsere Aufgabe».
- 83 *in meinen Büchern*: Über die Gliederung des seelischen Erlebens des Menschen in «Empfindungsseele», «Verstandesseele» und «Bewußtseinsseele»: Rudolf Steiner, «Theosophie», (1904), GA Bibl.-Nr. 9, Kapitel «Das Wesen des Menschen», S. 24–60.
- 86 *wie Jacob Burckhardt sehr richtig sagt*: a. a. O.
- 87 *Jacob Burckhardt macht darauf aufmerksam*: a. a. O.
- 88 *Herman Grimm ... merkwürdige Einteilung*: Herman Grimm, «Goethe», Vorlesungen, Berlin 1876, 8. Auflage Stuttgart und Berlin 1903, 2. Bd., S. 7ff. (16. Vorlesung).
- «*Phantasie-Arbeit der Völker*»: Rudolf Steiner erzählt in «Mein Lebensgang» von einem Gespräch mit Herman Grimm: «Er sprach zu mir von seiner Idee einer <Geschichte der deutschen Phantasie>, die er in seiner Seele trug. Ich bekam damals den Eindruck, daß er eine solche schreiben wolle. Es ist nicht dazu gekommen. Aber er setzte mir schön auseinander, wie der fortlaufende Strom des geschichtlichen Werdens seine Impulse in der schaffenden Volksphantasie habe, die in seiner Auffassung den Charakter eines lebenden, wirkenden übersinnlichen Genius annahm.» S. 211 (GA Bibl.-Nr. 28, Kap. XIV). Siehe dazu auch den Vortrag «Die Weltanschauung eines Kulturforschers der Gegenwart, Herman Grimm, und die Geistesforschung», Berlin, 16. Januar 1913, in: «Ergebnisse der Geistesforschung», GA Bibl.-Nr. 62, S. 249–285.

- 89 *der Historiker Gibbon*: Edward Gibbon, «History of the Decline and Fall of the Roman Empire», 6 Bde., 1776–1788.
- was für Herman Grimm ein sonderbares Rätsel war*: Siehe Herman Grimm über Gibbon, in «15 Essays», 1. Folge, 1. Auflage Berlin 1874, S. 80.
- 90 *wenn auch Jacob Burckhardt oftmals gegen ihn polemisiert*: a. a. O. et passim.
- Burckhardt ... in seinen Vorträgen*: Gemeint sind wohl die Vorlesungen «Über das Studium der Geschichte» (vgl. Hinweis zu S. 80).
- Ernst von Lasaulx*, «Neuer Versuch einer alten, auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte», München 1856.
- 97 *Goethe sagt*: Siehe Goethe, «Sprüche in Prosa», in: Naturwissenschaftliche Schriften (siehe Hinweis zu S. 22), Bd. 5, GA Bibl.-Nr. 1e, S. 489; siehe auch Goethe, «Maximen und Reflexionen».
- 101 *James Dewar*, Professor der Chemie und Naturphilosophie in Cambridge, später in London an der Royal Institution; Erfinder der Thermosflasche. Der erwähnte Vortrag konnte nicht nachgewiesen werden.
- 103 *Ich habe ... Vorträge gehalten in Arbeiterkreisen*: Siehe Rudolf Steiners Autobiographie «Mein Lebensgang», GA Bibl.-Nr. 28, S. 375–380 (Kap. XXVIII) und den Vortragsband «Über Philosophie, Geschichte und Literatur», Darstellungen an der Arbeiterbildungsschule und der Freien Hochschule in Berlin (1901–1905), GA Bibl.-Nr. 51.
- 112 *den trivialen Ausdruck: ... nun haben wir es so herrlich weit gebracht!*: Ausspruch von Fausts Famulus Wagner, «Faust» I, Nacht, Vers 573.
- 115 *Max Rubner*: «Die Gesetze des Energieverbrauchs bei der Ernährung», Wien 1902.
- W. O. Atwater*: «Neue Versuche über Stoff- und Kraftwechsel im menschlichen Körper», in «Ergebnisse der Physiologie», Bd. 3, 1904, S. 497–622.
- 116 *Hermann Ebbinghaus*, 1850–1909. «Abriß der Psychologie», 2. Aufl., Leipzig 1909, I. Kapitel «Allgemeine Anschauungen».
- 119 *was hinter dem Spiegel ist*: Eckermann berichtet, wie sich Goethe der im Vortrag ausgeführten Richtung des naturwissenschaftlichen Denkens gegenüber äußerte: «Aber den Menschen ist der Anblick unseres

Urphänomens gewöhnlich noch nicht genug, sie denken, es müsse noch weiter gehen, und sie sind den Kindern ähnlich, die, wenn sie in einen Spiegel geguckt, ihn sogleich umwenden, um zu sehen, was auf der anderen Seite ist.» Johann Peter Eckermann, «Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens». Zweiter Teil, Gespräch vom 18.2.1829.

120 *schauende Bewußtsein ... «Vom Menschenrätsel»*: Siehe Hinweis zu S. 25.

123 *Carl Wilhelm von Nägeli*, 1817–1891. «Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre», 1884.

Carl Gegenbaur, 1826–1903. «Untersuchungen über das Kopfskelett der Wirbeltiere», 1872; «Vergleichende Anatomie der Wirbeltiere», 1898.

Mit welcher großen Hoffnungen: Ernst Haeckel in «Natürliche Schöpfungsgeschichte», 8. Aufl., 1889, S. 258.

noch heute gibt es Leute: Oscar Hertwig sagt im Vorwort zu «Das Werden der Organismen», Jena 1916: «Denn mit Huxley können wir sagen: <Wenn die Darwinsche Hypothese auch weggeweht würde, die Entwicklungslehre würde noch stehen bleiben, wo sie stand.> In ihr besitzen wir eine auf Tatsachen beruhende, bleibende Errungenschaft unseres Jahrhunderts, die jedenfalls mit zu ihren größten gehört.»

124 *wie Eduard von Hartmann sagt*: «System der Philosophie im Grundriß», Bad Sachsa 1907, Bd. II; «Grundriß der Naturphilosophie», S. 172 und 208.

da erschien ... die «Philosophie des Unbewußten»: 1. Aufl. Berlin 1869.

125 *Eine Gegenschrift erschien*: «Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Deszendenz-Theorie. Eine kritische Beleuchtung des naturphilosophischen Teils der Philosophie des Unbewußten aus naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten», Berlin 1872. Die zweite Auflage, diesmal mit dem Namen Eduard von Hartmanns als Verfasser, erschien 1877.

Oskar Schmidt: In seiner Schrift «Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewußten» (Leipzig 1877) kritisiert Schmidt Eduard von Hartmann und lobt die anonyme Schrift, sie habe «alle, welche nicht auf das Unbewußte eingeschworen sind, in ihrer Überzeugung vollkommen bestätigt, daß der Darwinismus im Rechte sei.» (S. 3).

- 126 *Oscar Hertwig*, «Das Werden der Organismen», Jena 1917, 3. Aufl., 1922, S. 45, mit langem Zitat aus E. von Hartmann.
- 127 *Haeckel ... mit seinem ... biogenetischen Grundgesetz*: «Die kurze Ontogenese oder die Entwicklung des Individuums ist eine schnelle und zusammengezogene Wiederholung, eine gedrängte Rekapitulation der langen Phylogenese oder der Entwicklung der Art», Haeckel in «Anthropogenie», 4. Aufl. Leipzig 1891, Bd. I, S. 64.
- 129 *Begriff der «Anlage»* verwendet Oscar Hertwig z.B. in «Die Elemente der Entwicklungslehre des Menschen und der Wirbeltiere», Jena 1910, 4. Aufl. Siehe 4. Kapitel «Entwicklungsphysiologische Experimente».
- 131 *In meiner kleinen Schrift*: «Das menschliche Leben vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft (Anthroposophie)», Dornach 1916; enthalten in: «Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904–1923», GA Bibl.-Nr. 35, S. 225–268.
- 142 *Theodor Ziehen*, «Leitfaden der physiologischen Psychologie», 15 Vorlesungen, Jena 1891. Vgl. die 9. Vorlesung: «Dem gegenüber (d. h. gegenüber «der älteren Psychologie» und Kant) haben unsere bisherigen Erörterungen uns bereits gelehrt, daß die Gefühle der Lust und Unlust in dieser Selbständigkeit gar nicht existieren, daß sie vielmehr nur als Eigenschaften oder Merkmale von Empfindungen und Vorstellungen als sogenannte Gefühlstöne auftreten», S. 146.
- 144 *Auguste Comte*: «Cours de philosophie positive», 6 Bde., Paris 1830–42, besonders die 40.–45. Vorlesung.
- 145 *ich habe darauf aufmerksam gemacht*: In «Von Seelenrätseln», GA Bibl.-Nr. 21, Kap. IV, 6 «Die physischen und geistigen Abhängigkeiten der Menschenwesenheit», S. 156f.
- 149 *Mauthner glaubt sogar*: Wörtlich: «Und als Hegel sich vermaß, das letzte Ende aller Begriffsbewegung gefunden zu haben und in seinem Kopf oder in seinem System darzustellen, als Hegel die philosophische Sprache mit dem Begriff *Geist* infiziert hatte, da trat die Natur in Gegensatz zum Geist ... Ist kein Gegensatz zur Natur mehr im Menschen, dann braucht der Geist sich nicht mehr so mühsam «selbst zu bewegen», um den Menschen von der Natur zu befreien. Der Geist, von dem niemals jemand wußte, was er ist, der ein abgeblaßter Schatten des heiligen Geistes war, des dekorativen Gliedes der Trinität, der Geist, mit dem Hegel den letzten, vorläufig letzten, großen Versuch gemacht hatte, die Natur wieder aus dem Menschen und den Menschen wieder aus der Natur zu treiben.» «Wörterbuch der Philosophie», 2. Bd., München 1910, S. 141 und 147 (Artikel «Natur»).

- 150 *wie Goethe zu Schiller gesagt hat*: Im Gespräch mit Schiller im Juli 1794. Goethe berichtet darüber in seinem Aufsatz «Glückliches Ereignis», in: Naturwissenschaftliche Schriften (siehe Hinweis zu S. 22), Bd. I, GA Bibl.-Nr. 1a, S. 112.
- 151 *«Ins Innre der Natur ...»*: Aus Albrecht von Hallers Lehrgedicht «Die Falschheit menschlicher Tugenden» (1730), Verse 289 f.
- Goethe dagegen sagte*: Antwortgedicht auf Hallers Lehrgedicht mit dem Titel «Allerdings. Dem Physiker» (1820).
- 152 *der ... hier in Zürich satstam bekannten Psychoanalyse*: Seit dem Jahre 1909 wohnte der Psychoanalytiker Carl Gustav Jung in Küsnacht bei Zürich, hatte dort seine Privatpraxis und lehrte ab 1910 auch an der Zürcher Universität.
- 168 *Ein ausgezeichnete Naturforscher*: Moriz Benedikt, «Zur Psychophysik der Moral und des Rechts». Zwei Vorträge gehalten in der 47. und 48. Versammlung deutscher Naturforscher. Wien 1875.
- 179 *in meinem Buche «Vom Menschenrätsel»* (1916), GA Bibl.-Nr. 20, «Das Weltbild des deutschen Idealismus» und das Kapitel «Ausblicke».
- 182 *das gerade in dieser Stadt so sehr bekannte Gebiet der analytischen Psychologie, auch Psychoanalyse genannt*: Siehe Hinweis zu S. 152.
- Dazu brauchte es viele Vorträge*: Zwei Vorträge über «Anthroposophie und Psychoanalyse» hatte Rudolf Steiner unmittelbar vor dem dritten und vierten Vortrag der vorliegenden Reihe gehalten: am 10. und 11. November 1917 in Dornach, in: «Individuelle Geistwesen und ihr Wirken in der Seele des Menschen», GA Bibl.-Nr. 178.
- 188 *Ludwig Laistner*, «Das Rätsel der Sphinx, Grundzüge einer Mythengeschichte», Berlin 1889. Siehe Rudolf Steiner, «Mein Lebensgang», GA Bibl.-Nr. 28, S. 224–227 (Kap. XV).
- 189 *mit einem «überindividuellen Bewußtsein»*: Siehe Carl Gustav Jung, «Die Psychologie der unbewußten Prozesse», Zürich 1917, Kap. 5 «Das persönliche und das überpersönliche Unbewußte».
- 191 *Jung sagt*: a. a. O., S. 91.
- 197f. *Vortragszyklus in Helsingfors*: «Die okkulten Grundlagen der Bhagavad Gita» (1913), GA Bibl.-Nr. 146. Über Wilson im 5. Vortrag, 1. Juni 1913.

- 198 *Woodrow Wilson*, 1856–1924, von 1913–1921 Präsident der USA. Siehe «Die neue Freiheit», München 1914, im Kapitel «Was ist Fortschritt?», S. 66f.: «... eine Regierung [ist] nicht eine Maschine, sondern ein lebendes Wesen. Sie untersteht nicht der Theorie vom Weltall, sondern der Theorie des organischen Lebens. Sie wird durch Darwin erklärt und nicht durch Newton ... Lebendige politische Verfassungen müssen in ihrem Bau und in ihrer Handhabung darwinistisch sein.»
- 201 *daß ich ... über die verschiedenen Seelenstrukturen gesprochen habe*: Siehe z. B. «Die Mission einzelner Volksseelen im Zusammenhange mit der germanisch-nordischen Mythologie», 11 Vorträge in Kristiania (Oslo), 7. bis 17. Juni 1910, GA Bibl.-Nr. 121.
- Lesen Sie in der ... «Neuen Zürcher Zeitung»*: Es handelt sich um eine Besprechung von Dostojewskij, «Politische Schriften», Piper & Co., München 1917, in der «Neuen Zürcher Zeitung», 13. November 1917 (Nr. 2134) und vom 14. November 1917 (Nr. 2141). In dieser Besprechung erscheint Dostojewskij als Vollender der slawophilen Bewegung in Rußland, der mit Entschiedenheit die Abwendung von «Petersburg» und die Wieder-Konzentration der russischen Kultur auf «Moskau» fordert – die Abkehr von der westlichen dekadenten Intelligenz und die Sammlung auf das Denken des russischen «Volkes»...
- 203 *Fritz Mauthner*: «Wörterbuch der Philosophie», 2 Bde., München 1910.
- Roman Boos*, 1889–1952, Sozialwissenschaftler. Aktiver Vertreter der Anthroposophie und des Dreigliederungsimpulses. Die Abhandlung über den Gesamtarbeitsvertrag erschien 1916 bei Duncker und Humblot, München und Leipzig.
- 204f. *ein Ärztekollegium ... Eisenbahn*: Das «Gutachten des kgl. bayrischen Medizinalkollegiums gegen die Eisenbahn» ist nicht erhalten, weshalb auch dessen früheres Vorhandensein heute z. T. bestritten wird. Das Gutachten wird aber erwähnt in: Rudolf Hagen, «Die erste deutsche Eisenbahn», 1885, S. 45 und in: Max Kemmerich, «Kultur-Kuriosa», Sechstes bis siebentes Tausend, München 1909, S. 282 und 295. Kemmerich kann zwar keine «authentische Quelle» angeben, spricht aber von einer «hinlänglich bekannten Tatsache».
- 208 *wenn es nach mir bloß ginge*: Im öffentlichen Vortrag vom 18. Oktober 1917 in Basel äußerte Rudolf Steiner zum ersten Male den Wunsch, dem Dornacher «Johannesbau» den Namen «Goetheanum» zu geben. «... Ich möchte diese Weltanschauung, welche auf die Art wissenschaftlich entsteht, wie ich es angedeutet habe, am liebsten –

wenn man nicht mißverstanden würde, würde ich sie auch immer so nennen – nach den Quellen, aus denen sie für mich selber stammt, *Goetheanismus* nennen, so wie ich, wenn dadurch nicht Mißverständnisse über Mißverständnisse sich ergeben würden, den Bau in Dornach draußen, der dieser Weltanschauung gewidmet ist, am liebsten *Goetheanum* nennen würde.» Unveröffentlicht, vorgesehen für GA Bibl.-Nr. 72.

- 209 *Fragenbeantwortung*: Einige Fragen standen nicht in engerem Zusammenhang mit dem Thema und wurden deshalb weggelassen.
- 215 *Richard Wable*: Siehe «Über den Mechanismus des geistigen Lebens», Wien und Leipzig 1906, S. 92 (1. Buch, Kap. 4).
- 226 *René Descartes ... ich denke, also bin ich*: Siehe «Discours de la méthode» (1637) I, 7 und 10; und (nicht wörtlich) «Meditationes de prima philosophia» (1641), 2. Meditation.
- Augustinus ... ich denke, also bin ich*: Siehe «Soliloquia», II, 1; «De ver. relig.» 72f.; «De trinit.» X, 14.
- 248 «*élan vital*» bei *Bergson*: Siehe Henri Bergson, «L'évolution créatrice», Paris 1907; deutsch: «Schöpferische Entwicklung», übersetzt von Dr. Gertrud Kantorowicz, Jena 1912, S. 93–103 «Die Lebensschwungkraft».
- 253 *Richard Wable*, «Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Aesthetik und Staatspädagogik», Wien und Leipzig 1894. «Über den Mechanismus des geistigen Lebens», Wien und Leipzig 1906.
- 256 *Franz Brentano*: Siehe Hinweis zu S. 36.
- 260 *Goethe ... Heinroth hatte ihn dazu veranlasst*: Siehe Goethes Aufsatz «Bedeutende Fördernisse durch ein einziges geistreiches Wort» (1823), in: Naturwissenschaftliche Schriften, (siehe Hinweis zu S. 22), Bd. 2, GA Bibl.-Nr. 1b, S. 31–35. Goethe erhielt Johann Christian Heinroths «Lehrbuch der Anthropologie» (Leipzig 1822) am 29. Oktober 1822 und notierte in seine «Annalen» zu diesem Jahr: «Heinroths Anthropologie gab mir Aufschlüsse über meine Verfahrungsart in Naturbetrachtungen, als ich eben bemüht war, mein naturwissenschaftliches Heft zustande zu bringen.»
- 263 *Ich denke, also bin ich nicht*: Siehe dazu Rudolf Steiners Ausführungen auf S. 226ff. in vorliegendem Band.
- 264 *Theodor Ziehen*: Siehe Hinweis zu S. 142.

- 285 *Franz Brentano*, «Psychologie vom empirischen Standpunkte», 1. Band, Leipzig 1874.
- 291 *Goethe ... indem er sagte*: Wörtlich: «Der Mensch an sich selbst, insofern er sich seiner gesunden Sinne bedient, ist der größte und genaueste physikalische Apparat, den es geben kann, und das ist eben das größte Unheil der neueren Physik, daß man die Experimente gleichsam vom Menschen abgesondert hat und bloß in dem, was künstliche Instrumente zeigen, die Natur erkennen ja, was sie leisten kann, dadurch beschränken und beweisen will.» «Sprüche in Prosa», in: Naturwissenschaftliche Schriften, (siehe Hinweis zu S. 22), Bd. 5, GA Bibl.-Nr. 1e, S. 351. Siehe auch Goethe, «Maximen und Reflexionen».
- 296 *Theologia naturalis*, auch «natürliche Theologie» genannt: Erkenntnis Gottes aus der Natur, aus dem Sein und Wesen der Welt und des Menschen; in der griechischen Philosophie, bei Thomas von Aquin und in der Aufklärung von großer Bedeutung.
- 312 *Ferdinand Lassalle*, 1825 – 1864. «Die Wissenschaft und die Arbeiter. Eine Verteidigungsrede vor dem Berliner Kriminalgericht gegen die Anklage, die besitzlosen Klassen zum Haß und zur Verachtung gegen die Besitzenden öffentlich aufgereizt zu haben», Zürich 1863.
- 328 *Antrittsvorlesung über Galilei*: Laurenz Müllner, «Die Bedeutung Galileis für die Philosophie», Inaugurationsrede gehalten am 8. November 1894 an der k.k. Universität Wien, Wien 1894. Wiederabgedruckt in: «Anthroposophie», Zeitschrift für freies Geistesleben, vereinigt mit der Monatsschrift «Die Drei», 16. Jg., 1. Buch, Okt.–Dez. 1933, S. 29–57; dort auch eine kleine Zusammenstellung «Rudolf Steiner über Laurenz Müllner» (S. 25–28) und eine Photographie Müllners.
- bis zum Jahre 1822*: Siehe Hinweis zu S. 74.
- 334 *Goethe sagte mit Recht*: Siehe Goethe, «Sprüche in Prosa», in: Naturwissenschaftliche Schriften (siehe Hinweis zu S. 22), Bd. 5, GA Bibl.-Nr. 1e, S. 353. Siehe auch Goethe, «Maximen und Reflexionen».
- 338 *den bequemen Spruch*: «Die Natur macht keine Sprünge», «Natura non facit saltus», zuerst bei Fournier, «Variétés historiques et littéraires», 1613, IX, 247, dann bei Leibniz, «Nouveaux essais sur l'entendement humain», 1756, Vorwort und IV, Kap. 16 und bei Linné, «Philosophia botanica», 1751, Nr. 77.

Der Zwang, der von Frankreich auf das Papsttum im Jahre 1303 ausgeübt wurde: Im Auftrag Philipp IV. erfolgte in Anagni ein Anschlag auf Papst Bonifazius VIII. am 7. September 1303. Bonifazius starb kurze

Zeit nachher. Der französisch gesinnte Papst Clemens V. kam nicht nach Italien, sondern residierte seit 1309 in Avignon, wo die Kurie von 1309 bis 1377 ihren Sitz hatte.

- 338 *Tempelherrenorden*: Der 1119 zum Schutz des heiligen Grabes in Jerusalem und seiner Pilgerbesucher begründete Ritterorden der Templer wurde vom französischen König Philipp IV. der Ketzerei angeklagt, mit dem Ziel, den einflußreichen Orden zu verbieten und dessen großes Vermögen zu konfiszieren. Das ganz unter französischem Einfluß stehende Papsttum in Avignon war willfährig, und nach Inquisition und Folter wurde der Orden aufgehoben (1312) und die schon seit 1307 verhafteten Mitglieder verbrannt (1313).
- 341 *Wendepunkt 1428*: Im Hundertjährigen Krieg zwischen Frankreich und England wurde 1428 Orléans von den Engländern belagert und im April 1429 von einem kleinen Heer unter der Führung von Jeanne d'Arc (Jungfrau von Orléans) in wenigen Tagen befreit.
- 346 *Schlacht bei Murten von 1476*: Der Angriff des Burgunderherzogs Karls des Kühnen wurde von den schweizerischen Eidgenossen bei Grandson und Murten erfolgreich abgewehrt, in der nachfolgenden Entscheidungsschlacht bei Nancy (1477) fiel Karl.
- 350 *der Krim-Krieg*: Der russisch-türkische Krieg, der sich zum Krimkrieg (1853–1856) ausweitete, verwickelte auch mehrere europäische Mächte und Interessen in die Kämpfe und gefährdete so die europäische Friedensordnung.
- 351 *Goethe ... Cuvier ... Geoffroy de Saint-Hilaire*: Das Gespräch zwischen Goethe und Frédéric Jean Soret fand am 2. August 1830 statt, nachdem der Streit zwischen Etienne Geoffroy de Saint-Hilaire und Georges Cuvier im Februar dieses Jahres in der Pariser Akademie ausgebrochen war. Goethe beschäftigte sich intensiv v.a. mit Geoffroy de Saint-Hilaires Schriften und veröffentlichte 1830/32 darüber die Rezension: «Principes de Philosophie zoologique». Enthalten in: Goethe, Naturwissenschaftliche Schriften, (siehe Hinweis zu S. 22), Bd. 1, GA Bibl.-Nr. 1a, S. 385–417.
- 356 *Schopenhauer*: Siehe Hinweis zu S. 66.
- 363 *Hüter der Schwelle*: Siehe dazu auch Rudolf Steiner, «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» (1904/05), GA Bibl.-Nr. 10, S. 193–203 (Kap. «Der Hüter der Schwelle»).
- 364 *«Erkenne dich selbst»*: Spruch des Chilon oder Solon am Apollotempel zu Delphi.

- 367 *Fritz Mauthner*: «Beiträge zu einer Kritik der Sprache», 3 Bde., Stuttgart 1901–03. «Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache», 2 Bde., München und Leipzig 1910.
- 369 *in der jetzt schwierigen Zeit*: Wegen einer Grippeepidemie herrschte teilweise Versammlungsverbot.
- 370 *Woodrow Wilson*: Siehe Hinweis zu S. 198.
- 371 *in dem geistvollen Aufsätze von Herman Grimm*: Es konnte nicht eindeutig festgestellt werden, welcher Aufsatz gemeint ist. Siehe aber Hinweise zu S. 88 und 89.
- 374 *Emanuel Geibel*, 1815 – 1884, Dichter und Dramatiker
Ernst von Wildenbruch, 1845 – 1909, Schriftsteller, Dichter von Kriegsheldenliedern und Dramatiker.

NAMENREGISTER

Die *kursiv* gesetzten Zahlen geben jeweils die Seiten an, zu welchen ein Hinweis besteht

- | | |
|--|--|
| <p>Aristoteles (384–322 v. Chr.): 37,
256, 285
Atwater, W. O.: 115
Augustinus (354–430): 226</p> <p>Bacon, Francis, von Verulam
(1561–1626): 274
Benedikt, Moriz (1835–1920):
168f.
Bergson, Henri (1859–1941): 22,
51, 248, 250f.
Boos, Dr. Roman (1889–1952):
203
Brentano, Franz (1838–1917):
36f., 256, 285
Burckhardt, Jakob (1818–1897):
80, 86, 87, 90, 190</p> <p>Calvin, Johann (1509–1564): 345
Comte, Auguste (1798–1857): 64,
144
Cuvier, Georges (1769–1832): 351</p> <p>Darwin, Charles (1809–1882):
123, 126
Descartes, René (1596–1650): 226
Dewar, James (1842–1923): 101f.
Dostojewskij, Fjodor Michajlo-
witsch (1821–1881): 201
Du Bois-Reymond, Emil
(1818–1896): 13f., 18</p> <p>Ebbinghaus, Hermann
(1850–1909): 116</p> <p>Fichte, Johann Gottlieb
(1762–1814): 21
Fortlage, Arnold R. K.
(1806–1881): 76ff.</p> | <p>Galilei, Galileo (1564–1642): 328
Gegenbaur, Carl (1826–1903): 123
Geibel, Emanuel (1815–1884):
374
Gibbon, Edward (1737–1794): 89
Goethe, Johann Wolfgang von
(1749–1832): 22, 96f., 97, 137,
150f., 207, 209, 260, 271f., 291,
301ff., 305, 308, 334, 351f.
Grimm, Herman (1828–1901):
88f., 371f.</p> <p>Haeckel, Ernst (1834–1919): 122,
123, 125ff., 127
Haller, Albrecht von
(1708–1777): 151 (<i>ohne Namens-
nennung</i>)
Hartmann, Eduard von
(1842–1906): 51f., 118, 124ff.,
126, 152
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
(1770–1831): 21, 66, 149
Heinroth, Johann Christian
(1773–1843): 260
Herbart, Johann Friedrich
(1776–1841): 51f.
Hertwig, Oscar (1849–1922):
126f., 129, 139f., 169
Huch, Ricarda (1864–1947): 53
Hume, David (1711–1776): 274
Hus, Johannes (1369–1415): 345</p> <p>Jeanne d’Arc (1412–1431): 341
Jung, Carl Gustav (1875–1961):
180, 190f.</p> <p>Kant, Immanuel (1724–1804): 72
Kopernikus, Nikolaus
(1473–1543): 148</p> |
|--|--|

Laistner, Ludwig (1845 – 1896):
188f.
Lasaulx, Ernst von (1815 – 1861):
90f.
Lassalle, Ferdinand (1825 – 1864):
312
Leibniz, Gottfried Wilhelm von
(1646 – 1716): 99
Lessing, Gotthold Ephraim
(1729 – 1781): 64ff., 92, 211
Locke, John S. (1632 – 1704): 274
Luther, Martin (1483 – 1546): 87,
345

Marx, Karl (1818 – 1883): 98
Mauthner, Fritz (1849 – 1923): 58,
149f., 203, 367
Müllner, Laurenz (1848 – 1911):
328

Nägeli, Carl Wilhelm von
(1817 – 1891): 123, 169
Napoleon I., Buonaparte
(1769 – 1821): 348f.
Newton, Isaak (1642 – 1727): 198f.
Nietzsche, Friedrich (1844 – 1900):
67

Plato (427 – 347 v. Chr.): 37, 256,
285

Rubner, Max (1854 – 1932): 115

Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy de
(1772 – 1844): 351f.
Schiller, Friedrich (1759 – 1805):
60, 150
Schmidt, Oskar (1823 – 1886): 125
Schopenhauer, Arthur
(1780 – 1860): 66, 231, 264, 356
Semon, Richard (1859 – 1919): 42f.
Soret, Frédéric Jean (1795 – 1865):
351
Spencer, Herbert (1820 – 1903):
62f., 89

Steiner, Rudolf (1861 – 1925):
Werke:
«Die Philosophie der Freiheit»
(GA Bibl.-Nr. 4) 51, 178, 236
«Wie erlangt man Erkenntnisse
der höheren Welten?» (GA
Bibl.-Nr. 10) 26, 30, 109,
211f., 237f., 259, 304
«Die Geheimwissenschaft im
Umriss» (GA Bibl.-Nr. 13)
109, 159, 237, 259, 304
«Die Rätsel der Philosophie»
(GA Bibl.-Nr. 18) 136f.
«Vom Menschenrätsel» (GA
Bibl.-Nr. 20) 18, 25, 120, 162,
179
«Von Seelenrätseln» (GA Bibl.-
Nr. 21) 23, 28f., 39, 48, 76,
143, 145, 285, 287
«Das menschliche Leben vom
Gesichtspunkte der Geistes-
wissenschaft» (in GA Bibl.-
Nr. 35) 131
«meine Bücher» (oder ähnliche
Bezeichnungen) 31, 33, 38,
70, 81, 83, 137, 210f., 262

Vischer, Friedrich Theodor
(1807 – 1887): 18, 20f., 21
Volkelt, Johannes (1848 – 1930):
18, 69

Wahle, Richard (1857 – 1935): 215,
248, 253f., 286
Wiclif, John (+ 1384): 345
Wildenbruch, Ernst von
(1845 – 1909): 374
Wilson, Woodrow (1856 – 1924):
198, 370ff.
Wolff, Christian (1679 – 1754): 57

Ziehen, Theodor (1862 – 1950):
142, 248f., 264

INHALT

I

ERSTER VORTRAG, Zürich, 5. November 1917	9
Anthroposophie und Seelenwissenschaft. Geisteswissenschaftliche Ergebnisse über die menschlichen Seelenfragen. Einfluß der naturwissenschaftlichen Anschauungsweise im Laufe des 19. Jahrhunderts auf das Gebiet der Psychologie. Unterschiedliche Wege des Natur- und des Seelenforschers. Seelenwissenschaft als Bewußtseinsfrage. Friedrich Theo- dor Vischer auf dem Weg zu Grenzorten des Erkennens. Bergsons prinzipielle Täuschung. Das Sich-Vertiefen in das Erkenntnisdrama des Innern als Weg zur Bildung «geistiger Tastorgane». Das imaginative Bewußtsein führt zu Abbil- dern der geistigen Wirklichkeit. Inspirierte und intuitive Erkenntnis führen zum Erleben des seelischen Werdens und zum Erkennen der wiederholten Erdenleben. Franz Brentanos tragischer Versuch. Richard Semons «Mneme» als naturwissenschaftliche Bestätigung geisteswissenschaft- licher Ergebnisse.	
<i>Fragenbeantwortung nach dem Vortrag</i>	45
ZWEITER VORTRAG, 7. November 1917	56
Anthroposophie und Geschichtswissenschaft. Geisteswissenschaftliche Ergebnisse über die Entwicklung der Menschheit und ihrer Kulturformen. Geschichte eigentlich erst im Laufe des 19. Jahrhunderts als Wissenschaft betrachtet. Kritische Stimmen von Wolff, Schopenhauer, Nietzsche und Mauthner. Versuche, die ge- schichtliche Evolution wissenschaftlich zu behandeln, bei Herbert Spencer und Auguste Comte. Lessings «Erziehung des Menschengeschlechts». Johannes Volkelts Buch «Die	

Traum-Phantasie» als Ausgangspunkt einer Betrachtung der Traumwelt. Bedeutung des Träumens für eine Erklärung der Gefühle, und des Schlafeslebens für die Entstehung von Willensimpulsen. Fehldeutung von Herbart. Der Psychologe Fortlage über den Zusammenhang zwischen Tod und Bewußtsein. Geschichte als Wissenschaft kann nicht entstehen ohne schauendes Bewußtsein. Jacob Burckhardts Hinweise über das gleichzeitige Auftreten religiöser Bewegungen. Durch die Geisteswissenschaft beleuchtet, wird die Aufzählung von Tatsachen eine wirkliche Wissenschaft. Herman Grimms Erklärungsversuch geschichtlicher Impulse. Gibbon als Historiker der römischen Verfallszeit. Ernst von Lasaulx' Vorahnung des gegenwärtigen Niederganges, aber sein Verkennen des Wachsenden, Gedeihenden. Von der rückläufigen Erziehung des Menschengeschlechts: gegenüber dem einzelnen Menschenleben geht das geschichtliche Leben zurück. Goethes Ausspruch über die Geschichte.

Fragenbeantwortung nach dem Vortrag 98

DRITTER VORTRAG, 12. November 1917 110

Anthroposophie und Naturwissenschaft.

Geisteswissenschaftliche Ergebnisse über die Natur und den Menschen als Naturwesen.

Verhältnis der Geisteswissenschaft zur Naturwissenschaft. Seit dem 16. Jahrhundert Auftreten ganz bestimmter Erkenntnisneigungen: Beobachten des rein Sinnlich-Tatsächlichen. Bestreben, den Menschen selbst naturwissenschaftlich zu erfassen. Versuche von Rubner und Atwater. Still-schweigende Voraussetzung eines «Dings an sich» hinter den Erscheinungen. Notwendigkeit, das gewöhnliche Wachbewußtsein durch die schauende Erkenntnis zu ergänzen. Haeckels Entwicklungslehre. Die Gegenschrift von Eduard von Hartmann. Oscar Hertwigs Widerlegung der Darwinschen Entwicklungslehre. Das Problem des Vorangehens von Huhn oder Ei. Rektifizierung der gegenwärtigen Entwicklungslehre durch wissenschaftliche Ausgestaltung der Metamorphosenlehre Goethes. Theodor Ziehens

Betrachtungsweise von Gefühl und Wille. Hinweis auf das soeben erschienene Buch «Von Seelenrätseln». Darstellung der Dreigliederung der leiblichen Struktur des menschlichen Organismus. Goethes Antwort an Albrecht von Haller.

Fragenbeantwortung nach dem Vortrag 152

VIERTER VORTRAG, 14. November 1917 165

Anthroposophie und Sozialwissenschaft.

Geisteswissenschaftliche Ergebnisse über Recht, Moral und soziale Lebensformen.

Das Anwenden nicht wirklichkeitsgemäßer Begriffe und Vorstellungen im menschlichen Gemeinschaftsleben kann tragische Folgen haben. Naturwissenschaftliche Begriffe reichen nicht aus. Moriz Benedikts postulierter Katechismus für das soziale Leben. Der Fundamentalbegriff sozialer Lebensgestaltung: der Begriff der menschlichen Freiheit; ihr Verhältnis zum Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Das soziale Leben baut sich nicht auf nach Begriffen des gewöhnlichen Bewußtseins, sondern außerbewußt in Impulsen, die nur mit höheren Bewußtseinsarten zu erfassen sind: dem imaginativen, dem inspirativen und dem intuitiven Bewußtsein. Das Erfassen unterbewußter Erinnerungen durch die Psychanalyse mit unzulänglichen Erkenntnismitteln. Das Wesen des Erinnerungsvorganges. C. G. Jung über den Gottesbegriff. Woodrow Wilsons Theorie und Politik. Dostojewskij über die russische Volksseele. Fritz Mauthners Ausführungen über das Recht. Das ausgezeichnete Buch von Roman Boos über den Gesamtarbeitsvertrag. Anthroposophie, eine ausgebaute Goethesche Weltanschauung. Die Benennung des Baues in Dornach als Goetheanum.

Aus der Fragenbeantwortung nach dem Vortrag 209

ERSTER VORTRAG, Zürich, 8. Oktober 1918	215
Ist eine übersinnliche Erkenntnisweise wissenschaftlich zu begründen?	
Richard Wahle über die Philosophie. Erkenntnisgrenzen innerhalb des naturwissenschaftlichen und des mystischen Weges. Falsche Vorstellungen über das Denken bei Augustinus und bei Descartes. Wahre Natur des Denkens. Die Meditation als Erkräftung des Denkens, Kontemplation als Aufklärung über die Seelenverfassung im Traumleben. Das Heraufheben von Imagination und Inspiration ins Bewußtsein ist die wahre Intuition. Hindernisse, die dem Verständnis der Geisteswissenschaft im Wege stehen.	
<i>Fragenbeantwortung nach dem Vortrag</i>	246
ZWEITER VORTRAG, 10. Oktober 1918	253
Der geisteswissenschaftliche Aufbau der Seelenforschung von deren Grundlagen bis zu den lebenswichtigen Grenzfragen des Menschendaseins.	
Richard Wahle über die wissenschaftliche Seelenkunde. Steigende Neigung, die philosophische Seelenkunde durch eine naturwissenschaftlich gerichtete Gehirn- und Nervenphysiologie zu ersetzen. Geisteswissenschaft sucht über bloße Worthülsen hinauszukommen zu einer seelischen Wirklichkeitsforschung. Einschlafen und Aufwachen als Ausgangspunkte der Seelenwissenschaft im erkräfteten Vorstellungsleben und in Willenszucht. Das Vorstellen. Klärung der Rätsel des Gefühlslebens. Das Vorstellen als bildhafte Abschwächung des vorgeburtlichen Lebens, das Wollen als abgeschwächtes Sterben. Brücke zum Verstehen wiederholter Erdenleben. Brentanos Versuch einer Seelenkunde.	
<i>Fragenbeantwortung nach dem Vortrag</i>	287

DRITTER VORTRAG, 15. Oktober 1918 294

Naturerkenntnis, Sozialwissenschaft und religiöses Leben im Lichte geisteswissenschaftlicher Anschauung.

Über drei Mißverständnisse gegenüber anthroposophisch orientierter Geisteswissenschaft: Warum ist anthroposophische Geist-Erkenntnis weder antisozial noch unnaturwissenschaftlich, noch irreligiös? Goethes Metamorphosenlehre und was daraus hervorgeht. Naturwissenschaft und Religion müssen sich ergänzen. Übersinnliche Erkenntnis führt zu wirklich lebenspraktischen Impulsen für eine Gestaltung des sozialen Zusammenlebens. Bloß naturwissenschaftliche Begriffe führen zu disharmonischer Sozialordnung. Geisteswissenschaft ist weder sektenbildend noch religionsbildend; sie befriedigt das Verehrungsbedürfnis des Göttlichen.

VIERTER VORTRAG, 17. Oktober 1918 332

Die Geschichte der Neuzeit im Lichte geisteswissenschaftlicher Forschung.

Geschichte als Symptomatologie. Gefahr des Anthropomorphismus. Das 15. Jahrhundert als Wendepunkt, Durchbruch der Bewußtseinsseele. Das Ereignis von Avignon. Die Jungfrau von Orleans. Reformation. An die Stelle der Universalideen des Papsttums und des mittelalterlichen Kaisertums tritt das nationale Element. Heraufkommen der naturwissenschaftlichen Denkweise als neuer Universalimpuls. Goethes Entscheidung für Geoffroy de Saint-Hilaire. Schopenhauer als ein Symptom der Todesimpulse. Die Gegenwart steht vor einem großen Zeitenwendepunkt, der als neuen erlösenden Impuls die Offenbarung des Übersinnlichen bringt. Im Zeitalter der Bewußtseinsseele können die Ergebnisse der übersinnlichen Offenbarung begriffen werden. Notwendigkeit des Überschreitens der Schwelle.

Fragenbeantwortung nach dem Vortrag 366