

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

Anthroposophie,  
ihre Erkenntniswurzeln  
und Lebensfrüchte

Mit einer Einleitung über  
den Agnostizismus  
als Verderber echten Menschentums

*Acht Vorträge, gehalten in Stuttgart  
vom 29. August bis 6. September 1921*

1986

RUDOLF STEINER VERLAG  
DORNACH/SCHWEIZ

Nach vom Vortragenden teilweise durchgesehenen Nachschriften  
herausgegeben von der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung  
Die Herausgabe besorgte Ernst Weidmann

1. Auflage Dornach 1952
2. Auflage, Gesamtausgabe Dornach 1968
3. Auflage, Gesamtausgabe Dornach 1986

Bibliographie-Nr. 78

Alle Rechte bei der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, Dornach/Schweiz  
© 1952 by Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, Dornach/Schweiz  
Printed in Germany by Konkordia Druck, Bühl

ISBN 3-7274-0780-8

## INHALT

ERSTER VORTRAG, Stuttgart, 29. August 1921 . . . . .	7
Das Wesen des Agnostizismus. Abirrungen unter dem Einfluß des Agnostizismus im Vorstellungs-, Gefühls- und Willensleben. Agnostizismus und Kunstverderbnis	
ZWEITER VORTRAG, 30. August 1921 . . . . .	25
Über die Art und Weise, wie geschichtlich die Erkenntniswurzeln der Anthroposophie gefunden wurden. Ein Motto für diese Vorträge aus dem Jahre 1886. Die Betrachtung von Goethes Denken, für Rudolf Steiner eine der Wurzeln der Anthroposophie	
DRITTER VORTRAG, 31. August 1921 . . . . .	46
Über die «Philosophie der Freiheit». Das Freiheitserlebnis und die Kausalerklärung. Freiheitsuntersuchung als übersinnliche Forschung. Friedrich Nietzsche als Kämpfer gegen das Agnostische unserer Zeit	
VIERTER VORTRAG, 1. September 1921 . . . . .	67
Nietzsches Seelenträgik. Haeckels Monismus. Die Bedeutung moderner naturwissenschaftlicher Forschungsweisen für die anthroposophische Geisteswissenschaft. Die Anschauungsweise des Tierischen bei Haeckel und des Pflanzlichen bei Goethe	
FÜNFTER VORTRAG, 2. September 1921 . . . . .	87
Von der imaginativen Erkenntnis. Unterschied zwischen dem Verlauf des übersinnlichen und des gewöhnlichen Erkenntnisstrebens. Haeckels aufgezeichnete instinktive Imaginationen. Verhältnis des Erkenntniserlebens von Goethe zu Swedenborgs krankhaftem Sehen	

SECHSTER VORTRAG, 3. September 1921 . . . . .	110
<p>Imaginatives Erkennen und das Leben in der Erinnerung. Die Gefahr des Joga-Atmens. Der Aufstieg vom gegenständlichen Erkennen durch Imagination und Inspiration zu der kosmischen Intuition, als Weiterführung dessen, was schon in der «Philosophie der Freiheit» angedeutet wurde</p>	
SIEBENTER VORTRAG, 5. September 1921 . . . . .	132
<p>Der Abgrund zwischen der kausalen Naturerklärung und der moralischen Weltordnung. Naturnotwendigkeit und Glaubensgewißheit. Der Weg zur intuitiven Erkenntnis; diese führt zum Hineinleben in die Natur des Denkens und Erkennens. Von der Dreigliederung des menschlichen Wesens. Über das Durchbrechen der Naturkausalität durch die moralische Welt. Moralische Intuitionen. Schillers Haltung zu Kants Pflichtbegriff. Die Antithese der «Philosophie der Freiheit» gegenüber der Kantischen Moralauffassung</p>	
ACHTER VORTRAG, 6. September 1921 . . . . .	153
<p>Kurze Charakterisierung der sozialen Frage. Der menschliche Organismus und eine geisteswissenschaftlich befruchtete Medizin. Nur imaginative Erkenntnis kann vordringen zum Erfassen menschlicher Organprozesse und der komplizierten sozialen Prozesse. Der ideenmäßige und der künstlerische Ast des lebendigen Schaffens. Anthroposophie keine neue Religionsbildung. Freies inneres Erleben muß an die Stelle des Dogmas der Erfahrung treten</p>	
Hinweise . . . . .	176
Personenregister . . . . .	182
Übersicht über die Rudolf Steiner-Gesamtausgabe . .	183

## ERSTER VORTRAG

Stuttgart, 29. August 1921

Vorerst sage ich Herrn Dr. Unger und Ihnen allen den herzlichsten Dank für Ihre so freundliche Begrüßung. Es darf wohl in diesem Augenblick auch von mir ausgesprochen werden, daß dieser herzliche Gruß auch von mir selbst zu Ihnen hinübergeht, und Sie werden es demjenigen, dessen ganzes Herz daran hängt, daß solche Veranstaltungen wie die gestern begonnene, zum Entwickeln der anthroposophischen Weltanschauung das Entsprechende beitragen möchten, Sie werden es jemandem, dessen ganzes Herz daran hängt, daß das so sein möge, glauben, daß dieser Gruß ein innerlich durch und durch wahrhaftiger ist und daß er aus einer Seele heraus kommt, die gerne möchte, daß diese Veranstaltung in dem denkbar besten Sinne verlaufe.

Anthroposophische Geisteswissenschaft, wie sie auch wiederum durch diesen Kongreß hier vertreten werden soll, beruht darauf, daß anerkannt werde, wie hinter der sinnlich-physischen Welt und mit dieser innig verwoben eine geistig-übersinnliche steht, aber auch darauf, daß der Mensch in der Lage ist, durch Entwicklung gewisser Erkenntniskräfte zu einer Einsicht zu kommen in diese mit der Sinneswelt verwobene übersinnliche Welt. Weil Anthroposophie dieses anerkennt, hat man sie vielfach nur gehalten für eine Art Wiederaufwärmung der alten Gnosis, welche noch lebendig blühte in den ersten christlichen Jahrhunderten und dann überwunden, ich könnte auch sagen, ausgerottet worden ist. Wer nur ein einziges meiner Bücher mit ehrlichen Absichten gelesen hat, der kann wissen, daß dieses Urteil

ein durchaus unrichtiges ist. Aber wer auf der andern Seite darauf blickt, wie durch Anthroposophie aus einer ähnlichen Erkenntnisgesinnung heraus eine übersinnliche Anschauung gesucht werden soll, wie es der Fall war in der alten Gnosis und in andern nach dem Übersinnlichen hinstrebenden Weltanschauungen, der wird, wenn er nur nicht dem eben ausgesprochenen Mißurteil sich hingibt, immerhin diese Anthroposophie als eine Art von Gnosis bezeichnen können. Dadurch aber hat sie in begreiflicher Weise zur Gegnerschaft eine Ansicht, die sich im Verlaufe des 19. Jahrhunderts immer mehr und mehr unter dem Einflusse der naturwissenschaftlichen Denkweise ausgebildet hat und die eigentlich das Gegenteil aller gnostischen Erkenntnisbestrebungen ist. Das ist dasjenige, was sich ja selbst vielfach genannt hat: der Agnostizismus. Dieser Agnostizismus ist, man möchte sagen in seiner Reinkultur, entstanden aus denselben Untergründen auf philosophischem Gebiete, aus denen heraus *Darwin* zum Beispiel auf naturwissenschaftlichem Gebiete gearbeitet hat: aus der Denkweise der westlichen Welt. Man kann ihn in dieser seiner Reinkultur insbesondere studieren bei solchen Geistern wie etwa *Herbert Spencer*.

Will man sagen, worinnen das Wesen dieses Agnostizismus besteht, so wird man dies vielleicht am besten in der folgenden Art tun. Dieser Agnostizismus will eine Art Philosophie, eine Art Weltanschauung sein, und er will durchaus aus naturwissenschaftlichen Voraussetzungen heraus arbeiten. Dabei läßt er nur gelten dasjenige an menschlicher Erkenntnismethodik, dessen sich auch die Naturwissenschaft auf ihren verschiedenen begrenzten und beschränkten Gebieten bedient. Diese Naturwissenschaft verfolgt die einzelnen Erscheinungen der Natur in ihren gesetzmäßigen Zusammenhängen; sie durchsetzt dasjenige, was sie sich da an Ideen über die einzelnen Naturerscheinungen ausbildet,



wohl auch mit allerlei Hypothesen über Ursächlichkeiten; aber sie lehnt es ab – und auf ihrem Gebiete wohl auch mit Recht –, aufzusteigen von der sinnlichen Betrachtung im Experiment, in der Beobachtung und von dem, was sich dem Verstande, der an die Sinnlichkeit gebunden ist, aus Experiment und Beobachtung ergibt, zu irgendwelcher Ausgestaltung von Erkenntnissen, die auf das Übersinnliche gehen. Sie faßt die Erscheinungen, besser gesagt eigentlich nur die Erscheinungsgebiete, zusammen und stellt dasjenige hin, was sie auf diese Weise an gesetzmäßigen Zusammenhängen der Erscheinungen ergründen kann.

Darauf baut nun der Agnostizismus. Er sagt: Man kann in der Zusammenfassung der äußeren Erscheinungen immer weiter und weiter gehen. Man bekommt dann gewissermaßen ein Bild von zusammenhängenden Gedankenstrukturen, die sich wie ein Netz über die Erscheinungen und Erscheinungsreihen erstrecken, die die Naturwissenschaft konstatiert. Aber man muß all dem gegenüber, was da in das Bewußtsein des Menschen als eine Erkenntnis über die Natur hereinkommen kann, ein Unbekanntes annehmen, das als die eigentliche tiefere Ursachenwelt dem zugrunde liegt, was auf diese Art bekannt werden kann. Man kann eigentlich nur eine Erkenntnis des äußeren sinnlich-physischen Gebietes und seiner Zusammenfassungen haben; man kann aber nicht zu demjenigen vordringen, was nun das Ganze hält und trägt, was nicht mehr mit den Sinnen erreichbar sein kann, was ein Übersinnliches sein muß. Der Mensch kann nicht haben eine Gnosis, einen Gnostizismus. Der Mensch kann nur haben einen Agnostizismus; er kann nur wissen, daß seiner Erkenntnis Grenzen gesetzt sind, und daß er nicht vordringen kann bis zu demjenigen, was der äußeren sinnlichen Welt als ihre eigentliche übersinnliche Ursache zugrunde liegt.

Dieser Agnostizismus wird dann auch auf das seelische Gebiet ausgedehnt. Es wird gesagt: Man kann wohl ergründen, wie dasjenige, was als Vorstellungen in unserem Bewußtsein auftritt, sich aneinandergliedert, sich gegenseitig hält und trägt, wie sich Gefühle an diese Vorstellungen angliedern, wie eine Willenswelt aus unbekanntem Tiefen in diese Vorstellungswelt hineinwirkt, wie diese Vorstellungen angeregt werden durch Reize, die von den sinnlichen Wahrnehmungen herkommen. Man kann aber nicht demjenigen, was nun fortströmt innerhalb des Wechselspiels der Vorstellungen, der Tingierung dieses Wechselspiels mit dem Gefühl, der Durchpulsung desselben Wechselspiels mit Willenskräften, man kann nicht dem, was da fortströmt und was das Bewußtsein zusammenfaßt in dem Worte «Ich», man kann dem nicht so beikommen, daß etwa die Aspirationen des Menschen auf Erkenntnis einer unsterblichen, einer ewigen Seele durch eine Wissenschaft dieser Seele befriedigt werden können – Agnostizismus auf naturwissenschaftlichem Gebiete, Agnostizismus auf dem Gebiete des psychologischen, des seelischen Lebens.

Eine kritische Besprechung des Agnostizismus, der weite Kreise der heutigen Menschenwelt gründlich beherrscht, möchte ich hier heute nicht geben. Es soll ihm in diesen Vorträgen nicht eine Kritik entgegengestellt werden; es soll ihm entgegengestellt werden dasjenige, was in positiver Weise Anthroposophie zu sagen hat über ihre Erkenntniswurzeln und ihre Lebensfrüchte.

Was ich heute sagen will, ist einiges zur Charakteristik, wie dieser Agnostizismus, wenn er sich der Menschenseele bemächtigt, auf das ganze menschliche Leben wirkt. Denn eigentlich kann nur derjenige, der nicht unbefangen genug dem menschlichen Leben sowohl in seiner individuellen wie in seiner sozialen Seite gegenübersteht, glauben, daß

Erkenntnis, daß so etwas wie eine agnostische Anschauung allein für sich dastehen könne, den Grundton bilden könne einer gewissen mehr oder weniger wissenschaftlichen oder populären Philosophie. Wer dem Leben unbefangen gegenübersteht, der weiß, daß es in diesem Menschenleben so ist wie in der einzelnen menschlichen Naturorganisation. Was in irgendeinem Gliede des menschlichen Leibes vor sich geht, was krank oder gesund vor sich geht, das wirkt im ganzen menschlichen Organismus, wo immer es auch in diesem auftritt. Und so kann der Unbefangene auch sehen, wie dasjenige, was heute als Agnostizismus in unsere Wissenschaft, die ja für den größten Teil der Menschen, wenigstens der zivilisierten Menschen des Abendlandes, Autorität ist, wie der Agnostizismus in die Wissenschaft eindringt, wie er von der Wissenschaft aus in Unterricht und Erziehung eindringt, wie er von da aus das soziale und religiöse Leben ergreift, wie von ihm ergriffen sind Millionen und aber Millionen von Menschen, die tonangebend sind für die Gegenwart und die nächste Zukunft, und die es oftmals keineswegs wissen, wie sie trotz vielleicht dieses oder jenes traditionellen religiösen Bekenntnisses in ihrer tiefsten Seele dieser agnostischen Anschauung huldigen. Der Unbefangene kann überall im Leben sehen, wie Agnostizismus wirkt. Er tritt uns heute in seinen Wirkungen im einzelnen Menschen und im sozialen Leben entgegen. Zunächst tritt er ja allerdings im Vorstellungsleben auf. Das menschliche Wesen offenbart sich sowohl als einzelnes wie als soziales durch das Vorstellen, durch das Fühlen, durch das Wollen.

Der Agnostizismus ergreift zunächst die Vorstellungswelt, und er macht geltend, daß, wie man auch diese Vorstellungswelt ausbilden möge, wie man sie auch verbreiten oder vertiefen möge, welche Zusammenhänge man auch

ergründen möge in seinem Vorstellungsleben: untertauchen in ein Sein, in eine Wirklichkeit, kann man mit diesem Vorstellungsleben nicht. Das Vorstellungsleben verläuft im Strömen von Bildern, die gewiß auf irgendeine Weise wurzeln in einem Sein, in einer objektiven Wirklichkeit; aber dasjenige, was der Mensch in sich trägt als seine Vorstellungen, das hat nichts in sich, was ihn hinunterweisen könnte in dieses Gebiet der wahren Wirklichkeit. – Diese Anschauung wird gerade von ausgezeichneten Geistern der Gegenwart mit allem Radikalismus vertreten. Aber man denke doch nur einmal darüber nach, wie der ganze, der volle Mensch mit allen seinen Offenbarungen doch eigentlich wurzeln muß nicht in irgendeinem Bilddasein, nicht in einer Vorstellungswelt, die mit der wahren Wirklichkeit nichts zu tun hat, sondern wie er wurzeln muß in dieser wahren Wirklichkeit selbst. Mag man denken wie man will über das Verhältnis desjenigen, was wir vorstellen, zu der wahren Wirklichkeit der Welt: das kann kein Mensch zugeben, daß, was der Mensch fühlt, was der Mensch will, was der Mensch als Taten verrichtet, daß das nicht in dieser wahren Wirklichkeit wurzle. Auch der einfachste Schritt in die Lebenspraxis zeigt das.

Es hat Skeptiker gegeben, welche noch nicht ganz bis zum Agnostizismus haben vordringen wollen, welche aber doch die äußere sinnliche Welt in einem absoluten Sinne als eine Art von Schein betrachtet haben. Es haben sich, an solche Skeptiker anknüpfend, Legenden gebildet. So erzählte man von einem Skeptiker des Altertums, daß er, wenn er an einen Abgrund gekommen ist, seine Schritte nicht angehalten habe, weil er das Vorhandensein des Abgrundes in der äußeren Sinnenwelt lediglich für einen Schein gehalten habe. Sie werden es unmittelbar bei einer solchen Legende in all ihrer Absurdität einsehen, daß es unmöglich

ist, die letzte Praxis aus einer Anschauung zu ziehen, die etwa dasjenige, was der Mensch tut, was er selbst als seine Realität beurteilt, nicht wurzeln läßt in einer wahren Wirklichkeit, in einem objektiven Weltensammenhange.

Durchdringt man sich aber ganz innerlich ehrlich mit der Anschauung, daß alles das, was man vorstellen kann, nur Bild ist, das nicht hinunterdringt zu den Wurzeln des wahrhaft Wirklichen, dann sondert man das ganze menschliche Vorstellen ab von dem, was der Mensch eigentlich ist. Dann geht man in der Welt herum, indem man auf der einen Seite voraussetzen muß, daß der Mensch in einer wahren Wirklichkeit wurzle, aber zu gleicher Zeit, daß alles dasjenige, was er sich in seinem Bewußtsein vergegenwärtigen kann, nichts zu tun habe mit dieser Wirklichkeit. Der Mensch sondert dasjenige, was ihm gerade den wichtigsten Inhalt seines Zivilisationslebens gibt – seine Vorstellungs-, seine Gedankenwelt –, ab nicht nur von der Wirklichkeit, sondern von sich selbst; er spaltet sich in sich selbst. Und wird so etwas nicht bloß als eine Phrase, als eine eitle Theorie genommen, wird so etwas aus dem ganzen Menschentum heraus wie eine innerliche Wahrheit durchlebt, dann ist es unmöglich, ein innerlich starker Mensch zu sein, ein Mensch mit einer sicheren Lebensbasis, wenn man sich in dieser Weise spaltet und sein Bestes absondert von dem, was man eigentlich in Wirklichkeit, in Wahrheit ist. Dadurch werden, wenn solch eine Weltanschauung ehrlich innerlich erlebt wird, die Vorstellungen unmutig; sie werden etwas Kraftloses, sie entwickeln sich gewissermaßen nach und nach immer mehr und mehr als ein Gleichgültiges, und sie werden, während sie einen großen Teil der menschlichen geschichtlichen Entwicklung hindurch die eigentlich treibenden Motoren des menschlichen Lebens waren, depossediert zugunsten der Instinkte und Triebe, zugunsten desjenigen, was nun nicht vorstellungsgemäß aus

dem Animalischen in das menschliche Bewußtsein heraufspielt.

Wer könnte verkennen, daß im Grunde genommen die moderne Menschheit in einem hohen Grade auf einem solchen Wege zur innerlichen Spaltung des Menschen, zur Entwertung des Vorstellungslebens gekommen ist! Aber ein Vorstellungsleben, das also verläuft, durchdringt auch nicht das Gefühlsleben. Ein Gefühlsleben, das nicht durchdrungen wird von starken Vorstellungen, die in sich selber das Bewußtsein tragen, daß sie in der Wahrheit drinnenstehen, das wird nach und nach unwahr, das fühlt sich nach und nach als im Unwahren drinnenstehend, und dann artet es nach zwei verschiedenen Seiten hin aus. Es verliert seine Natürlichkeit, es verliert seine innerliche Ehrlichkeit und Wahrheit und es artet entweder aus zu einer falschen Sentimentalität, wo man sich wie gezwungen fühlt, sich hinzugeben als Mensch gewissen Gefühlen; aber man steht nicht drinnen, weil dahinter nicht die starken Vorstellungen stehen. Man redet sich nur ein, sich solchen Gefühlen hingeben zu dürfen. Man legt dann in diese Gefühle allerlei, was nicht wirklich erlebt wird. Man steigert sich hinauf, ich möchte sagen gefühlsduselig, phrasenhaft, in eine Empfindungshöhe, die innerlich erlogen ist. Das ist das Ausarten nach der einen Seite. Oder aber das Gefühlsleben kann nach der andern Seite unwahrhaftig werden dadurch, daß es gerade annimmt den Charakter, den ich schon angedeutet habe, den Charakter, der die Vorstellung verleugnet, dafür aber dasjenige, was animalisch ist, sprechen läßt. Wird die Vorstellung blaß, verliert sie das innere Bewußtsein, daß sie vom Sein durchdrungen ist. Dann kann sie auch nicht in das Gefühl sich hineinleben, dann muß der Mensch in jenes Bewußtlose untertauchen, das in seinem Animalischen lebt. Dann wird er in seinen Gefühlen ein Spielball seines inneren Wohlseins oder Nicht-

wohlseins, seiner Instinkte, Triebe, seiner Bedürfnisse, die nicht von dem Lichte des Bewußtseins durchhellt sind. Er folgt, weil er sich als Mensch nicht zur wahrhaftigen Menschlichkeit erheben kann, dem Spiel der Natur in seinem organischen Wesen.

Das sind die zwei Abirrungen in die Unwahrhaftigkeit, die das Gefühl unter dem Einfluß des Agnostizismus nehmen kann. Diese Abirrungen zeigen sich ganz besonders in dem Künstlerischen, das die Menschheit hervorbringt. Das Künstlerische, das im wesentlichen aus der Gefühlswelt entspringen muß, wird selbst unwahrhaftig, wenn ihm zugrunde liegt eine unwahrhaftige Gefühlswelt, eine sentimentalische oder eine animalische Gefühlswelt. Wir haben beides in der neuesten Zeit, in dem Zeitalter des Agnostizismus, heraufkommen sehen. Wir haben heraufkommen sehen die Süßlichkeit, die Sentimentalität, die innerliche Verlogenheit, die sich hineinsteigert in Gefühle, die nicht aus dem wahren Menschenwesen mit elementarer Kraft herausquellen, sondern die erkünstelt, die gemacht und daher unwahr sind. Wir haben gesehen auf der andern Seite, wie diejenigen, die durchschaut haben das Unwahrhaftige dieser Sentimentalität und nicht anders konnten, als das sprechen lassen, was naturhaft im Menschen ist, wie diese dann geführt wurden zu dem krassesten Naturalismus, zu der bloßen Nachahmung desjenigen, was in der Natur draußen schon geschaffen wird.

Was in der Natur schon geschaffen wird, das kann die Natur noch immer besser schaffen als der Mensch, und wenn dieser als Landschaftler oder was immer die Natur nachahmen will, so wird er, auch wenn er ein noch so großer Künstler ist, hinter der Natur dennoch – der Unbefangene kann das merken – zurückbleiben müssen. Überflüssig ist im Grunde genommen dasjenige, was Naturnachahmung ist.

Will man dann nicht verfallen in das phrasenhafte Sich-Hinaufsteigern in ein Unreales, weil man das Reale glaubt nicht erfassen zu können, will man nicht ausarten in Manier, so muß man eben bei der bloßen Naturnachahmung bleiben. Wahre Kunst erhebt sich über Manier und Nachahmung zum Stil. Aber der Stil kann sich nicht anders entwickeln als dadurch, daß der Mensch mit seinem ganzen Innenleben in einer wahren Wirklichkeit wurzelt, die noch hinausgeht über dasjenige, was sinnlich-physischer Natur ist, aus der heraus daher auch etwas geschaffen werden kann, was nur aus der menschlichen Schöpferkraft kommen kann. Wahre Kunst, sie muß zum Stile streben, und wahrer Stil, er kann nur auf dem Erleben des Übersinnlichen durch den Menschen beruhen. Wer in der Kunst nicht etwas wie eine Luxusbeigabe zum Leben sieht, sondern eine notwendige Bedingung jedes menschenwürdigen Daseins, etwas, was den Menschen erst zum ganzen Menschen macht und die menschliche Zivilisation erst zu ihrem vollen Sinne bringt, der wird sich sagen müssen: Agnostizismus nimmt den Menschen jene Wahrheit, die in der Kunst leben will und leben muß.

Auch das kann jeder, der sehen will, an dem Gang unserer neueren Zivilisations- und Kulturentwicklung sehen. Er kann sehen, wie diejenigen, welche agnostisch gesinnt sind, alles Übersinnliche in der Kunst nach und nach abgewiesen haben, wie sie anerkennen nur dasjenige, was, wie sie sagen, natürlich ist, was sie erinnert an irgend etwas, das sie äußerlich mit ihren Sinnen und ihrem Verstande wahrnehmen können. Dann aber erfüllt die Kunst nur ein Sensationsbedürfnis, das wir befriedigen wollen, wenn wir uns von der Arbeit der Woche für den Sonntag ausruhen; dann gibt sich der Mensch der Kunst wie einem Luxus hin, dann ist die Kunst kein Notwendiges im Leben. Agnostizismus drängt die Kunst als einen notwendigen Lebensinhalt aus dem



menschlichen Dasein selbst hinaus, macht sie zu einem Sonntagsvergnügen, zu einem Lebensluxus. Das ist sie für weiteste Kreise geworden. Ist sie etwas anderes, wenn wir heute sehen, wie große Menschengruppen durch Museen geführt werden? Das ist ein Grundton in unserem neueren Geistesleben. Derjenige, der die Dinge nicht äußerlich betrachtet, sondern die innerlichen Zusammenhänge des Lebens, der sieht, wie das, was ich hier eben als Kunstverderbnis charakterisiert habe, zusammenhängt mit der agnostischen Richtung des Zeitalters.

Und weiter: nicht nur auf das Vorstellungsleben, nicht nur auf das Gefühlsleben, auch auf das Willensleben hat der Agnostizismus seinen Einfluß. Man mag noch so sehr philosophieren darüber, daß man über die Natur und über die Welt denken mag, wie man will – es werde doch sprechen im Menschen dasjenige, was Pflicht ist, dasjenige, was das Gute ist, durch eine Art kategorischen Imperativs. Deklamieren, philosophieren kann man von einem solchen kategorischen Imperativ innerhalb einer Sphäre des Agnostizismus. Dann aber, wenn der Agnostizismus nicht Theorie, wenn er Gesinnung, wenn er auch Gefühl ist, dann entstehen eben die kategorischen Imperative nicht. Und nicht darauf kommt es an, wie man über eine Sache denkt, sondern darauf, was in der menschlichen Seele wirklich entstehen kann. Es entstehen keine neuen kategorischen Imperative, wenn diejenigen alten immer mehr und mehr abnehmen, welche noch durch Tradition aus früheren menschlichen Epochen herauf fortgepflanzt sind. Wenn diese Traditionen sich verlieren, dann hören allmählich die kategorischen Imperative auf. Dann fühlt der Mensch an derjenigen Stelle seines Wesens, wo der Wille als Impuls für das Leben wirkt, die innerliche Leerheit. Gedanken, Vorstellungen werden durch das Erleben des Agnostizismus kraftlos gemacht. Gefühle

werden stumpf gemacht, der Wille wird leer gemacht, und dann ist der Mensch ausgeliefert entweder irgendeiner äußerlichen Autorität, die ihm seinen Imperativ gibt, oder aber dem Animalischen, demjenigen, was als die physischen Bedürfnisse sich geltend macht, demjenigen, was aus der tiefsten unterbewußten Welt ohne alles Vorstellen, ja ohne alles Regulativ des Fühlens heraufquillt. Dann ist der Mensch entweder darauf angewiesen, den bestehenden Autoritäten sich bedingungslos auszuliefern, oder neue zu begründen, oder aber zuzugeben, daß das Menschengeschlecht nichts anderes könne, als seine physischen Instinkte ausleben.

Auch diese Anschauungen sind, wenn vielleicht auch mehr oder weniger schüchtern, in unserem Zeitalter genügend vertreten worden. Was heute immer mehr und mehr hindrängt zum Autoritätsglauben, zum Autoritätsgefühl, was gar nicht anders sein kann als in Anlehnung an diesen Autoritätsglauben, an dieses Autoritätsgefühl, was wir so furchtbar überhandnehmen sehen, das hängt mit dem Agnostizismus zusammen. Denn so etwas wie der Agnostizismus kann in einer Generation Theorie sein – diese Generation kann ihn vielleicht sehr geistreich begründen –, in der nächsten Generation ist er Leben, und wenn er Leben ist, dann entstehen eben diejenigen Dinge, die ich geschildert habe. So sehen wir den theoretischen Agnostizismus unserer Vorväter in dem Autoritätsdrang der gegenwärtigen Menschheit auferstehen, oder wir sehen ihn auch auferstehen in dem Unglauben an alles dasjenige, was aus dem Geiste des Menschen heraus die menschlichen Bedürfnisse regeln könnte, was ein menschliches soziales Leben begründen könnte. Wir sehen ihn an der Aufrichtung der Meinung, daß im Grunde genommen dennoch der Mensch nichts anderes könne als seinen animalischen Impulsen leben und diese organisieren.

Nun, was da in Vorstellen, Fühlen und Wollen zunächst

im Menschen sich auslebt, das führt ihn auf seinem Wege dann weiter zu dem eigentlichen religiösen Erleben. Für mich ist auch der stärkste Materialist ein religiöser Mensch, denn es kommt schließlich beim Allgemeinen der Religion nicht darauf an, ob man zu dem oder jenem sich bekennt, sondern darauf, wie man sich in seiner Seele oder auch, wenn man sie leugnet, in seiner ganzen Menschlichkeit verbunden fühlt mit dem Weltenwesen.

So ist es gekommen, daß in der neuen Zeit immer mehr und mehr der Mensch auch mit Bezug auf das religiöse Erleben sich innerlich leer fühlt und deshalb Anlehnung sucht. Eine Erscheinung kann einem da vor Augen stehen, die vielleicht heute noch nicht von sehr vielen, die nicht gerade drinnenstehen, bemerkt wird, die aber in vielleicht gar nicht so ferner Zeit sehr gründlich wird bemerkt werden können: das ist die Hinneigung gerade intelligenter, gerade seelenvoller Menschen zu den äußerlich begründeten, strammen alten Kirchenorganisationen. Die Menschenseele, die innerlich leer ist, kann in sich die Kraft nicht finden, die sie verbindet mit dem göttlichen Weltengrunde; sie tendiert deshalb dazu, eine äußerliche Anlehnung zu haben. Die Seele, die sich selbst nicht innerlich mit dem Gotte verbunden fühlt, die will in der Außenwelt das finden, was sie zu diesem Gotte hinführt. Zahlreiche Menschen, von denen man das vielleicht nicht geglaubt hätte, tendieren hin zum römischen Katholizismus. Zahlreiche Menschen geben sich aber gar nicht aus andern Untergründen der Seele als diesem zum Katholizismus hin Tendierenden der materialistischen Religionsauffassung hin. Auf der andern Seite sehen wir Seelen, die gerade fein-religiös organisiert sind, die gewissermaßen das Unbefriedigende der religiösen Traditionen des Abendlandes gründlich empfunden haben. Diese Seelen geben sich hin allerlei Dingen, die man ihnen aus dem alten

oder auch aus dem neuen Orient herüberbringt. Sie suchen nicht dasjenige, was aus der eigenen Gegenwartsseele quillt; sie berücksichtigen nicht, daß, wenn ein religiöses Leben Wahrheit ist, es immer quellen muß. Sie möchten sich anlehnen an ein Fremdes, an ein Altes. Die innere Leerheit ist es, die wir hier walten sehen, die innerliche Leerheit, die Anlehnung nach außen sucht.

Mit all dem, was ich geschildert habe, kann der Mensch nur bis zu einem gewissen Grade leben, und die Entwicklung der neuesten Zeit hat ja gezeigt, daß es sich bis zu einem gewissen Grade mit all dem leben läßt. Das hat seinen tiefen Grund in der ganzen neueren Zivilisations- und Kulturentwicklung. Als eine Folge der wissenschaftlichen Denkweise ist heraufgekommen die moderne Technik, die eigentlich nur arbeiten kann in dem, was vom Menschen abgesondert ist, in demjenigen, in das der Mensch mit seiner eigenen inneren Wesenheit nicht hineindringt. Diese Technik stellt etwas um uns herum dar, das unsere Arbeit so in Anspruch nimmt, daß wir uns selber nach und nach ihr eingliedert haben wie etwas, das sich ihr hingibt, wie etwas, das sich mit ihrem Besten hingibt. Man braucht sich nur zu erinnern an allerlei Arbeitssysteme, die in der westlichen Zivilisation ihren Ursprung haben, wie diese Arbeitssysteme den Menschen hinstellen möchten in die Welt der Technik selber wie ein Glied einer Maschine, so daß dasjenige, was ihm lieb ist, was seine Sympathie, seine Antipathie erregt, was ihn veranlaßt, einmal irgend etwas schneller, ein andermal etwas langsamer zu machen, daß das ausgeschaltet wird, daß man rechnen kann auf das, was als seine Tätigkeit aus ihm kommt, wie man rechnen kann auf die Tätigkeit einer Maschine.

Niemals könnte die Menschheit auf die Dauer irgendwie befriedigt sein durch eine solche Hingabe, durch eine solche Anlehnung an ein Fremdes, sei es ein äußerlich Physisches,

sei es ein Geistiges. Natürlich ist es, daß unter dem Einflusse der triumphalen Technik gerade bei den zivilisiertesten Menschen des neuesten Zeitalters sich so etwas ausgebildet hat. Aber es ist in gewisser Beziehung heute auch an seinem Kulminationspunkte angelangt, es ist da angelangt, wo deutlich die Rufe hörbar sind nach einer Umkehr, wo deutlich schon gefühlt werden kann die innere Entzweiung des Menschen im Vorstellungsleben, das Dumpfwerden seines Gefühlslebens, das Leerwerden seines Willens- und religiösen Lebens, das Leerwerden auch seiner sozialen Impulse.

Wir stehen an dem Zeitpunkte, wo erlebt werden können die Früchte des Agnostizismus, der als Theorie begonnen hat, der aber als eine Art von Lebenspraxis überall heute schon unser soziales Leben durchzieht. Und im Leben ist alles im Grunde genommen nicht nur eine Wirkung von der einen nach der andern Seite, sondern auch von der andern Seite nach der ersten zurück. Wenn der Mensch heute drinnensteht in einem praktisch-technischen Leben, das seine Subjektivität, das seine Persönlichkeit ganz auszuschalten strebt, wenn er sich selbst in eine Lage gebracht hat, in der sein Wille an innerer Leerheit, seine Gefühle und Empfindungen an einer gewissen Stumpfheit kranken, dann können wir sehen, wie das alles wiederum zurückwirkt auf das Vorstellungsleben. Dadurch ist der Mensch heute zu einer gewissen Bequemlichkeit in seinem Vorstellungsleben gekommen.

Es ist heute durchaus so, daß man sagen kann: Was auch immer auftaucht an Anschauungen, an Impulsen, um den Niedergangskräften Aufgangskräfte entgegenzusetzen – das menschliche Vorstellungsleben ist nicht mehr empfänglich genug, das menschliche Vorstellungsleben entwickelt passive, aber nicht innerlich aktive Kräfte, artet sich nicht mehr so, daß es etwas mit Enthusiasmus ergreifen kann, um zu

sehen, ob es standhält im Leben. Dieses innerlich Tätige des Vorstellungslebens ist einer gewissen Bequemlichkeit gewichen. Wenn man irgend etwas hört, was einem ungewohnt ist, was man nicht selbst schon gedacht hat, möchte man nicht das Innere so anstrengen, daß nun anders konturierte Vorstellungen, anders tingierte Vorstellungen aufleben in einem als diejenigen, die schon dagewesen sind. Man prüft nicht eigentlich an dem inneren Leben, das einem ermöglicht ist, dasjenige, was auftaucht, sondern man fragt nur: Bin ich gewöhnt daran, daß solche Vorstellungen in mir auftauchen? – Findet man, daß man nicht gewohnt ist, daß solche Vorstellungen auftauchen, wie sie einem entgegengebracht werden, dann läßt man sich nicht auf sie ein. Ich will nicht einmal sagen, daß man immer energisch ablehnt, sondern man greift gar nicht an, man läßt die Vorstellungen vorübergehen.

Es ist heute nicht bloß so zum Beispiel in politischen Versammlungen. Man kann dort Verschiedenes reden. Dann tritt ein anderer Redner auf, so einer, der so ganz hinein sich gelebt hat in eine Parteischablone. Man hört ihn dann reden in all den Formen, die er seit dreißig Jahren gewohnt ist; dasjenige, was ein bißchen angeklungen hat an das, was er seit dreißig Jahren gewohnt ist, das spricht er dann nach, das andere hat er überhaupt nicht gehört. Er wird innerlich unbewußt unwillig, wenn er irgend etwas hören soll, woran er nicht gewöhnt ist. Das ist im Grunde genommen eine Wirkung des Agnostizismus, indem dieser aus einer Theorie Leben geworden ist.

Das tritt auch in unser Erziehungswesen ein. Haben wir denn die lebendige Anschauung, daß die Erziehung so gestaltet werden müsse, wie das Leben selber ist? Das Leben ist so, daß, was wir als vier-, fünfjähriges Kind an Gliedern haben, ganz anders ist, wenn wir erwachsen sind. Alles me-

tamorphosiert sich, alles gestaltet sich um. Wenn wir dem Kinde etwas beibringen, möchten wir am liebsten es ihm so beibringen, daß es bleiben kann, daß das Kind später sich so erinnert, daß in der Erinnerung das Beigebrachte ganz genau so auftritt, wie wir es beigebracht haben. Wer aber lebensvoll denkt, der muß an eine Erziehung denken, die dem Kinde alles dasjenige, was sie ihm beibringt, so vermittelt, daß dieses mit dem Kinde wächst, daß dieses von vorneherein ein Wachsendes, ein Sich-Entwickelndes ist. Man muß die Dinge so an das Kind heranbringen, daß sie sich ebenso wie die organischen Glieder des Kindes metamorphosieren, umgestalten.

All das haben wir aber hinschwinden sehen aus der menschlichen Anschauung, aber auch aus der menschlichen Lebenspraxis unter dem Einflusse des Agnostizismus. Ich betone es noch einmal ausdrücklich: Weder wollte ich heute eine Kritik des Agnostizismus geben, noch wollte ich in positiver Weise ihm etwas entgegensetzen. Ich wollte nur gewissermaßen eine allerdings von einem innerlichen Standpunkt aus gegebene Charakteristik unseres Zeitalters zunächst hinstellen, wollte zeigen, wie äußerlich im menschlichen individuellen, im sozialen, im religiösen, im sittlichen Leben überall auftreten gewisse Früchte, die zurückgeführt werden müssen auf die Saat des Agnostizismus. So kann uns diese Zeit erscheinen, wenn wir sie ansehen nicht so, wie wir es aus gewissen Vorurteilen heraus möchten, wie wir es unter den Einflüssen gewisser agitatorischer Ideale möchten, sondern wenn wir dieses Zeitalter, in dem wir selber leben, seiner Wirklichkeit gemäß anschauen.

Das, meine sehr verehrten Anwesenden, wollte ich vorausschicken den Vorträgen, die in den nächsten Tagen handeln sollen von einer Lebensauffassung, nach der sich sehnen muß ein Zeitalter, an dem sich die Tragik des Agnostizismus

erfüllt hat. Diese Lebensauffassung, das will, wie Sie sehen werden, die Anthroposophie als eine lebensvolle Weltanschauung sein, eine Weltanschauung, die bis zu demjenigen vordringen will, mit dem der Mensch sich verbindet als mit der wahren Wirklichkeit, eine Weltanschauung, die zeigen wird, daß der Mensch auch Mittel hat, um zu dieser wahren Wirklichkeit vorzudringen.



## ZWEITER VORTRAG

Stuttgart, 30. August 1921

Im heutigen Vortrage gestatten Sie mir, als eine Art von Grundlage für die folgenden Betrachtungen einiges anzuführen von der Art und Weise, wie geschichtlich die Erkenntniswurzeln der Anthroposophie gefunden worden sind. Ich werde in die Notwendigkeit versetzt sein, dabei vielleicht einige entlegene Gebiete heranzuziehen und auch einiges Persönliche in die Betrachtung einzumischen; insbesondere das erstere, der Exkurs in etwas abgelegene, scheinbar philosophische Gebiete, soll möglichst in den nächsten Tagen vermieden werden. Aber damit man nicht glaube, daß Anthroposophie auf irgendwelchen laienhaften Vorstellungen beruhe, muß heute von dieser Grundlage schon einiges gesprochen werden.

Was als eine eigentliche Wirkung des Agnostizismus in das ganze Leben des Menschen gekommen ist, war insbesondere in der Zeit im höchsten Maße zu beobachten, in der sich mir der Weg zu den Wurzeln desjenigen ergab, was heute von mir Anthroposophie genannt wird. Es fällt das erste Suchen nach diesen Wurzeln bei mir in die achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, und wer das damalige Suchen verfolgen will, der wird Anhaltspunkte dafür finden in meinen Schriften, die ich verfaßt habe als Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Werken, in meinen Schriften «Goethes Erkenntnistheorie», in meiner kleinen Schrift «Wahrheit und Wissenschaft» und dann in der im Beginne der neunziger Jahre erschienenen «Philosophie der Freiheit».

Damals, als diese Schriften entstanden, stand man ganz

und gar einer Erkenntnis- und Wissenschaftsgesinnung gegenüber, die unmittelbar aus dem Agnostizismus hervorging. Überall – auch da, wo man ernstes Erkenntnisstreben und ernstes Streben antraf, dasjenige, was der Mensch sich als Erkenntnis erringen kann, in die Praxis des Lebens umzusetzen –, überall da traf man eben auf Menschen, die über den Agnostizismus nicht hinauskommen konnten, auf Menschen, die durch alles dasjenige, was der Agnostizismus in sie gepflanzt hatte, durchaus ablehnend gegenüberstehen mußten alldem, was zur Anthroposophie führen kann. Alles, was man da an solchen Menschen erlebte, das führte einen dazu, zwei Fragen aufzuwerfen aus dem Zeitbewußtsein heraus, die von eminenter, rein menschlicher Bedeutung zu sein scheinen. Für jemand, der auf der einen Seite wissenschaftliches Streben lieben gelernt hat, der aber auch auf der andern Seite einsieht, welchen tiefgehenden Einfluß gerade der Wissenschaftsgeist in der neueren Zeit auf alles Leben der Menschen gewonnen hat, ergab sich die wichtige Lebensfrage: Kann Wissenschaft da, wo sie sich zu ihrer höchsten Blüte entwickeln will, als Philosophie dasjenige geben, was der Mensch aus seinem tiefsten Inneren heraus als die eigentlichen Antworten auf die Grundfragen des Lebens haben muß? Und diese Frage, sie spaltete sich gegenüber dem Zeitbewußtsein der damaligen Zeit in die zwei andern: Gibt die zeitgenössische Wissenschaft dasjenige, was der Mensch aus seinem innersten Drange suchen muß? Und was ist es, das der Mensch gerade in unserer Zeit gemäß diesem seinem innersten Drange suchen muß?

Diese zwei brennenden Fragen standen in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts vor meiner Seele, und mit diesen zwei Fragen im Herzen betrachtete ich dasjenige, was die verschiedenen Wissenschaften, die sich ja, indem sie philosophisch wurden, aus dem Geiste des Agnostizismus her-

aus genährt hatten, dem Menschen geben konnten. Ich fragte: Was kann die Philosophie, die das Ende des 19. Jahrhunderts hervorgebracht hat, dem menschlichen Drange geben? Und aus dem, was ich empfinden mußte gegenüber diesen beiden Fragen, formte sich mir dasjenige, was ich 1885 niedergeschrieben habe für meine «Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung». Da entranen sich mir die Worte: «So haben wir eine Wissenschaft, nach der niemand sucht, und ein wissenschaftliches Bedürfnis, das von niemandem befriedigt wird.» Denn so kam mir dasjenige vor, was dazumal als Philosophie aus dem Agnostizismus hervorgegangen war. Diese Philosophie behandelte Fragen von einer so entlegenen, so abstrakten Art, daß diese nichts zu tun hatte mit dem, was lebendig in der Seele nach einer Lösung der eigentlichen Rätselfragen des Daseins suchte.

Aus dieser Stimmung heraus entstand dann dasjenige, was ich genannt habe «Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung». Denn aus alledem, was damals die zeitgenössische Philosophie bieten konnte, bekam man einen gewissen Ausblick erst, wenn man versuchte, sich mit einem Geiste auseinanderzusetzen, der seinem eigentlichen Wesen nach im Grunde genommen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts tot war, von dem man zwar in bezug auf allerlei Äußerlichkeiten viel sprach, in den man aber nicht dem Geiste nach wirklich eindringen wollte: ich meine *Goethe*. Und was einem auffallen konnte an Goethe, das war, daß wirklich auch da, wo er sich mit einem engeren Gebiete wissenschaftlicher Forschung befaßte, zum Beispiel mit den Pflanzen, mit den Tieren, mit den Farben, daß da immer die Tendenz zugrunde lag, hinaufzugelangen aus menschlicher Einzelwissenschaft zu einer umspannenden Wissenschaft von den Weltenrätseln.

Goethe hat gewiß die verschiedenen Wege, die aus den Niederungen in die Höhen hinaufführen können, nicht alle betreten. Er war trotz seiner Größe in einer gewissen Weise außerordentlich innerlich bescheiden; aber darauf kam es ja nicht an, sondern darauf, ob man bei Goethe überall die Tendenz sieht, aus den Niederungen wissenschaftlichen Lebensstrebens hinaufzudringen zu den Gipfeln des Daseins. Und diese Tendenz konnte man deutlich sehen. Man nahm aber bei Goethe etwas wahr, was einem zunächst ein Wegweiser sein konnte. Ich erinnere an einen Ausspruch, den Goethe getan hat im Verlauf seiner italienischen Reise in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts und der sich wiederfindet in seiner gedruckten Schrift von der «Italienischen Reise». Ich erinnere daran, daß Goethe diese italienische Reise nicht nur dazu benützt hat, um nach seiner Art in das Wesen des künstlerischen Schaffens einzudringen, sondern auch dazu, um aus der Beobachtung des Mineralisch-Geognostischen, das ihm entgegentrat, aus der Beobachtung des Pflanzen- und Tierwesens, eine wissenschaftliche Weltanschauung zu gewinnen. Und nachdem er schon viele Monate auf dieser Reise zugebracht hatte, nachdem er bereits allerlei wissenschaftliche Prinzipien – das heißt solche, die von ihm so angesehen worden sind – ausgestaltet hatte, schrieb er eben das bedeutungsvolle Wort: Nach dem, was ich hier an Pflanzen und Fischen gesehen habe, möchte ich . . . eine Reise nach Indien antreten, nicht um etwas Neues zu entdecken, sondern um das Entdeckte nach *meiner* Art anzusehen.

Wer sich ganz in dasjenige vertieft, was in Goethes Seele lebte, da er einen solchen Ausspruch tat, dem kann dieser eben ein ganz besonderer Wegweiser sein; denn wenn er von dem Sinn eines solchen Ausspruchs ausgeht, so wird ihm allmählich aufgehen, wie Goethe erkennend zu der Außenwelt

ganz anders stand als viele andere Menschen. Und insbesondere in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts war es gegenüber den Früchten des Agnostizismus ganz besonders wichtig, auf die Art des Goetheschen Erkennens hinzu-schauen, denn diese ist anders als alles dasjenige, was sich dann durch die großen wissenschaftlichen Errungenschaften des 19. Jahrhunderts als ein Erkenntnisniederschlag für das Ende dieses 19. Jahrhunderts und für den Anfang des 20. Jahrhunderts ergeben hat, und da konnte man wohl Ver-anlassung nehmen, die besondere Eigenart des seelischen Verhaltens, die bei Goethe vorhanden war in seinem Er-kenntnisprozesse, tiefer ins Auge zu fassen.

Goethe stellte anders vor über die Dinge, Goethe dachte über die Welt anders als diejenigen, die mehr in einer ge-wissen Beziehung eine Art philosophischen Abschluß glaub-ten errungen zu haben am Ende des 19. Jahrhunderts. Und man kann bei Goethe dies ganz besonders sehen, wenn man beachtet, wie er, von seiner italienischen Reise zurückge-kehrt, das klassische kleine Schriftchen «Versuch, die Meta-morphose der Pflanzen zu erklären» geschrieben hat, und wie die Ideen dieses Schriftchens wie als ein selbstverständ-liches Seelenprodukt hervorgegangen sind aus dieser beson-deren Art des Erkenntnisstrebens. Geht man ein auf das, was hier vorliegt, dann wird man finden, daß Goethes Er-kenntnisart besonders dafür veranlagt war, anschauend in das Leben der Pflanzenwelt einzudringen. Am Ende des 19. Jahrhunderts aber war man ganz besonders darauf aus, diejenigen Erkenntnisprozesse auszubilden, die in das We-ben der unorganischen, der unlebendigen Natur eindringen. Einzelne Menschen versuchten in ihrem Erkennen eine Art Reaktion gegen diese Hinorientierung des ganzen Erkennt-nisprozesses auf die unlebendige Natur. Man kann sagen, Goethes Denken, Goethes Vorstellen lebte in anderer Art

im Verhältnis zu der äußeren Wahrnehmung, zu der äußeren sinnlichen Welt als dasjenige Denken, welches besonders befähigt ist, in die unlebendige Welt einzudringen. Was Goethe dachte, war gewissermaßen geneigt, sich innig zu durchdringen mit dem, was seine Augen sahen, was seine Sinne wahrnahmen. Was Sinne wahrnehmen, das steht dem Gedankenprozesse, der sich namentlich an die unlebendige Natur heranmacht, viel ferner, als bei Goethe Wahrnehmung und Denken standen. Goethes Denken war ein solches, daß es sich beweglich verhalten konnte, indem es den ganzen Wachstumsprozeß der Pflanze verfolgte, indem es verfolgte, wie die eine Pflanzenform eine Modifikation der andern ist. Goethes Denken war kein starres, kein steif konturiertes; es war ein solches, daß sich seine Begriffe fortwährend metamorphosierten, und dadurch wurden sie, ich möchte sagen, innig angepaßt an den Gang, den gerade die pflanzliche Natur selber durchmacht.

Man kann es daher verstehen, daß es Goethe besonders ansprach, als er nach Jahrzehnten eine Beschreibung dieser seiner besonderen Erkenntnisart bei dem Psychologen *Heinroth* fand. Heinroth nannte Goethes Denken ein «gegenständliches Denken». Und dieses Wort «gegenständliches Denken», es gefiel Goethe ganz besonders, denn er fühlte, daß sein Denken in einer gewissen Weise untertaucht in dasjenige, was es beobachtet, daß es sich innig verbindet mit dem Beobachteten, daß es gewissermaßen herausschlüpft aus der Subjektivität und hineinschlüpft in das Objekt, daß die Gegenstände der Wahrnehmung ganz ergriffen werden von den Begriffen und die Begriffe wiederum ganz untertauchen in den Gegenständen der Wahrnehmung. «Gegenständliches Denken», so sagte Heinroth, und Goethe fand darin wirklich eine Charakteristik desjenigen, was in seinem Erkenntnisprozeß lebte.

Man kann nun dasjenige, was ich hier als den besonderen Erkenntnisprozeß Goethes andeute, weiter ausführen. Das ist in den genannten Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften geschehen und auch in meinem kleinen Büchelchen «Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung». Aber dabei kann einem eines auffallen: Goethe hat mit seinem Denken in einer außerordentlich einleuchtenden Weise die Metamorphose der Pflanzen beschrieben. Er wurde ein klassischer Morphologe der Pflanzenwelt. Aber obwohl Goethe eigentlich bei seinen naturwissenschaftlichen Studien über die organische Welt zunächst nicht von dem Pflanzlichen ausgegangen ist, sondern von dem Tierisch-Menschlichen, so brachte er es trotzdem in der Betrachtung des Tierisch-Menschlichen nicht zu derselben Vollendung wie in der Verfolgung der Geheimnisse der Pflanzenwelt. Es ist vielleicht bekannt und es kann in meinen Schriften nachgelesen werden, wie Goethe sich auflehnte gegen die Kluft, die aufgerichtet werden sollte von einigen Anatomen und Physiologen zwischen dem Tier und dem Menschen dadurch, daß man diesem einen Zwischenkieferknochen in der oberen Kinnlade absprach, während ein solcher bei allen Tieren vorhanden ist. Goethe war nicht geneigt, als er mit der Sache bekannt wurde, zuzulassen, daß der Unterschied zwischen der Tierheit und der Menschheit in einer so untergeordneten Einzelheit gesehen werden soll. Goethe wollte das, was den Menschen heraufhob über die Tierheit, in etwas ganz anderem als in einer solchen Einzelheit suchen. Daher kam er zu dem Bestreben, zu zeigen, daß dem Menschen wie den übrigen Tieren ein Zwischenkieferknochen in der oberen Kinnlade zuzuschreiben sei. Dieses ist von ihm wieder in einer klassischen Weise geschehen, indem er sich aller damals möglichen wissenschaftlichen Hilfsmittel zu diesem Nachweis bedient hat. Und als dann Goethe von

dem Studium des Tierisch-Menschlichen übergang zu dem Studium des Pflanzlichen und das, ich möchte sagen, einströmen ließ in die genannte außerordentlich bedeutsame Abhandlung von 1790, da kam ihm auch der Gedanke, diese Metamorphosenanschauung auszudehnen auf das Tierische, also auf dasjenige, was nicht nur lebt wie die Pflanze, sondern was beseelt ist wie das Tier.

Wenn man sich nun darauf einläßt, zunächst zu sehen, wie Goethe sich dieser Aufgabe unterzogen hat, so wird man bemerken können: er hat viele Ansätze gemacht, auch eine Art Metamorphose der tierischen Organe zu schreiben. Er hat unermesslich viele Studien gemacht, um eine solche Tiermetamorphose zu schreiben; aber man wird nicht finden, daß irgendeine dieser Studien auch nur im entferntesten an dasjenige heranreicht, was ihm gelungen war mit seiner Metamorphose der Pflanzen. Und man sieht auch, wie Goethe immer wieder angefangen hat, wenigstens auf dem Gebiet der Knochenlehre, die Metamorphosenlehre auszubauen. Aber er hörte immer wieder auf mit dem Weiterstreiten. Alle diese Dinge sind Fragment geblieben. Er konnte nicht bis zu dem Punkte kommen, wo sich sein Denken als innerliches Seelenleben so verlebendigt hätte, daß es auch hätte untertauchen können in die Tierheit wie in die Pflanzenwesenheit und ihre Verwandlungen. Und so ergab sich gerade beim Studium Goethes die große Frage nach dem Wesen und den Wegen des menschlichen Erkennens überhaupt, und hier liegt geschichtlich – wenigstens für mich – eine der Wurzeln der Anthroposophie.

So mußte man aus den Wirkungen des Agnostizismus vom Ende des 19. Jahrhunderts heraus die Grundfrage stellen: Was geschieht denn da eigentlich im Menschen, wenn er erkennt? – Es ist offenbar diese Erkenntnis eine Tätigkeit, die er innerlich ausübt; aber es ist nicht bloß



eine gleichgültige Tätigkeit. Es ist eine Tätigkeit, die ihn zusammenbringen soll mit dem Wesen der Welterscheinungen, eine Tätigkeit, durch die er sich orientieren soll, wie er mit seinem eigenen Wesen in den Welttatsachen drinnensteht. Ist Erkennen etwas, mit dem man, ich möchte sagen, nur wie das fünfte Rad am Wagen neben der äußeren Welt steht, und hat man in seinen Vorstellungen, die den Erkenntnisprozeß bilden, lediglich etwas zu finden, was Abbild der äußeren Wirklichkeit ist? Oder ist der Erkenntnisprozeß nicht so etwas bloß Formelles, mit dem man sich in die Ecke stellt, während der Weltprozeß draußen abläuft, durch das man in sich diesen Weltenprozeß spiegeln läßt, so daß es für diesen höchst gleichgültig wäre, ob der Mensch da in der Ecke steht und sich außer allem übrigen, was geschieht, auch noch das zuträgt, daß er durch sein Denken allerlei Begriffe und Ideen bildet über diesen Weltenprozeß? Mit andern Worten: Ist das Erkennen etwas bloß Formelles, etwas, was der Mensch für sich macht, oder ist das Erkennen etwas Reales? Steht der Mensch mit dem Erkennen als mit etwas Realem, mit einem realen Prozeß in dem Weltenganzen drinnen? Erlebt man, indem man erkennt, irgend etwas, was in der Welt und durch die Welt geschieht, und das sich nur wegen der besonderen Organisation der Welt nicht außerhalb, sondern im Menschen abspielt so, daß der Mensch in sich selber der Schauplatz wird für wichtige Weltenereignisse, die sich auf diesem Schauplatz abspielen? Wenn das letztere der Fall ist, dann steht der Mensch mit seiner Erkenntnis als mit einem realen Prozesse im Weltenzusammenhang drinnen. Dann ist er nicht ein Eckensteher des Daseins, dann ist gewissermaßen im Weltenprozesse auf ihn gerechnet; dann ist seine Organisation so, daß die Welt nicht vollständig wäre, wenn dasjenige, was in ihm, gewissermaßen

innerhalb seiner Haut sich abspielt, nicht *auch* geschähe und gerade den Gipfel des Geschehens in der Welt abgäbe.

Das etwa ist die Frage, die sich herausrang in der Seele aus dem Erleben des Agnostizismus. Und da ergab sich dann, indem herangezogen wurde alles dasjenige, was im menschlichen Erkenntnisprozesse tätig ist, was diese Tätigkeit, die entweder bloß eine formale oder eine reale ist, eigentlich in sich schließt. Wenn man nun versucht, einen charakteristischen Gegensatz herauszufinden innerhalb dieser Tätigkeit, dann findet man dasjenige, was einen dann weiterbringt, was einen hineinstellt in die Möglichkeit, die Frage zu beantworten, was bei Goethe Erkennen war und was deshalb noch nicht vollkommenes Erkennen war, weil er abbrechen mußte zwischen der Pflanzenwelt und der Tierwelt. Diese Frage läßt sich nur beantworten, wenn man sich reinlich den Gegensatz zwischen dem Denken auf der einen Seite und dem Wahrnehmen auf der andern Seite vor Augen stellt. Im menschlichen inneren Erleben gibt es eigentlich keinen größeren Gegensatz als den zwischen dem Denken und dem Wahrnehmen.

In dem Denken leben wir ja so, daß wir ganz einer inneren Tätigkeit hingegeben sind. Im wirklichen Denken ist alles Aktivität in uns. Kein Gedanke kann Platz greifen in unserem Bewußtsein, ohne daß wir mit unserer ureigensten Tätigkeit an dem Entstehen und an der weiteren Entwicklung dieses Gedankens teilnehmen. Denn wenn in unserem Vorstellen ein Traum oder ein Erinnerungsbild auftauchen, dann ist das kein Denken; wir fühlen, wir sind beim Traum und Erinnerungsbild oder bei andern Bewußtseinsinhalten nicht bis zu dem vorgedrungen, was wirkliches Denken ist. Wirkliches Denken ist nur dann da, wenn wir mit unserer Aktivität ganz bei diesem Denken sind. Wir können das Denken am reinsten, am klarsten

ausbilden, wenn wir ganz absehen von aller Außenwelt und uns dem sich selbst vollziehenden Denkprozeß überlassen. Da nehmen wir wahr, wie Gedanke sich aus Gedanke entwickeln kann, und wir nehmen auch wahr, wie dieses eigentümliche Hervorgehen des Gedankens aus dem Gedanken für das Innere seelisches Erleben ist.

Dem steht gegenüber dann dasjenige, was wir als Seelenerlebnis haben im Wahrnehmen, wenn wir durch unsere Augen, durch unsere Ohren, durch unsere andern Sinne der von außen gegebenen Welt gegenüberstehen. Wahrnehmung trägt in ihrer hauptsächlichsten Charakteristik den vollen Gegensatz zum Denken. Eine Wahrnehmung, bei der wir schon mit unserer Aktivität anwesend wären, wäre keine reine Wahrnehmung; in sie hätte sich schon das Denken gemischt. Eine reine Wahrnehmung ist allein diese, die wir ganz passiv erleben.

Diese zwei Gegensätze des menschlichen Seelenerlebens konnten sich einem gerade aus dem Agnostizismus heraus vor die Seele stellen. Dann aber mußte man sich die Frage vorlegen: Wie benimmt sich die menschliche Seele, indem sie in die Wahrnehmung fortwährend das Denken hineindrängt, fortwährend im Erkenntnisprozesse dasjenige, was an passiver Wahrnehmung auftaucht, mit der Aktivität des Denkens durchdringt und dann lebendig drinnensteht in dem fortwährenden Durchdringen der passiven Wahrnehmung mit dem aktiven Denken?

Gerade die Zeit des Agnostizismus – ich möchte sagen die Kulminationszeit des Agnostizismus – hat einen darauf hingewiesen, die Wahrnehmung selber, dasjenige also, was in völliger Passivität erlebt wird, in aller Reinheit sich vor die Seele zu stellen. Ich erinnere mich, wie eine Schrift auf mich einen energischen Eindruck gemacht hat, die 1884 erschienen ist von jener Persönlichkeit, die später das um-

fangreiche Buch geschrieben hat «Das Ganze der Philosophie und ihr Ende»; es war die Schrift «Gehirn und Bewußtsein» von *Richard Wahle*. Ich sah dazumal den besonderen Vorzug dieser Schrift darin, daß Richard Wahle scharf charakterisiert hat, was eigentlich der Mensch wahrnimmt, was noch dableibt, wenn man von dem Seeleninhalt alles heraussondert, was durch die Aktivität des Denkens hineingetragen ist. Gerade durch diese Schrift konnte man mit einem Wichtigen sich auseinandersetzen, mit dem, daß in dem gewöhnlichen menschlichen Seelenleben durchaus nicht streng gesondert wird dasjenige, was wahrgenommen wird, von dem, was schon mit dem Denken durchmischt ist.

Für das gewöhnliche Bewußtsein ist es ja durchaus so, daß der Mensch von morgens, wo er aufwacht, bis zum Abend, wo er einschläft, eigentlich immer in seelischen Inhalten lebt, die das Wahrnehmen schon mit dem Denken durchmischt haben. Erst eine wirklich gründliche Analyse muß dasjenige, was passive Wahrnehmung ist, absondern von dem, was durch das Denken hineingetragen ist. Dann kommt man darauf, wie eigentlich unser Wahrnehmungsbild aussieht. Dieses Wahrnehmungsbild, man verfolge es nur, indem man, ich will sagen, nur durch fünf Minuten sich des zusammenfassenden Denkens enthält und nur registriert, was man der Reihe nach wahrnimmt. Solche Denker, wie Richard Wahle und *Johannes Volkelt*, haben dies getan, haben registriert, wie, sagen wir, ein Briefträger hereinkommt, einen Brief überreicht, was dann mit diesem Briefe geschieht, wie sich da Wahrnehmungsbild an Wahrnehmungsbild gegenüber dem ordnenden Denken chaotisch reiht. Dadurch aber bekommt man einen richtigen Einblick in die fortwährend vor sich gehende, nur zum geringsten Teil bewußte Tätigkeit in der Menschenseele, die darinnen

besteht, fortwährend die Wahrnehmung mit dem Denken, also das passiv Angeschaute mit dem innerlich aktiv Erzeugten zu vermischen.

Nun aber stand einem dazumal aus den Früchten, die aus dem Agnostizismus aufgingen über den Erkenntnisprozeß, nichts anderes vor der Seele als dasjenige, was sich in Ausgestaltung des Kantianismus ergeben hat und was sich ferner in Ausgestaltung desjenigen gezeigt hat, was die Maxime des physiologischen Vorstellens im 19. Jahrhundert seit *Johannes Müller* gewesen war. Nicht anders dachte man da, als: das eigentlich Wirkliche sei da zu erforschen, wo das Draußen ist, und das Denken habe nur die Aufgabe, dieses Äußere abzubilden; man würde zu dem richtigen Denken dadurch kommen, wenn man nicht aus dem menschlichen Inneren heraus etwas in die Wahrnehmung hineintrüge, sondern wenn man das Denken nur ganz passiv dazu benützen würde, Bilder der Wirklichkeit zu schaffen. Diese Wirklichkeit aber, dachte man, sei schon, ganz abgesehen von dem Denkprozeß, von dem innerlichen Seelenprozeß, irgendwo fertig da. Solches Denken verführt ja dann dazu, zu imaginären Begriffen zu kommen, wie zum Beispiel der ist von dem bekannten oder unbekanntem «Ding an sich». Zu sprechen von diesem «Ding an sich» hat nur einen Sinn, wenn man meint, irgendwo müsse an sich, abgesehen von der menschlichen Erkenntnis, die Wirklichkeit sein, und man brauche nur durch irgendwelche Prozeduren sich eben eine Erkenntnis zu verschaffen von dieser Wirklichkeit. Dann wäre der Erkenntnisprozeß eben nichts real Erlebtes, dann wäre er nur etwas formell neben dem wirklichen Geschehen und den wirklichen Dingen in der Ecke Stehendes. Demgegenüber ergab sich mir, daß das Erkennen nun tatsächlich etwas Reales ist; denn durch die Prüfung des eigentlichen Wahrnehmungsinhaltes, desjenigen

also, dem wir hingegeben sind, wenn wir passiv die Außenwelt auf uns durch unsere Sinne wirken lassen, zeigte sich, daß diese Außenwelt eben nicht die Wirklichkeit enthält, sondern daß der Mensch so in die Welt hereingeboren ist, daß, wenn er nur durch seine Sinne in diese Außenwelt hineinschaut, er eben nur die Hälfte dieser Wirklichkeit, nur eine Seite der Wirklichkeit, durch seine Sinne erlebt.

Sie können in meinen Schriften bis zu dem Buche «Die Rätsel der Philosophie» überall die Versuche finden, nachzuweisen, daß dasjenige, was sinnlich für die Wahrnehmung vorliegt, eben nicht die Wirklichkeit ist; daß also dem Menschen, indem er in die Welt hereingeboren wird, mit seiner Wahrnehmung nicht die Wirklichkeit übergeben wird, und daß diese Wirklichkeit dem Menschen erst dadurch vor die Seele tritt, daß er aus seinem Inneren heraus die Aktivität des Denkens erzeugt und der unvollständigen Wirklichkeit, der einen Seite der Wirklichkeit, das andere gegenüberstellt, was zu dieser Wirklichkeit gehört, dasjenige, was ihm im Geiste zunächst als das Denken gegeben ist. Es stellt sich die Sache so, daß Wirklichkeit erst Seelenerlebnis wird, wenn der Mensch sich mit der Wahrnehmung durch sein Denken, das in seinem Geiste aufgeht, verbindet. Wirklichkeit ist etwas, was durch das Erkennen wird. Wirklichkeit ist nicht etwas, was wir suchen müssen. Wirklichkeit ist etwas, was wir erzeugen, an dem wir erzeugenden Anteil nehmen; und das Geheimnis des Menschen besteht darinnen, daß ihn, indem er geboren wird, eine Welt umgibt, die nicht volle Wirklichkeit ist, und daß er dazu geboren wird, zu dem, was sich ihm da darstellt in der äußeren sinnlichen Erscheinung, etwas hinzuzubringen, das nur in seinem Inneren aufgeht. Erst in diesem Zusammenhang, in diesem Zusammenleben desjenigen, was ihm in seinem Inneren aufgeht,

mit dem, was er äußerlich wahrnimmt, lebt er sich in die Wirklichkeit hinein.

Solange wir bloß hinausschauen mit unseren Sinnen auf dasjenige, was wir außerhalb wahrnehmen können, haben wir keine Wirklichkeit vor uns. Wenn wir ringen, alles Wahrnehmbare mit demjenigen zu verbinden, was wir von einer ganz andern Seite aus den Weltenwurzeln in dieses Dasein hineintragen, wenn wir ringen mit dem, was zunächst in unserem Denken aufgeht, und wenn wir in unserer eigenen aktiven Erkenntnistätigkeit diese zwei Seiten der Wirklichkeit miteinander verbinden, so bringen wir zu der äußeren Wahrnehmung dasjenige hinzu, was noch fehlt von der Wirklichkeit; wir gestalten sie erst zu der Wirklichkeit. Der Erkenntnisprozeß ist dasjenige, zu dem sich der Mensch erheben muß, damit Wirklichkeit in seiner Welt enthalten sei. In seiner Welt wäre nicht Wirklichkeit, wenn er nur wahrnehmen würde, wenn er nicht ringen könnte, mit dem Wahrgenommenen zu verbinden dasjenige, was nicht die Wahrnehmung geben kann, was er aus ganz anderer Weltecke zu der Wahrnehmung hinzubringt und was sich zunächst in seinem Denken offenbart.

Weil sich der Mensch mit seinem Erkenntnisprozeß in die Wirklichkeit so hineinstellt, daß dieser Erkenntnisprozeß selber eine Realität ist, daß also in dem Prozeß, der zum Wissen führt, die Wirklichkeit erst erzeugt wird, erst aufsteigt, deshalb konnte ich dasjenige Schriftchen, worinnen ich gerade diese Art des menschlichen Erkennens darstellen wollte, «Wahrheit und Wissenschaft» nennen. Ich gab gewissermaßen dazumal in diesem Schriftchen nach meiner Ansicht eine Art Versuch einer Verständigung des menschlichen Bewußtseins mit sich selbst. Das menschliche Bewußtsein stellt sich gewissermaßen die Frage: Wie stehst du zu der Wirklichkeit? Bist du das fünfte Rad am Wagen oder

der Eckensteher, der mit seiner Erkenntnis etwas vollführt, das nichts zu tun hat mit der Wirklichkeit? Ist da draußen schon die Wirklichkeit vielleicht nur verhohlen und hast du sie durch deine Erkenntnis bloß zu suchen? Oder ist der Erkenntnisprozeß etwas, das an dem Zustandekommen der vollen Wirklichkeit beteiligt ist? – Diese Frage ließ sich nicht anders als in dem letzteren Sinne beantworten. Allerdings ist es aber notwendig, wenn man diese Antwort, die dem Agnostiker zunächst wie ein Paradoxon erscheint, in ihrer Richtigkeit durchschauen will, daß man dann die ganz besondere Natur des Denkens als ein Reales von der einen Seite wirklich erfasse und auf der andern Seite wirklich erfasse, wie die Wahrnehmung überall sich so erweist, daß sie an uns herantritt wie dasjenige, was eigentlich in sich dunkel und finster ist. Man muß sich die Empfindung von diesem Gegensatz von Denken und Wahrnehmung so vergegenwärtigen, daß man klar anschaut, wie wir in dem Denken etwas haben, worinnen wir voll wachen.

Der Wachprozeß hat ja seine Stufen, seine Grade. Wollen wir ihn erfassen in seiner ureigensten Gestalt für unser gewöhnliches Bewußtsein, so können wir das nur, indem wir uns erleben mit der vollen Aktivität der Seele im Denken. Und dann werden wir erleben, wie wir im Wahrnehmen eigentlich da sind. Haben wir es dazu gebracht, etwa in dem Sinne von Richard Wahle oder Johannes Volkelt, die Wahrnehmung in ihrer wahren Gestalt uns vor die Seele hinzustellen, und prüfen wir dann, wie die Seele lebt, indem sie nur in der Wahrnehmung lebt, dann finden wir keinen Unterschied mehr zwischen diesem Erleben der Seele und der noch ganz vom Denken undurchdrungenen Wahrnehmung in dem eigentlichen Schlafzustand. Und gerade so, wie unser tägliches Leben wechselt zwischen Wachen und Schlafen, so wechselt das webende, wellende Seelenleben fortwährend,



indem es in Verkehr mit der Außenwelt tritt, zwischen dem, wohinein es sich eigentlich nur schlafen kann, der Wahrnehmung, und zwischen dem, worinnen es vollständig wacht, dem aktiven Denken.

Was sich sonst in der Zeit vollzieht, wo wir die Finsternis des Schlafens durchleuchten mit der Helligkeit des Wachens, das vollzieht sich eigentlich auf einem andern Felde in jedem Augenblick, indem wir die Dunkelheit des Wahrnehmens durchdringen mit dem Lichte, das in uns lebt, indem wir im aktiven Denken da sind. Wir erhellen fortwährend die dunkle Wahrnehmung. Das ist das Lebendige, das sich abspielt zwischen dem, was in dem Eindrücke, den die Wahrnehmung auf uns macht, schläft, und demjenigen, was sich hineinwacht in dieses schlafende Leben, indem wir es mit der Aktivität des Denkens durchdringen. Es kommt einem wirklich etwas vor die Seele wie eine Art Abwechslung von Wachen und Schlafen während des gewöhnlichen Wachzustandes, wenn wir ganz lebendig uns hineinversetzen in diese Beziehung zwischen Denken – das heißt, der im Geiste erlebten Aktivität – und dem Wahrnehmen, das heißt demjenigen, das fortwährend den Geist außer sich bringt, das fortwährend den Geist so macht, daß er es nur ergreifen kann in seiner Unbewußtheit, wie er die Vorgänge während des Schlafens nur in seiner Unbewußtheit ergreifen kann. Bei dem Verfolgen eines solchen Erkenntnisweges bekommt man einen richtigen Einblick in das, was eigentlich dieser Erkenntnisprozeß ist, wie er wirklich ein realer Prozeß ist, wie er arbeitet drinnen in der Wirklichkeit, nicht in der Ecke als ein bloß formaler.

Dennoch ist es außerordentlich schwierig, auf diesem Wege rein philosophisch hinzukommen zu der Erfassung der Aktivität des Denkens, und ich kann es vollständig verstehen, daß Geister wie Richard Wahle, der sich einmal klar

vor die Seele gestellt hat, wie das Wahrnehmen eigentlich nur Chaotisches vor unsere Seele hinsetzt, und wie solche Denker, die wirklich nur dasjenige vor sich haben, was Johannes Volkelt mit Recht genannt hat die einzelnen nebeneinandergesetzten Fetzen des äußeren Wahrnehmens, die das Denken erst ordnen muß – ich kann es verstehen, wie solche Denker dann, weil sie sich ganz einleben in das Wahrnehmen, nicht dazu kommen, sich auch einleben zu können in die aktive Wesenheit des Denkens, sich nicht aufschwingen können dazu, anzuerkennen, daß wir, indem wir die Aktivität des Denkens erleben, in einer Tätigkeit ganz drinnenstehen, und weil wir ganz drinnenstehen, sie mit unserem Bewußtsein völlig verbinden können. Ich kann mir gut vorstellen, wie unbegreiflich es solchen Denkern ist, wenn man ihnen aus dem vollen Erleben dieser Aktivität des Denkens die Worte entgegnet: Im Denken haben wir das Weltgeschehen selber an einem Zipfel erfaßt! –, wie ich es in meiner «Philosophie der Freiheit» ausgesprochen habe.

Daß das so der Fall ist, daß wir wirklich das Weltgeschehen im Denken an einem Zipfel erfassen, das konnte nur zunächst dargestellt werden an jenem Denken, das dem menschlichen Handeln zugrunde liegt, jenem Denken, das sich entwickelt dann, wenn wir die sittliche Welt in unseren Handlungen aus unserem reinen Denken heraus gestalten. Denn dann sind wir gezwungen, zunächst das reine Denken in der Seele zu entwickeln, also das Denken gewissermaßen in seiner Reinkultur zu haben und die Anschauung dann selber dazu zu gestalten. Da zwingen uns die Tatsachen selber, Anschauen, Wahrnehmen und Denken voneinander zu sondern, um sie im Handeln, in der sittlichen Tat miteinander zu verbinden. Wie gerade bei der Verfolgung des ethischen, des sozialen Lebens einem die wahre Wesenheit der denkerischen Aktivität aufgeht, was ich entwickelt habe in meiner

«Philosophie der Freiheit», davon will ich dann morgen sprechen.

Aus dem heute Dargestellten möchte ich, daß Ihnen hervorgehen könnte, wie gerade aus dem Erleben des Agnostizismus des 19. Jahrhunderts vor die Seele ein Problem tritt, das etwa so lautet: Ist die äußere Welt, die wir wahrnehmen durch die Sinne, eine abgeschlossene, eine endgültige Wirklichkeit, deren Sinn wir nur passiv zu suchen haben – oder ist diese äußere Wirklichkeit nur eine Seite der wahren Wirklichkeit? Haben wir diese Wirklichkeit selbst als lebendige Menschen auch im Erkenntnisprozesse erst mitzuschaffen?

Alles dasjenige, was ich heute, allerdings nur andeutend, gesagt habe, wird Ihnen begreiflich machen, daß ich hinschreiben mußte schon in meiner «Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung»: daß die wichtigste Frage unseres Zeitalters die ist, ob die Art unserer äußeren Erfahrung uns schon eine Wirklichkeit entgegenhält. Denn hält uns die äußere Erfahrung schon eine volle Wirklichkeit entgegen, dann dürfte unsere Erkenntnis nur eine Wiederholung dieser äußeren Wirklichkeit sein. Hält uns aber die äußere Wirklichkeit nur die halbe, nur einen Teil der gesamten, der wahren Wirklichkeit entgegen, dann muß das Folgende gesagt werden, das Sie in meiner 1886 erschienenen Schrift «Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung» finden: «Ganz anders verhielte es sich, wenn wir es in dieser Form der Wirklichkeit» – die durch die äußeren Sinne vermittelt wird – «nicht mit dem Wesen der Wirklichkeit, sondern nur mit ihrer ganz unwesentlichen Außenseite zu tun hätten, wenn wir nur eine Hülle von dem wahren Wesen der Welt vor uns hätten, die uns das Wesen der Welt verbirgt und uns auffordert, weiter nach demselben zu forschen. Wir müßten dann danach trachten, diese Hülle zu durchdringen. Wir müßten von der

ersten Form der Welt ausgehen, um uns ihrer wahren (wesentlichen) Eigenschaften zu bemächtigen. Wir müßten die *Erscheinung für die Sinne* überwinden, um daraus eine höhere Erscheinungsform zu entwickeln.»

Diese Frage wurde von mir dazumal gestellt, und sie konnte aus den Voraussetzungen, die ich einigermaßen, aber nur andeutungsweise heute charakterisiert habe, nicht anders als so beantwortet werden, daß in der Wissenschaft selber etwas Real-Tatsächliches, etwas, was teil an dem Weltenprozesse hat, vorliegt; und daß auch in der Kunst, die ja ebenfalls eine gewisse Beeinflussung, wie ich gestern gezeigt habe, aus der agnostischen Denkungsweise erfahren hat, dasjenige leben muß, was vom Menschen über die äußere Wirklichkeit hinaus in lebendiger Geistigkeit erlebt wird. Und wenn ich heute eine Devise suchte, ein Motto für dasjenige, was ich Ihnen aus der Geisteswissenschaft, aus der Anthroposophie heraus als deren wahren Sinn zu charakterisieren habe, dann müßte ich für die ganze Anthroposophie und insbesondere für diese Vorträge folgendes Motto hinstellen:

«Überwindung der Sinnlichkeit durch den Geist ist das Ziel von Kunst und Wissenschaft. Die Wissenschaft überwindet die Sinnlichkeit, indem sie sie ganz in Geist auflöst, jene – die Kunst nämlich –, indem sie ihr – nämlich der Sinnlichkeit – den Geist einpflanzt.»

Nun, es gibt Leute, die da sagen, von mir ist Anthroposophie ausgebildet worden, nachdem ich mich von anderer Wissenschaftsgesinnung getrennt habe. Dasjenige, was ich heute hinsetzen möchte vor das, was ich Ihnen in den nächsten Tagen zu sagen habe, es ist kein anderes als dieses:

«Überwindung der Sinnlichkeit durch den Geist ist das Ziel von Kunst und Wissenschaft. Die Wissenschaft überwindet die Sinnlichkeit, indem sie sie ganz in Geist auflöst,

die Kunst überwindet die Sinnlichkeit, indem sie ihr den Geist einpflanzt.»

Das aber – all denjenigen sei es gesagt, die von angeblichen Widersprüchen in meinem Entwicklungsgange sprechen –, das habe ich geschrieben nicht heute, nicht gestern, nicht vor zehn, nicht vor zwanzig Jahren, sondern das steht in meiner 1886 erschienenen «Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung».

## DRITTER VORTRAG

Stuttgart, 31. August 1921

Gestern erlaubte ich mir darauf hinzuweisen, wie ich dasjenige, was ich in den achtziger und neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts gegen die agnostische Gesinnung zu formulieren versuchte, aus den Quellen anthroposophischer Weltanschauung 1893 niedergelegt habe in meiner «Philosophie der Freiheit». Diese «Philosophie der Freiheit» trägt auf ihrem Titelblatt das Motto: «Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode.» Zunächst war dieses Motto gerichtet gegen eine Weltanschauungsrichtung, die ich bis zu einem gewissen Grade außerordentlich verehrte: gegen die Weltanschauungsrichtung *Eduard von Hartmanns*, dessen «Philosophie des Unbewußten» das Motto trug: «Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode.»

«Spekulative Resultate», das war etwas, was mir im Grunde zu widerstreben schien dem eigentlichsten Sinn wirklicher Geistes- und Menschenerkenntnis, denn unter spekulativen Resultaten, spekulativen Denkinhalten kann man nur das verstehen, was sich dann ergibt, wenn man durch eine abstrakte Logik aus dem, was man wahrnimmt, schließt auf irgend etwas nicht Wahrnehmbares, wenn man also durch Schlußfolgerung gewissermaßen rekuriert nach einem Unbekannten hin, das eben nur durch Denkfolgerungen, nicht durch Wahrnehmung erreichbar sein soll.

Gegen diese ganze Denkweise mußte ich geltend machen, daß restlos dasjenige, was für den Menschen Erkenntnis und Lebensinhalt in jeder Richtung sein soll, in irgendeiner

Weise unmittelbar in die Beobachtung, in die Wahrnehmung auch eintreten müsse. Gerade so, wie äußerliche naturwissenschaftliche Tatsachen sich vor das Bewußtsein hinstellen und beobachtet werden können, so müssen auch seelisch-geistige Inhalte vor das Bewußtsein hintreten und dadurch der Beobachtung zugänglich sein. Denn könnte man nicht dahin gelangen, alles dasjenige, was in irgendeiner Hinsicht den Menschen gerade in bezug auf sein tiefstes Inneres angeht, auch in sein Bewußtsein hereinzubringen, dann müßte man annehmen, der Mensch werde gelenkt und geleitet an Fäden aus unbekanntem Welten herein, aus Welten, die man höchstens im abstrakten Denken erschließen, die man aber niemals erleben kann. Wer aber das Phänomen der Freiheit, das Erlebnis der Freiheit im vollen Sinne des Wortes unmittelbar in seinem Bewußtsein trägt, der kann nicht anders, als metaphysische Resultate in dem Sinne, wie ich das angedeutet habe, abweisen; er muß streben, als Beobachtungsergebnisse, als möglichen gegenwärtigen Seeleninhalt dasjenige zu haben, was auf ihn gerade in bezug auf sein intimstes Wesen Einfluß haben kann. Freiheitsphilosophie erschien mir unzertrennlich von demjenigen, was ausgesprochen werden kann in dem Satze: «Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode», das heißt, die Beobachtungsmethode, auf die die Naturwissenschaft gelernt hatte zu halten, müßte auch auf das ausgedehnt werden, was Inhalt des geistigen Lebens für den Menschen werden soll.

Die Frage nach einer Freiheitsphilosophie wurde aus solchen Grundlagen heraus zu einer brennenden, denn was der Begriff der Freiheit in sich einschließt, ist eine unmittelbare menschliche Erfahrung, und man braucht im Grunde genommen nur Unbefangenheit genug dazu, um sich zu sagen: Die menschliche Freiheit wird *erlebt*. – Es gibt im Bewußt-

sein das Erlebnis des freien menschlichen Wesens. Die aus dem Agnostizismus hervorgehende Naturanschauung kann in diesem Falle, weil sie alles dasjenige, was nach dem Geiste hinweist, eigentlich ablehnt, kein unbefangenes Urteil gewinnen über dieses unmittelbare Freiheitserlebnis; denn sie sieht ja ihr Ideal darin, alles nach der sogenannten kausalen Methode zu erklären, das heißt so, daß jegliches Geschehen durch eine Ursache bedingt ist und sich als eine Wirkung erweist. Und diese agnostisch-naturwissenschaftliche Gesinnung glaubt, gegen die Gesetze einer wirklichen Welterklärung zu verstoßen, wenn sie irgendwo etwas gelten läßt, was nicht nach dem Prinzip der kausalen Notwendigkeit zu erklären ist. Aber man mag sich noch so anstrengen mit einer Welterklärung im Sinne der Kausalnotwendigkeit: gerade wenn man diese kausale Erklärung konsequent ausbildet, dann kommt man durch sie nicht an das Erlebnis der menschlichen Freiheit heran. Dieses unmittelbare Erlebnis fällt aus der Kausalerklärung einfach heraus.

Wie hat sich die agnostisch-naturwissenschaftliche Gesinnung nun geholfen? Sie hat einfach, ich möchte sagen, das unmittelbare Erlebnis der menschlichen Freiheit sich verdunkelt durch die kausale Erklärung. Man sagt: Die Kausalerklärung läßt die menschliche Freiheit nicht zu; also ist sie nicht da. – Und so wird man, wenn man auf der einen Seite nicht anders kann, als unbefangen auf das Freiheitserlebnis hinzuschauen und andererseits es ehrlich meint mit der Naturwissenschaft der neueren Zeit, als Mensch vor den Zwiespalt hingestellt, entweder die Freiheit abzuschaffen, was man nur kann, wenn man eben die Unbefangenheit sich verdunkelt, oder allerlei Auskunftsmittel zu ersinnen, damit in scheinbarer Weise doch diese Freiheit in irgendeinen begriffsmäßigen Zusammenhang gebracht werden könne mit der Kausalerklärung der Naturwissenschaft.



Diese Wege könnten für ein anthroposophisches Denken nicht gegangen werden. Das müßte gerade, wenn es mit der naturwissenschaftlichen Kausalerklärung und auch mit dem Grundsatz: «Unbefangenheit der Beobachtung» es ehrlich meinte, auch das Phänomen der Freiheit unbefangen beobachten. Und so ergab sich denn die Notwendigkeit, den Geist naturwissenschaftlicher Anschauung, jenen Geist, der ausgebildet ist im Beobachten der physischen, der biologischen, der sonstigen Erscheinungen der äußeren Natur, auch anzuwenden auf die Erscheinung, auf die Offenbarung der menschlichen Freiheit. Das aber konnte nur geschehen dadurch, daß die ganze erkennende Seelenverfassung gegenüber diesem Freiheitsproblem eine andere wurde, als sie in der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise ist. Die letztere mußte man auf der einen Seite festhalten; aber, um in ihrem Sinne zum Freiheitsproblem hinüberzukommen, mußte man sie auf der andern Seite weiter ausgestalten. Man mußte gewissermaßen dasjenige, was man in der Naturwissenschaft sich erringt durch ein die Naturerscheinungen zusammenfassendes und durchhellendes Denken, in das freie menschliche Erleben selber heraufheben.

Im Naturbeobachten lehnt man sich an die äußere Sinneserfahrung an. Man entwickelt der Sinneserfahrung entgegen die menschliche Gedankenwelt, den Inhalt des Denkens, und es ergibt sich als die wahre Wirklichkeit dasjenige, was sich zusammenfügt aus dem einseitigen Erfahrungsinhalte der Außenwelt und dem einseitigen Inhalte des Denkens. Man ergänzt dasjenige, was, wie ich gestern sagte, als eine halbe Wirklichkeit dem Menschen durch seine Organisation entgegentritt. Man kann, wenn man diese Freiheit erfassen will, die ja ein unmittelbar mit dem Menschen identisches Erlebnis ist, nicht an Äußeres sich anlehnen. Man muß das Denken selber verbinden mit demjenigen, was man, ich

möchte sagen, in dem Prozesse seines Ichs ist. Man muß dasjenige anschauen, was in der Freiheit vor einem steht, aber indem man anschaut, muß man zu gleicher Zeit das Denken entwickeln, wie man es sonst an den Erscheinungen der äußeren Natur entwickelt.

Was *Goethe* so gefallen hat, als *Heinroth* sein Denken ein gegenständliches genannt hat, das muß auf einer noch höheren Stufe zutage treten, wenn man die Offenbarung der Freiheit erfassen will, denn *Goethe* verband sein Denken mit dem Äußerlich-Sinnlichen der pflanzlichen Welt. Da gelang es ihm, das Denken untertauchen zu lassen in das Objekt, mit dem aktiven Denken in dem Objekt selbst drinnen zu leben; aber das Objekt blieb passiv. Will man dieses, wenn ich es da noch so nennen darf, gegenständliche Denken auf die Freiheit anwenden, dann muß man ein Übersinnlich-Geistiges, das im Menschenseelenweben in fortwährender Tätigkeit ist, noch auf eine viel innigere Weise durchdringen mit der Aktivität des Denkens. Man muß nicht ein Äußerliches, man muß dasjenige, was in einem selber sich entwickelt, mit der Aktivität des Denkens durchdringen. Dadurch aber reißt sich das, was nun Inhalt des Denkens wird, los von einem jeglichen Haften an einem Objekt im gewöhnlichen Sinne.

Was hier das Denken vollzieht, es wird selber ein Akt der Befreiung. Es hebt sich das Denken, indem es nicht inhaltlos wird, sondern gerade indem es angefüllt ist mit dem intimsten Fließen des Menschenwesens selbst, herauf zu einem freien Flusse, der das eine aus dem andern hervorströmen läßt. Es erfüllt sich der Seeleninhalt mit etwas, das er selber erzeugt und das in seiner Erzeugung zu gleicher Zeit objektiv ist. Der Geist naturwissenschaftlicher Denkungsweise ist heraufgetragen in das Aufsuchen der dem Menschen wichtigsten Seelenresultate.

Damit aber war für das Gebiet, das dem Menschen als ethisches, als sittliches Wesen zugrunde liegt, die geisteswissenschaftliche Methode geltend gemacht, und diese besteht in nichts anderem als in dem Erleben eines Inhalts, der da ist, wenn das menschliche Seelenleben sich losreißt von dem Haften an einem äußeren Objekte. Und wenn die Seele dann noch etwas erleben kann, dann ist das Erlebnis ein übersinnliches. Qualitativ ist dasjenige, was da erstrebt worden ist als seelische Beobachtungsergebnisse, nichts anderes, als was später von mir geltend gemacht worden ist mit Bezug auf die Erforschung der verschiedenen Gebiete der übersinnlichen Welten. Man wird durch dasjenige, was später geltend gemacht worden ist, allerdings in andere Gebiete geführt als diejenigen, die dem Menschen zunächst im gewöhnlichen Leben vorliegen; aber man verfährt mit Bezug auf das Innerste der Seelenverfassung auch für diese übersinnlichen Gebiete nicht anders, als man zu verfahren hat, wenn man das Wesen der menschlichen Freiheit untersucht, so daß man eine wirkliche Erkenntnis dieses Wesens erhält. Man beschränkt den Gegenstand der Untersuchung zunächst auf den Menschen als freies Wesen innerhalb der physischen Welt, aber dieses freie Wesen wurzelt in einem Übersinnlichen. Man bewegt sich in den Freiheitsuntersuchungen in einem Strom übersinnlicher Forschung. Wer dann in vollem Sinne ernst nimmt, was er da eigentlich tut, was da eigentlich in ihm geschieht, indem er sich in diesem Strom übersinnlicher Forschung bewegt, bei dem bietet sich nach und nach selbst der Weg, dasjenige, was er nun angewendet hat behufs Untersuchung der menschlichen Freiheit, auch für weitere Gebiete anzuwenden. Und eines tritt für ihn hervor aus solchen Untersuchungen mit einer deutlich sprechenden Notwendigkeit: daß der Mensch, wenn er sich nur nicht durch naturwissenschaftliche Vorurteile den Weg zur Frei-

heit verdunkelt, wenn er unbefangen dasjenige im Freiheitswesen untersucht, was ihm im alleralltäglichsten Leben vorliegt, daß der Mensch dazu kommt, wenigstens zunächst für dieses Gebiet anzuerkennen, daß er imstande ist, sich in seinem inneren Seelenleben loszureißen von der Leiblichkeit, die sonst das Werkzeug des Denkens ist, weil diese Leiblichkeit eben gerade das liefern muß, was die äußere Beobachtung bietet, zu der dann der Gedanke als die Ergänzung hinzutritt. Und man weiß, was übersinnliche Forschung ist, wenn man in richtiger Weise geforscht hat über das Freiheitsproblem. Man steht in dem Geiste dieser Forschung schon drinnen, der dann auch hinaufführt in die Höhe der übersinnlichen Welt. Gerade aber aus dem Grunde, weil der Geist des Agnostizismus es dahin gebracht hat, lieber ein unbefangenes Beobachtungsergebnis wie dasjenige, das von der Untersuchung der Freiheit kommt, hinwegzuleugnen, als den Sinn der Kausalerklärung zu modifizieren, war es tatsächlich notwendig, sich entgegenzustellen dem, was naturwissenschaftliche Weltanschauung am Ende des 19. Jahrhunderts aus dem Freiheitsproblem gemacht hatte.

Was der Mensch in seinem Innersten erlebt, was er erlebt in bezug auf sein Verhältnis zur Welt, das erfordert, daß er sich verständigt mit sich selbst über das in der Welt und in seinem Wesen, woraus der Impuls der Freiheit quillt. Wenn sich der Mensch über dieses nicht mit sich selbst verständigen kann, dann treten für ihn die Folgen im unmittelbaren Leben auf. Dann treten diese so auf, daß er sich selber ein unverständliches, ein für seine eigene Erkenntnis und dadurch auch für sein Leben nicht durchsichtiges Wesen ist. Er fühlt sich dann in der Welt so, als ob er nicht auf einem richtigen Boden mit seiner Erkenntnis stünde. Er sieht gewissermaßen in sich hinein, und da, wo er sein eigenes Wesen glänzen und leuchten sehen wollte, da sieht er eine Art Aus-

höhlung. Über diese Aushöhlung läßt sich «Ignorabimus» sagen, läßt sich diskutieren und philosophieren, mit dieser Aushöhlung läßt sich aber nicht leben. Sie höhlt das Leben selber aus, verödet es, ertötet seine wichtigsten, seine intensivsten Antriebe, tilgt aus dasjenige, was der Mensch braucht an innerem Lebensgehalt, um den Zusammenhang zu finden mit dem äußeren Lebensgehalt in der für ihn und die Welt notwendigen Betätigung. Will man den Menschen in seinem Verhältnisse zur Tat begreifen, dann braucht man eine Freiheitsphilosophie. Dann braucht man aber auch, zunächst wenigstens für das Problem der Freiheit, eine übersinnliche Forschung.

An diesem Problem der Freiheit zeigt es sich mit aller Schärfe, wie das menschliche Wesen selber sich entgegenstellen muß der agnostischen Weltanschauung. Das konnte, wollte man zur Anthroposophie vorrücken, sich einem schwer auf die Seele legen, wenn man es zu gleicher Zeit ganz ehrlich meinte mit dem, was in großartiger Weise naturwissenschaftliche Forschung in der neueren Zeit hervorgebracht hat. Denn wer die Erkenntnis so betrachtet, wie ich das gestern geschildert habe – als einen Lebensprozeß, nicht nur als etwas Formales –, der muß, wenn er nach Erkenntnis strebt, sein Leben verbinden mit diesem realen Erkenntnisprozeß selbst. Und indem er ein Mensch der Tat wird, verbindet sich dasjenige, was er für die Welt ist, mit dem, was sich durch seine Erkenntnis in ihm als sein innerstes Wesen ihm selber offenbart.

Nun konnte einem in dieser Epoche des Agnostizismus auch eine menschliche Erscheinung gegenübertreten, die sich darstellt wie die lebendige Verkörperung der Frage: Wie läßt sich leben mit demjenigen, was agnostische Gesinnung als eine absolute, unumstößliche Wahrheit ansieht? – Demjenigen, der sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts aus-

einandersetzen wollte mit dieser bedeutsamen Lebensrätselfrage, mußte diese menschliche Erscheinung in irgendeiner Weise selber wie ein Zeitenrätsel begegnen. Mit dieser menschlichen Erscheinung meine ich *Friedrich Nietzsche*. Friedrich Nietzsche war wohl für jeden in dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine menschliche Erscheinung, die wie lebendig verkörperte dasjenige, was sich einem vor die Seele drängte, wenn man nach den Erkenntnisquellen anthroposophischen Lebens suchte. Das ist das Einzigartige der Persönlichkeit Friedrich Nietzsches, daß gewissermaßen in seiner Seele sich ablud alles dasjenige, was man gerade an den hervorragendsten nach dem Agnostizismus hindrängenden Gedanken- und Empfindungswelten im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts erleben konnte.

Friedrich Nietzsche war ausgegangen von einem rechten Erkenntnisleben, und obwohl er eigentlich ein ausgezeichnete Philologe war, so ausgezeichnet, daß, bevor er noch seinen Doktor gemacht hatte, er eine Universitätsprofessur erlangte, lebte sich in seiner Seele aus ein Zusammenhang mit der naturwissenschaftlichen Richtung seiner Zeit. Er konnte nicht anders, als sich zur Welt so verhalten, daß ihm diese Welt Wahrnehmung wurde im Sinne der naturwissenschaftlichen Gesinnung seiner Zeit. Da er erleben mußte aus dem Ganzen, aus dem Vollmenschentum heraus, so brauchte er für diese Wahrnehmungswelt, die doch nur die halbe Welt ist, dasjenige, was aus dem Inneren der Seele sich mit dieser Wahrnehmungswelt zu einer vollen Wirklichkeit erst verbinden muß. Nietzsche sah die äußere Wahrnehmungswelt, und er sah sie so an, wie man sie eben ansehen mußte im Sinne seiner Epoche. Und der Eindruck dieser Wahrnehmungswelt schmerzte Nietzsche. Man muß nur die ganze Psychologie dieser Nietzsche-Seele sich selber einmal vor die eigene Seele rücken, um den Satz verstehen zu kön-

nen: Die äußere Beobachtung, tingiert von naturwissenschaftlicher Gesinnung, wurde für Nietzsche zum innerlichen Schmerz. – Nichts Geringeres liegt hier vor, als daß allmählich die naturwissenschaftliche Denkweise die äußere Wahrnehmungswelt zu einer solchen gemacht hat, die innerlich Schmerz macht, wenn man sie auf sich wirken läßt. Denn alles dasjenige macht Schmerz, was der Mensch so ansehen möchte, daß es ihn erfüllt, daß es seiner Seele Inhalt gibt, und von dem er dann doch gewahr wird, daß es dieser nicht einen vollen Inhalt gibt, daß es ihn leer läßt. Dann tritt das Furchtbare in seiner Seele auf, daß er Hunger hat nach dem, was ihm die Welt geben sollte, und daß er diesen Hunger nicht sättigen kann, weil ihm die Welt keine volle Sättigung geben kann.

Das fühlte Nietzsche zunächst, als er in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts Mann wurde. Da wandte er sich an dasjenige, was ihn gewissermaßen über diesen im Innersten seiner Seele an der äußeren Wahrnehmung erlebten Schmerz, über dieses Weltenleid hinwegführen konnte. Er suchte überall nach Elementen in dem, was ihm in der Weltenkultur, in der Menschheitsentwicklung entgegen treten konnte, um sich hinwegzuheben über den großen inneren Schmerz, den er im Verkehr mit der Welt erlebte. Und da ergab sich ihm zunächst zweierlei: Erstens lebte er sich ein in die wunderbare Richard Wagnersche musikalische Welt und künstlerische Weltanschauung. Er suchte mit seiner ganzen Seele aufzugehen in die Art und Weise, wie *Richard Wagner*, hinter sich lassend die äußere Welt, sich erhob zu einer vom Menschen zu schaffenden Welt, die alles das zu Hilfe nimmt, was die Menschheit in ihren Mythen und so weiter jemals geschaffen hat, um hinauszukommen über das unmittelbare äußere Dasein. Und das verband sich für Friedrich Nietzsche mit dem zweiten

Element, mit der Schopenhauerschen Philosophie, deren Anhänger Richard Wagner selbst nach seiner Feuerbachschen Zeit geworden war. In der Schopenhauerschen Philosophie lebte für Nietzsche erst ganz die Bestätigung, daß die Wahrnehmung der Außenwelt wirklich nur den Pessimismus anregen kann. Es lebte für ihn die Bestätigung, daß dasjenige, was die Seele erleben muß, nicht in der äußeren Welt, nicht in der Welt des blinden Willens zu finden sei, daß der Mensch sich also hinwegheben muß durch ein von ihm selbst Geschaffenes über dasjenige, was äußere Beobachtung geben kann. Für Friedrich Nietzsche war es eine Wohltat, von *Schopenhauer* auf der einen Seite zu hören, daß die menschliche Vorstellungswelt, die in Gemäßheit seiner Epoche nur ein unvollkommenes, schmerzvolles Bild der Welt liefern konnte, eigentlich nur eine illusorische sei, und daß dasjenige, was nicht Illusion ist, der Wille, im Grunde genommen für den Menschen nichts Zwingendes hat, so daß der Mensch ein Recht hat, sich gewissermaßen durch die Illusion über die Blindheit und Torheit des Willens in der Welt hinwegzuheben.

Mit diesem zweiten Element verband sich etwas anderes für Nietzsche. Es verband sich das, was sich ihm ergab aus seinen philologischen Vertiefungen heraus: ein Sich-Hin-einleben in die Art und Weise der griechischen Seelenverfassung, in die Art und Weise, wie der Grieche sich auf seine Art hinweggeholfen hat über das unbefriedigende Dasein, wie Nietzsche meinte. Er vertiefte sich in den eigentlichen Sinn der griechischen Kunst, und ihm kam dieser Sinn so vor, als ob der Grieche voll empfunden hätte die ganze Tragik und den ganzen Schmerz des unbefriedigenden sinnlichen Daseins. Er meinte, daß der Grieche zur Kunst gegriffen habe, um sich hinwegzuheben über den sonst notwendigen Pessimismus des Daseins. Griechische



Kunst, deren Wiedererneuerung Nietzsche auch für den modernen Menschen wünschte, war für ihn ein Trost, den die Menschheit suchte gegenüber der nur in pessimistischem Sinne zu erfühlenden äußerlichen Wahrnehmungswelt.

Der Mensch brauchte, so meint Nietzsche, die Flucht hinauf in eine Welt, die ihn hinwegführte über den Schmerz des Daseins. Und aus dieser Gesinnung heraus, aus dieser Tragik, aus diesem Seelenschmerze heraus schrieb Nietzsche sein erstes Buch «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik». Der Geist, aus dem heraus er es schrieb, war der Glaube, daß der Grieche das Tragische des wahrnehmbaren Daseins so tief empfand, daß er sich über diese Tragik nur hinwegbringen konnte, indem er sich über alle Wirklichkeit die Tragödie im Geiste schuf, um in dieser Trost zu empfinden für die Tragödie der äußeren Wahrnehmungs-Wirklichkeit. Von diesem Sinn des Weltenseins, wie er ihn auffaßte, war dann Nietzsche erfüllt, als er seine «Unzeitgemäßen Betrachtungen» schrieb, als er *David Friedrich Strauß* abfertigte, als er das Unbefriedigende einer bloß historischen Darstellungsweise, die nur immer registriert, schildern wollte, als er den eigentlichen Geist der Wagnerschen Musik angeben wollte und als er über Schopenhauer selber sprechen wollte. Das war alles in der ersten Hälfte der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts.

In diesen «Unzeitgemäßen Betrachtungen» hielt Nietzsche seiner Zeit, die an der unbefriedigenden, für ihn schmerzvollen Wahrnehmung haftete, den Spiegel so vor, daß er überall dem, was die Zeitgenossen sagten, das entgegengesetzte, was der Vollmensch in sich finden und erfinden muß, um überhaupt das zu ertragen, worinnen nach Nietzsches Meinung die Zeitgenossen philiströs glücklich zu sein sich einbilden konnten. David Friedrich Strauß stellte er geradezu als den Typus des Philisters hin, der hinweist auf das Be-

friedigende der äußeren Wahrnehmungswelt, der in hausbackener Art nicht aufsteigen will zu einem über diese Wahrnehmungswelt hinwegführenden Geist.

Dann aber kam für Nietzsche die Zeit um 1876, in der sich ihm zeigte, welchen Druck diese naturwissenschaftliche Gesinnung der neueren Zeit, die im Grunde genommen doch alles durchdringt, was einem geistig entgegentritt, auf die menschliche Seele ausüben kann. Zuletzt wurde die Kraft, mit der sich Nietzsche in eine Trosteswelt hinaufflüchten wollte gegenüber dem Unbefriedigenden der äußeren Wahrnehmungswelt, flügelahm. Er konnte sich nicht mehr dem Glauben hingeben, daß man irgendwie aus dem Menschen selber heraus finden könne einen Ausweg in eine trostvolle, selbstgeschaffene Welt, denn er empfand nach und nach dasjenige, was sich da über die äußere Wahrnehmungswirklichkeit erheben will, wie eine Lüge, wie eine lügenvolle Illusion. Und die Jahre 1875, 1876 wurden für ihn solche, wo er, wie er sich selber ausdrückte, eine solche Lebenslüge nach der andern aufs Eis legte, damit sie erfrieren müßte.

Das war im Grunde genommen ein noch tragischerer Seelenzustand als der frühere, denn in dem früheren glaubte er, daß er Trost finden könne in den Lebensillusionen über die Wahrnehmungswelt, die sich als Wirklichkeit trotz ihrer Einseitigkeit aufdrängte. Jetzt aber konnte er nicht einmal mehr an diesen Illusionen als an einem Trost festhalten, und er wurde in einer gewissen Beziehung ein Wahrheitsfanatiker, so daß er sich sagte: Mag diese Wirklichkeit, die die äußeren Sinne darbieten, noch so tief die Seele innerlich schmerzvoll zerreißen, sie ist die Wirklichkeit, die uns zunächst vorliegt. – Diese ungeheure Last übte die agnostische Gesinnung auf Friedrich Nietzsche aus. Er konnte fortan diese Last nicht mehr heben, und so seufzte er denn aus dasjenige, was er in seinen Aphorismenbüchern «Mensch-

liches Allzumenschliches» gab: O du armer Mensch – so etwa empfand Nietzsche –, o du armer Mensch, du malst dir Ideale, Illusionen vor, in denen du dich hinausflüchtest aus dem sinnlichen in ein übersinnliches Gebiet; du willst dich erheben von einem Menschlichen zu einem Göttlichen; du fällst, indem du Kräfte entwickelst, die zu solchen Illusionen dich verführen, nur noch tiefer in die menschlichen Untergründe hinein, und dasjenige, was du zunächst in naiver Weise als dein Menschliches entwickelt hast, das wird ein Untermenschliches, ein Allzumenschliches. Prüfe deine Instinkte, prüfe deinen Egoismus, und du wirst sehen, wie du dir die Selbstlosigkeit als Illusion, als ein moralisches Ideal vorzauberst! Die Wahrheit ist, daß du redest von selbstlosen Idealen, aber im Grunde genommen nur einem feineren, einem allzumenschlichen Egoismus huldigst; in deinem Unterbewußtsein lebt ein Element, das tief unter deinem Menschlichen steht, nicht nur steht unter dem, wozu du dich hinaufschrauben willst, als zu einem Göttlichen. – Aus solcher Stimmung heraus entstanden für einen wirklichen Wahrheitssucher die Schriften «Menschliches Allzumenschliches».

Aber Nietzsche war nicht bloß ein theoretischer Erkenner, Nietzsche war eine Seele, innerhalb der sich abspielte alles dasjenige, was man in der Weltanschauungsentwicklung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts erleben konnte. Nietzsche konnte auch diesen Wahrheitsfanatismus nicht so ausgießen in seine Schriften und seine Gedanken, in seine Worte, wie ihn ausgießen die Theoretiker. Nietzsche konnte nicht in der selbstgenügsamen Weise etwa reden wie ein *Emil Du Bois-Reymond* in seiner Ignorabimus- oder Welträtsel-Rede. Das Reden in solcher Art war für Nietzsche unsäglich weltfremd, denn für ihn war Weltennähe dasjenige, was unmittelbar im Intimen der menschlichen Seele lebt, was sich

erleben läßt, wenn man gerade in sein tiefstes Inneres hinuntersteigt. Deshalb konnte es für Nietzsche die Stimmung nicht geben, die aalglatte sich von Begriff zu Begriff elegant hinschlängelt in Ignorabimus-Reden. Man beobachtet nur einmal vom rein menschlichen, aber vom vollmenschlichen Standpunkt, Stil und Haltung einer solchen Ignorabimus-Rede. Da ist es, als ob der Mensch so redete, daß sein Herz bei seiner Rede, daß sein Vollmensch bei seiner Rede gar nicht dabei wäre, daß automatisch ablaufen die Gedanken des Kopfes. Es windet sich aalglatte irgend etwas recht wenig Festes und Dichtes durch alle die Satzgefüge, die von dem Laplaceschen Weltgedanken und dergleichen reden und dann davon, daß da, wo die naturwissenschaftlich erfaßbare Welt aufhört, der Supernaturalismus beginnen müsse, daß aber, wo Supernaturalismus beginnt, eben die Wissenschaft aufhören müsse.

Für Nietzsche wurde das, was er da erleben konnte, ein wirklicher Lebensinhalt und eine Lebenstragik. Die wissenschaftliche Entwicklung selber im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wurde für Friedrich Nietzsche zur innersten Lebenstragik, denn er mußte jetzt, nachdem er ein Wahrheitsfanatiker, ein Positivist, ein Voltairianer geworden war, dasjenige, was sich in seinem Kopfe entlud, mit seinem ganzen Menschen durchdringen, er mußte das Vollmenschliche dabei empfinden. Was er früher aus dem Geiste des menschlichen Hauptes heraus, aus dem Kopfwissen, sich erträumt hatte in seiner «Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik», in seinen «Unzeitgemäßen Betrachtungen» als den Trost über die wissenschaftliche Lebenstragik, das konnte er jetzt nicht mehr aus seinem Gedankensystem gewinnen, das ergab für ihn nicht mehr das Denken. Er wollte in der ersten Epoche seines Lebens die dunkle – wie ich gestern charakterisiert habe –, wie aus einem Schlafe

heraus wirkende Wahrnehmung durchdringen und erleuchten mit menschlichem Seeleninhalte. Aber dieser menschliche Seeleninhalt wurde für ihn nur dasjenige, was sich ihm dann als Illusion entpuppte. Und so fühlte er sich in seiner positivistischen Periode hingewiesen auf die einseitige Wahrnehmungswelt, die nur ein Teil der Wirklichkeit ist, aber nicht die volle Wirklichkeit.

So mußte Nietzsche aus andern Quellen heraus zu einer Erfüllung der Seele mit einem Inhalt kommen, mit dem sich für ihn wenigstens leben ließ. Was ihm der Gedanke nicht mehr erleuchtete, das mußte, wie in einem inneren Seelenbrande, der für ihn verhängnisvoll wurde, Gefühl und Emotion entwickeln, und wir sehen dieses Gefühl und diese Emotion wie gedankenverbrennend wirken in seinen aus der Seele wie durch eine innere Seelenentzündung heraus entstandenen Schriften aus den siebziger Jahren «Morgenröte» und «Fröhliche Wissenschaft». So schön diese auch sind – es hat sich dasjenige, was sich ihm in krankhaften Seelenerlebnissen aufgehäuft hatte, in Entzündungen entladen, die feuriges Leben durch die Seele gossen, und dieses feurige Leben konnte nun für kurze Zeit ihn hinwegheben über das Unbefriedigende, über das ihn früher jener Trost hinwegheben sollte, von dem ich Ihnen gesprochen habe.

Aber noch war Nietzsche so fest in seinem Inneren, daß er dieses Entzündliche seiner Seele empfand; noch war er so fest in seinem Inneren, daß er den Drang fühlte, zu der äußeren Wahrnehmung das innere Erlebnis hinzuzufinden. Und indem er gewissermaßen seine letzten Kräfte zusammenfaßte, um hinwegzukommen über die einseitige Wahrnehmungswelt, hinzukommen zu demjenigen Erlebnis, das mit dieser äußeren Wahrnehmung zusammen erst die volle Wirklichkeit gibt, liegt in dieser Bestrebung dasjenige, was sich in ihm auslebte in seiner dritten Epoche, als er seinen

«Zarathustra» schrieb, jenen «Zarathustra», der dadurch zu charakterisieren ist, daß Nietzsche sich sagte: Nun ist man Mensch geworden, aber als Mensch ist man verurteilt, an der Welt zu leiden, denn die Welt gibt einem eine Einseitigkeit, die Welt erfüllt einen nicht. Man ist Mensch geworden und steht in der Welt. Aber was heißt Mensch sein, wenn die Welt in dem Menschen nicht das auslöst, was diesen zu einem Wesen macht, nach dem seine tieferen Kräfte selber drängen müssen? – Und so preßte sich aus der Nietzsche-Seele heraus der Gedanke: Also darf der Mensch nicht Mensch bleiben, denn bleibt er Mensch, so höhlt er sich aus, so muß er im Schmerze ertrinken. Der Mensch muß zum Übermenschen werden. Der Mensch, der sich mit seinem Wesen in der Welt nicht verständigen kann, er muß sich überwinden. Es muß eine Brücke geben, wie es sie gibt vom Wurm zum Menschen, so vom Menschen zum Übermenschen. Sprengen wollte Nietzsche diese menschliche Hülle, damit aus diesem Sprengen das werde, was nun in Übereinstimmung mit der Welt aus den tiefsten Triebfedern des Menschlichen heraus leben konnte. Und Zarathustra sollte der Lehrer und Träger dieser Übermenschen-Idee sein.

Aber da konnte Nietzsche nicht sprechen in den Formen, welche der moderne Wissenschaftsgeist, der Geist des Agnostizismus heraufgebracht hatte. Da mußte er sich eine andere Sprache, eine ins Lyrisch-Episch-Dramatische drängende Sprache finden; da mußte er eine Sprache finden, die sogar aus dem Bewußtseinszustand herausführte, in dem konzipiert ist dieser moderne agnostische Wissenschaftsgeist. Es ist etwa, wie wenn Nietzsche überall, gerade in den bedeutsamsten Partien seines «Zarathustra», herausdrängte aus dem gewöhnlichen Bewußtsein zu einer Art Überbewußtsein, als ob er eine Verwandlung, eine Metamorphose des Bewußtseins suchte, um in einer Welt leben zu können,

die mit dem gewöhnlichen Tagesbewußtsein nicht erreichbar ist. Es war Nietzsche, als ob er die Art, wie der Mensch mit der Welt lebt, überwinden müsse. Zarathustra soll nicht ein Mensch sein, der den pedantischen Schritt mitmacht, den sich die Menschheit der neueren Zeit angewöhnt hat, in dem Zeitenmaße, in dem sich die äußere einseitige Wahrnehmungswelt bewegt. Zarathustra sollte werden ein leichtfüßiger Geist, der hinwegtanzt über dasjenige, was sonst den Menschen lastend herunterhält in diese einseitige Wahrnehmungswelt.

Man sieht überall ein lyrisch-pathetisches Sich-Hinaufarbeiten des Nietzsche-Bewußtseins in eine höhere übersinnliche Welt, in eine Welt, in der der Übermensch gefunden werden konnte, in eine Welt, die man nicht finden kann innerhalb des gewöhnlichen Bewußtseins. Und man sieht in andern Schriften dieser letzten Periode des Nietzsche-Schaffens, wie auftaucht eine Idee, die nach derselben Richtung hindrängt: jene rätselvolle, geheimnisvolle Idee von der ewigen Wiederkehr des Gleichen.

Indem Nietzsche dieses Leben betrachtete, wie es durchlebt wird zwischen Geburt und Tod, kam es ihm aus alledem, was ich jetzt als Ablagerung in seiner Seele geschildert habe, so vor, als ob es sich unmöglich in sich erschöpfen könnte, als ob es ein Nonsens wäre, wenn es ebenso verlief, wie es sich darstellte zwischen Geburt und Tod. Da drängte sich aus seinem Inneren heraus die Idee von der Wiederkehr des Gleichen, die Idee, daß das Leben, das ich jetzt durchlebe zwischen Geburt und Tod, nicht das einzige ist, sondern immer wiederkehrt und wiederkehren muß. Und nun tritt, ich möchte sagen, erst das höchst Tragische in Nietzsche auf: die Ungenügsamkeit an dem einen Erdenleben, aber auch das Unvermögen, sich zu einer wahrhaftigen welt- und geistgemäßen Entwicklungsidee zu erheben, welche in den wie-

derholten Erdenleben einen Fortschritt, einen Aufstieg der Menschheit sieht. Unvermögend war Nietzsche, den wiederholten Erdenleben, die er annahm, einen Sinn aus einem geistgefaßten Entwicklungsgedanken heraus zu geben. So ergriff er krampfhaft die wiederholten Erdenleben, so war er unvermögend, hinauszukommen über eine solche Wiederholung, die immer nur das Gleiche ablaufen läßt, so oft sich auch dieses Erdenleben wiederholen mag. Dieses Erdenleben trägt die Forderung, nicht einzig dazustehen, für ihn in sich. Aber es zeigt sich unvermögend, auch in ewigen Wiederholungen jemals etwas anderes hervorzubringen als das, was das einmal im tiefsten Sinne Unbefriedigende und Tragik-Erweckende ist.

Wenn man dasjenige, was ich da als Nietzsches Seeleninhalt schildere, so nimmt, daß es nun nicht ein System abstrakter Gedanken ist, sondern daß es heraufquillt aus der Vollnatur des Menschen, heraufquillt aus dem Menschen so, daß alles dasjenige dabei ist, was dieser Mensch nach Geist, Seele und Körper ist, dann kann man schon so hinschauen auf diese Persönlichkeit, daß man versteht ihr Zusammenbrechen am Ende der achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts. Und es kann uns schon aufmerksam machen auf die besondere Natur der Erkenntnisquellen, die wir brauchen, wenn man sieht, wie ein solches Leben zusammengebrochen ist an den Erkenntnisquellen, die der Agnostizismus als die alleinigen, als die absolut richtigen ansieht.

Friedrich Nietzsche hat sich im allerredlichsten Sinne bemüht, mit seinem vollen, ganzen menschlichen Anteil in demjenigen zu leben, was die Erkenntnis im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts dem Menschen für sein Leben geben kann. In seinem Erleben wurde Nietzsche ein Kämpfer gegen seine Zeit. So habe ich mein Buch, das ich über Nietzsche geschrieben habe, genannt: «Nietzsche, ein



Kämpfer gegen seine Zeit». Nietzsche entwickelte in sich eine Gesinnung, wie sie gerade bei einem tief erlebenden Menschen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts durch die Wissenschaftsentwicklung kommen mußte. Er erlebte diese so, wie sie in einer solchen Persönlichkeit durchlebt werden kann, und er erlebte das, was eine solche Persönlichkeit zu einem Kämpfer gegen diese Zeit, diese Zeit des Agnostizismus machen muß. Nietzsche war zwar veranlagt zu einem Kämpfer gegen seine Zeit; aber er ist zusammengebrochen, und bevor er zusammengebrochen ist, fühlte er sich mit seinem innerlichen Kampfesgeist noch am wohlsten, wenn er viele Meter über dem Meere als Eremit leben konnte, über alledem, was der Mensch unseres Zeitalters mit seinem Leben, so wie es sich herausgebildet hat, mitmacht. Zum Kämpfer gegen seine Zeit und zum Einsiedler machte Nietzsche dieses Miterleben mit den Erkenntnisquellen des 19. Jahrhunderts, überhaupt unserer Zeit.

Darum konnte Nietzsche nicht diejenige Forderung erfüllen, die gerade vor den Erkennenden als eine so gewaltige in unserem Zeitalter hintritt. Fordert dieses Zeitalter von uns, daß wir uns nach einem Sils-Maria als Eremit zurückziehen, um mit unserer Zeit wenigstens leben zu können? Nein, dieses Zeitalter, gerade wenn es uns zum Kämpfer gegen die Epoche macht, dann fordert es von uns, daß wir uns mitten hineinstellen in das soziale Menschenleben, da hinein, wo die großen Probleme nicht in abgesonderten Theorien, wo sie lebensvoll einer Lösung entgegengeführt werden müssen. Nietzsche zeigt uns, was eine die Zeit echt erlebende erkennende Natur durchmachen muß; er zeigt uns die Tragik des Lebens einer solchen erkennenden Kämpfernatur. Aber er zeigt uns doch zugleich – so wahr er auch aus innerster Gesinnung heraus zum Kämpfer seiner Zeit gebildet war, so wahr es ist, daß dieser Kampf gegen das

Agnostische in unserer Zeit notwendig ist –, daß ihm, Friedrich Nietzsche, dem tragischen Kämpfer gegen diese agnostische Epoche, die rechten Waffen fehlten zu diesem notwendigen Kampf. Nach diesen rechten Waffen muß man ausschauen; und es ist einmal meine ehrliche Überzeugung, daß für unsere Zeit diese rechten Waffen, diese Geisteswaffen allein die Mittel, die Forschungsweise, die Lebensimpulse der anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft geben können.

## VIERTER VORTRAG

Stuttgart, 1. September 1921

Es wird in den nächsten Tagen meine Aufgabe sein, in diesen Betrachtungen die Ideen zu gestalten, welche die Erkenntniswege zu den übersinnlichen Welten und zur praktischen Verwertung der Ergebnisse dieser übersinnlichen Forschung bezeichnen. Ich habe mir es aber ganz besonders diesmal zur Aufgabe gemacht, behufs Gestaltung dieser Ideen eine Art Orientierung vorzubringen darüber, wie dasjenige, was an solchen Ideen übersinnlich-anthroposophischer Wissenschaft auftreten kann, ein gültiges Verhältnis zu denjenigen Weltanschauungen gewinnt, die in der neuesten Zeit auf die Menschheit Einfluß gewonnen haben und die diesen Einfluß zum Teil noch haben. Ich habe gestern aus diesen Intentionen heraus einiges vorgebracht von dem Suchen *Friedrich Nietzsches*, und ich glaube, es dürfte sich herausgestellt haben, daß Friedrich Nietzsches Seelentragik sich zuletzt ganz besonders dadurch offenbarte, daß er, um zu einer wahrhaft menschenwürdigen Anschauung für das Leben zu kommen, gewissermaßen den Menschen sprengen mußte und fassen mußte die Idee des Übermenschen. Vor Nietzsches Blick verschwand der Mensch, für den sich ihm kein befriedigender Inhalt ergeben konnte, und er lechzte nach einer Anschauung, die er nur lyrisch oder abstrakt zum Ausdruck bringen konnte in seiner Idee vom Übermenschen. Und auf der anderen Seite hatte Nietzsche das Bedürfnis, hinauszuschauen für eine Gesamterklärung des Menschenlebens und Weltendaseins über das einzelne menschliche Leben zwischen Geburt und Tod; aber er kam bei diesem Suchen nur zu seiner

Idee von der Wiederkehr des Gleichen, von der ewigen Wiederkehr derselben gleichen Erdenleben des einzelnen Menschen. Mit andern Worten: er konnte demjenigen, was der Mensch in sich birgt zwischen Geburt und Tod, dem, was erlebt werden kann in dieser Zeitemspanne, nicht so viel entlocken, um für seine wiederholten Erdenleben einen wirklichen Inhalt zu gewinnen, und so blieb es bei der abstrakten Idee der bloßen Wiederholung dieser Erdenleben.

Forscht man näher nach, wie Nietzsche zu dieser Seelentragik gekommen ist, warum er nichts anderes herauslocken konnte aus seinem so tiefen menschlichen Streben, so kommt man zuletzt doch, wie ich glaube, zu denjenigen Ergebnissen, die ich im Beginne dieses Jahrhunderts in meinem Aufsätze über die Persönlichkeit Nietzsches als psycho-pathologisches Problem in der «Wiener klinischen Rundschau» niedergelegt habe. Es stellte sich mir dar, wie in Nietzsche wohl das Streben nach einer umfassenden Anschauung des gesamt-menschlichen Daseins vorhanden war, daß aber dieser Drang in einem von Anfang an ungesunden Organismus lebte und daß sich darin eben offenbart, wie auf der einen Seite seine Seele gewissermaßen einen freien Flug entwickelte gerade wegen der Ungesundheit des Organismus, wie aber dieser Flug dadurch selber kein völlig gesunder sein konnte. Das weist aber darauf hin, gerade die gesunden Erkenntnisquellen anthroposophischer Weltanschauung zu suchen.

Bei Nietzsche findet man, daß er niemals ein eigentliches tieferes Verhältnis hat gewinnen können zu der modernen naturwissenschaftlichen Anschauungsweise. Sie blieb ihm gewissermaßen immer etwas Grobes, etwas, was auf seine feine Organisation abstoßend wirkte. Er konnte sich nicht anders befreunden mit solchen Ideen wie den Darwinschen, als indem er sie sprengte, indem er den Blick abwandte von

ihnen und sich nicht vergegenwärtigte, wie der Mensch aus andern Organismen physisch hervorgegangen ist, sondern zu dem Postulat sich hinneigte, daß sich der Übermensch aus dem Menschen entwickeln müsse. Nun, auch wenn man, wie mir scheint, noch so tief eingedrungen wäre in ein Erleben geistiger Welten: man kann zu keiner für die heutige Zeit befriedigenden Formulierung seiner Anschauungen kommen, wenn man nicht die Linien von geistiger Anschauung zu der naturwissenschaftlichen Weltanschauung der neueren Zeit zu ziehen vermag.

In derselben Zeit, in welcher meine «Philosophie der Freiheit» erschienen ist, die zunächst die menschlichen Handlungsimpulse in einer anthroposophischen Art als übersinnliche zu enthüllen versuchte und damit der menschlichen Ethik eine Grundlage zu liefern trachtete, in derselben Zeit erschien die damals aufsehenerregende Wiedergabe von *Haeckels* Altenburger Rede «Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft». Und ich glaube nicht, daß der Weg, welchen der gegenwärtige Mensch zu den Erkenntnisquellen anthroposophischer Forschung zurückzulegen hat, fruchtbar geschildert werden kann, ohne daß man dasjenige ins Auge faßt, was gerade mit einer solchen Anschauung wie *Haeckels* Monismus in unsere Gegenwart hereingezogen ist. Nietzsches Tragik beruht gerade darauf, daß er sich in so etwas eben nicht hat einleben können.

*Haeckels* Monismus ist gewiß in vieler Beziehung etwas Anfechtbares, allein, wenn man sich wirklich eingelebt hat in eine solche Denkerge-sinnung, muß man sagen, daß in ihr diejenige Anschauungsweise wirksam geworden ist, die sich aus der modernen Naturforschung heraus ergeben hat und die bei *Haeckel* mit einem religiösen, man könnte sogar sagen, fanatischen Charakter aufgetreten ist. Aber man wird doch *Haeckel* nicht abtun können, wie so viele es wollen,

indem man einfach auf seine Klischees in der «Natürlichen Schöpfungsgeschichte» hinweist. Das ist eine Sache, die ihm allerdings, ich möchte sagen, durch eine gewisse wissenschaftliche Schlamperei passiert ist. Er hat Embryonen in frühem Stadium so gezeichnet, daß er, für allerdings wenig Verschiedenes, aber doch Verschiedenes, einfach die gleichen Klischees hat verwenden lassen. Es ist aber doch zu billig, um einer solchen Schlamperei willen etwa Haeckels ganze monistische Denkweise abtun zu wollen, denn diese birgt dennoch in sich dasjenige, wiederum in Reinkultur, was sich einem nach Konsequenz drängenden Geiste aus dem modernen Forschungssinn heraus aufdrängte. Dieser moderne Forschungssinn hat ja eine Hinneigung zur Beobachtung, zum Experiment gezeitigt. Er hat dazu gedrängt, alle subjektiven Einflüsse auf die Weltanschauung des Natürlichen zu tilgen; er hat bewirkt, daß sich an Beobachtung und Experiment das Denken in einer außerordentlichen Weise diszipliniert und methodisiert hat. Und wenn auch gerade in dieser Beziehung Haeckel manchen Fehler aufweist, so wird man im Ganzen seiner Darlegungen immer diese Disziplinierung und diese Methodisierung des Denkens verspüren und zu gleicher Zeit ein künstlerisches Hindrängen nach Lösung der höchsten Probleme, die sich gerade aus naturwissenschaftlicher Forschung auch über den Menschen ergeben können.

Was ich mit Bezug auf *Goethe* sagen mußte – daß er eine besondere Seelenverfassung hatte, um in die vielgestaltige und werdende Pflanzenwelt mit seinen anschaulichen Ideen einzudringen –, das lieferte zugleich den Grund für das Verständnis, daß Goethe ein eminenter Geist war zur Erforschung der Pflanzenwelt, aber es brachte auf der andern Seite auch ein Bedenken, wenn man sieht, wie Goethe mit seiner anschaulichen Idee nicht den Weg fortsetzen konnte,

um auch das Reich des Tierisch-Lebendigen in einer ihn selbst befriedigenden Weise zu behandeln.

Haeckel segelte, ich möchte sagen, aus dem ganzen Sinn des Zeitalters der fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, in denen seine Studienjahre lagen, gerade in eine Erforschung des Tierisch-Lebendigen hinein. Für ihn ergab sich die Notwendigkeit, Gestaltung und Werden der tierischen Wesen zu erforschen, zu erforschen wie die vielgestaltigen tierischen Wesen im Weltendasein miteinander zusammenhängen. Man kann nicht sagen, daß Haeckel auf der Höhe Goethes stand, indem er seinen Forschersinn gegenüber der tierischen Lebewelt anwendete; denn Goethe war immerzu bemüht, dasjenige, was er forschend betätigte, in einer gewissen Selbstbeobachtung sich zur Klarheit zu bringen und damit sich mit sich selber dahin zu verständigen, wieviel die äußere Anschauung gibt und wieviel durch eine sinnlich-übersinnliche Anschauung, wie er sie nannte, zu der äußeren Sinnesanschauung hinzukommen müsse, um die wahre Wirklichkeit, namentlich des Pflanzenwesens, zu ergreifen. Haeckel ging mehr wie ein naiver Geist vor; es lebte etwas in ihm, das ihn gerade prädestinierte, in das Werden der tierischen Welt einzudringen. Aber jenen Sinn für Selbstbeobachtung, wie man ihn an Goethe bemerken kann, den hatte Haeckel nicht. Deshalb kam es auch, daß er sich eigentlich niemals recht Klarheit verschaffte, wie der Mensch als solcher nun in der Welt drinnensteht, die er so erforschen muß, wie Haeckel die tierische Welt zu erforschen versuchte.

Weil nun aber derjenige, der von der sinnlich-physischen Welt in dem Sinne der hier gemeinten Anthroposophie in die übersinnliche Welt hinauf will, durchaus beim Forschen in dieser denselben Geist betätigen muß, der richtig in die sinnliche, namentlich in die komplizierte sinnliche Welt der tierischen Organismen einführt, so kann man an den For-

schungsweisen der Naturwissenschaft manches sich zum Verständnis bringen, was auch zum Aufstieg in Imagination, Inspiration, Intuition gehört, die ja notwendig sind für die übersinnliche Forschung, damit man diese vom Standpunkt des heutigen Wissenschaftsgeistes versteht. Und als Haeckels Altenburger Rede vor mich hintrat – ich kannte Haeckels vorhergehende Schriften gut –, mußte ich mir sagen: Es ist trotz aller Fehler, die von Haeckel gemacht worden sind, für die sinnlich-physische Welt von ihm ein Standpunkt erreicht, der innerhalb dieser Welt festgehalten werden muß, wenn man von einem sicheren Boden aus in die geistige Welt eindringen will. Man muß exakt lernen, wie man zu forschen hat, zum Beispiel in der Zoologie, um nicht in Phantastik zu verfallen, sondern um den Phänomenen in ihrer Reinheit nachzugehen. Man muß das gelernt haben, wenn man in sich die gesunde Festigkeit haben will, die einen berechtigt, über die sinnliche Welt hinauszugehen. Vor meiner Seele stand dasjenige, was ich nennen muß: ein methodischer Monismus, der sich klar darüber ist, daß alles phantastisch-dilettantische Herumschwätzen über Lebenskräfte und dergleichen gegenüber den Errungenschaften neuerer Forschung aufhören müsse, daß wir denselben Geist, den wir gebrauchen in der sinnlichen Forschung, hineinbringen müssen in die übersinnliche Forschung, daß wir keinen Abgrund aufrichten dürfen zwischen einem wissenschaftlichen und einem Glaubensinhalte.

Aus dem Duktus Haeckelschen Denkens, wie es sich äußerte in seiner Altenburger Monismusrede, ging mir hervor, wie man alle Forschung im monistischen Sinne zu gestalten habe. Man kann ja selbstverständlich viel diskutieren über die Einzelheiten, die von diesem Monismus vorgebracht werden. Da wird man gewiß in vielem vieles einzuwenden haben, aber gegenüber dem Grundnerv monistischer Den-



kungsweise habe ich im Grunde genommen gerade von meinem anthroposophischen Standpunkt aus nichts einzuwenden. Insofern der Monismus aus einer richtigen Anschauung richtiger Forschungsergebnisse hervorgeht, führe ich keine Polemik gegen ihn. Ich kann nichts dafür, daß ich vom anthroposophischen Standpunkt aus den Inhalt des Monismus bejahen muß, daß ich aber auf der andern Seite, trotzdem ich zu allem ja sage, was der berechtigte Monismus zu sagen hat, noch anderes hinzuzufügen habe. Daß dieses andere gerade von Monisten bekämpft wird, ist, indem ich von den eben charakterisierten Voraussetzungen ausgehe, nicht meine Sache, sondern ihre Sache.

Nunmehr handelt es sich aber darum, an der Anschauung gerade des Haeckel-Monismus auch etwas zu gewinnen für die Charakteristik der übersinnlichen Forschungsmethoden, die von mir in den weiteren Vorträgen werden geschildert werden müssen. Wenn es sich aber darum handelt, übersinnliche Forschungsmethoden zu schildern, so kommt es darauf an, die für das gewöhnliche Bewußtsein gewissermaßen verborgenen Seelenkräfte, die entwickelt werden können, zu schildern, Seelenkräfte, die in der Seele vorhanden sind, die in den Tiefen der Seele ein Sein haben, die aber für das gewöhnliche Bewußtsein verborgen oder latent bleiben. Dann aber, wenn man diese Seelenkräfte schildert, ist man gezwungen, sich an die menschliche Gesamtnatur zu wenden. Aus dieser quillt ja nicht allein dasjenige, was wir in abstrakter Wissenschaftlichkeit über die Dinge zu sagen haben, sondern aus den Untergründen des seelischen Lebens, aus denselben Untergründen, aus denen unsere naturwissenschaftlichen Methoden hervorquellen, quillt auch dasjenige hervor, was den Menschen zum künstlerischen Schaffen führt. Anthroposophische Geisteswissenschaft muß es ja von ihrem Gesichtspunkte aus immer wieder betonen, daß

sie sich an den ganzen vollen Menschen, nicht bloß an den Kopfmenschen wendet, und daß sie dadurch auch zur Anschauung der Verwandtschaft des wissenschaftlichen Forschens und des künstlerischen Schaffens kommt. Indem man an diese Verwandtschaft sich wendet, wird man sogleich wiederum an Goethe erinnert.

Goethe stellte die Kunst und die Wissenschaft nicht in einen solch schroffen Gegensatz, wie das die Abstraktlinge tun, sondern er fand, daß man wissenschaftlich eine gewisse Seite der Weltgeheimnisse enthüllen könne, daß aber eine andere Seite dieser Weltengeheimnisse unenthüllt bleibe, wenn man sich der Welt nicht künstlerisch empfindend, künstlerisch in sich schaffend, nahen kann. Aus einer solchen Anschauung ging ja hervor, was Goethe zum Beispiel in die Worte legte: Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die ohne dieses Schöne niemals offenbar würden. Das heißt aber: Goethe meinte, wenn jemand noch so sehr in wissenschaftlich geprägten Ideen die Natur charakterisierte, hätte er nicht die ganze Natur vor sich. In gewisse Untergründe des natürlichen Daseins dringe er dadurch doch nicht ein. Diese Untergründe des natürlichen Daseins, diese Geheimnisse der Welt treten erst ins Bewußtsein herein, werden erst anschaulich, wenn der Mensch ihnen mit Künstlersinn entgegenkommt.

Selbstverständlich sind die Einwände gegen eine solche Anschauung außerordentlich plausibel und daher verführerisch, aber deshalb doch nicht gültig, denn man kann mit logischen Gründen aus einer gewissen einseitigen Verstandesanschauung sogar streng beweisen, daß man zu einer sogenannten exakten Wissenschaftlichkeit nur durch das logische Denken kommen könne, das einen Begriff aus dem andern in einer fortwährenden Urteilsvermittlung gewinnt. Aber wenn die Natur, wenn die Welt überhaupt nicht ge-

eignet ist, durch ihre eigene Wesenheit sich einer solchen logischen Zergliederung zu ergeben, so muß eben zu ihrer Erkenntnis ein anderer Weg gesucht werden. Und gerade der Geistesforscher findet auf seinem Wege manches, was ihn stark in die Nähe des inneren künstlerischen Gestaltens bringt, denn dasjenige, was er zur Heranbildung übersinnlicher Schaukräfte auszugestalten hat, hat große Ähnlichkeit mit dem, was im künstlerischen Schaffen sich betätigt. Das hat Goethe gefühlt; daher sprach er auch die Worte aus: Wem die Natur ihr offenbares Geheimnis zu enthüllen beginnt, der empfindet die tiefste Sehnsucht nach ihrer würdigsten Auslegerin, der Kunst.

Es beeinträchtigt nicht die Exaktheit desjenigen, zu dem man zuletzt im wissenschaftlichen Erkennen kommt, wenn die Seele sich notwendig vorbereiten muß zu der schließlichen Exaktheit des Forschens durch dasjenige, was in ihr künstlerisch wirken kann. Es beeinträchtigt nicht, sondern kann nur fördern, daß vielleicht die Seele gerade aus künstlerischen Fähigkeiten heraus dasjenige in sich ausbildet, was zuletzt die besten Erkenntnismethoden abgibt. Daher wird man schon auf das Thema, das ich hier anschlage, etwas eingehen müssen, wenn man die übersinnlichen Erkenntnismethoden der Imagination, der Inspiration und der Intuition zu schildern hat.

Goethe, sagte ich, ist besonders groß durch seine besondere Seelenart in der Erforschung der pflanzlichen Welt. Warum ist Goethe gerade in der Erfassung des pflanzlichen Wesens groß? Sehen wir uns, um eine Antwort auf diese Frage zu bekommen, diese goethesche Seelenart genauer an. Wenn man sich Mühe gibt, deren besonderen Charakter vor das eigene Auge treten zu lassen, so ergibt sich, daß diese Seelenart Goethes als ihr charakteristischstes Merkmal das aufweist, daß Goethe alles, was sich ihm vor das Bewußt-

sein hinstellte, mit einer Art inneren plastischen Gestaltungskraft auffaßte. Goethe war in gewisser Beziehung auf dem Wege, ein Bildhauer zu werden, und mir scheint das Allercharakteristischste bei Goethe eben dieses zu sein, daß die bildhauerische Kraft in seiner Seelenverfassung lag, aber in dieser Seelenverfassung wie ein innerstes verborgenstes Wesen blieb, sich nicht in Bildhauerei nach außen äußerte, daß er gewissermaßen innerlicher Plastiker war in der Ausgestaltung seiner seelischen Anschauungen, daß er aber nicht den Weg dazu suchte, dasjenige, was sich ihm in innerer Plastik als Anschauung geistig vor die Seele stellte, auch dem äußeren Stoffe einzuverleiben. Mir erscheint die Sache so, als ob Goethe, indem er nun seinen Blick über die Pflanzenwelt richtete, mit dieser bildhauerischen Seelenverfassung, mit einem nach allen Richtungen hin ausgebildeten plastischen Sinn schaute. Statt im Ton bildhauerisch zu arbeiten, statt dasjenige, was der plastische Sinn innerlich gestaltete, in den Ton hineinzuprägen, richtete Goethe den Blick auf die Pflanze, und statt daß er die plastische Gestalt dem Ton einverleibte, offenbarte die Pflanze ihre aus ihrem Leben hervorgehende Plastik seiner Seele. Das scheint mir ein Teil, und vielleicht der wichtigste, der Psychologie Goethes zu sein.

Nun stelle man neben diese Tatsache eine andere, eine allgemeinere. Man betrachte einmal die plastische Kunst. Gewiß, man kann in allem alles machen, aber wenn man unbefangenen künstlerischen Sinn anwendet, wie muß man sich dann die folgende Frage beantworten: Ist es möglich, mit völliger plastischer Empfindung, mit völlig ausgebildetem plastischem Sinn in derselben Art etwa plastisch geformte Pflanzen anzuschauen, wie man plastisch geformte Tiere oder plastisch geformte Menschen anschaut? – Stellen Sie sich im Geiste eine Blumengruppe vor, blühende Pflan-

zen in Gips oder in Marmor geformt, vor Ihrem Blick. Ich glaube, mit unbefangenen plastischem Sinn wird man sich sagen müssen: Jawohl, die tierische Organisation, die menschliche Organisation, sie läßt sich wie selbstverständlich in die Plastik hineinbringen; plastisch nachgebildete Pflanzen, die stoßen uns eigentlich ab. – Warum dieses? Wenn man tiefer eingeht auf dieses psychologisch-künstlerische Faktum, dann muß man sich sagen: Die Pflanze ist für sich schon, so wie sie uns in der Natur entgegentritt, so künstlerisch plastisch, daß die Natur einem gar nicht gestattet, mit irgendeiner Plastik noch über diese Naturplastik der Pflanzenwelt selber hinauszugehen. Es ist naturgemäß die Plastik des Pflanzlichen anzuschauen, wie sie da ist, denn man erkennt dann, daß im Wesen des Pflanzlichen etwas liegt, was sich plastisch schon als Natürliches ausgestalten muß. Man hat nichts mehr dazubringen durch irgendeine künstlerische Plastik.

Nehmen wir nun einen Geist, der so wie Goethe hineingestellt ist in die Welt in einer durchaus naturgemäßen Weise, und nehmen wir ihn mit seiner besonderen Geistesanlage, mit seinen besonderen Fähigkeiten. Er ist nicht dazu ausgebildet, wirklicher plastischer Künstler zu werden, aber die Plastik trägt er überall hinein. Man sehe, wie Plastik selbst in seine vollendetsten poetischen Schöpfungen hineinspielt, wie die «Iphigenie», wie «Tasso», wie «Die natürliche Tochter» überall die plastische Gestaltungskraft selbst im Dramatischen verraten. Goethe ist gewissermaßen überall Plastiker, aber er kommt nicht dazu, die plastische Gestaltungskraft in den Ton hineinzugestalten. Da er aber den innigsten Drang hat, mit der Natur ganz im Einklang zu leben, wo wird er das, was so tief in seinem Inneren sitzt, den plastischen Sinn, draußen befriedigt fühlen? Da, wo die Natur am reinsten als Plastikerin wirkt: an der Pflan-

zenwelt. Und nun sieht man an der Anschauung Goethes selber, wie der innere Sinn der Menschenseele gewissermaßen zur Plastik hinneigen muß, um die Pflanzenwelt in dem, was sie von Natur aus ist, zu ergreifen, sie in dem zu ergreifen, wie ihr Leben selber eine natürliche Plastik darlebt.

Dem Unorganischen gegenüber können wir mit einer solchen Plastik nicht auskommen. Einem großen Teil der unorganischen Welt gegenüber wenden wir an: Messen, Zählen, Wägen. Das sind Betätigungen, die eigentlich die Gestalt zerreißen; und selbst, wenn wir über dieses Zerreißen der Gestalt in der anorganischen Wissenschaft uns erheben zum Erfassen des Kristalles, so ist es uns in der anorganischen Wissenschaft selber nicht darum zu tun, die besondere plastische Formung des Kristalles innerlich nachzuerleben, sondern wir rechnen die Winkel der Flächen, wir rechnen die Neigungen der Begrenzungslinien und so weiter. Wir versuchen aus demjenigen, was die Gestalt analysiert, diese Gestalt zu begreifen.

Eine solche Anschauungsweise hätte gerade Goethes Geist gegenüber der Pflanzenwelt nicht genügt. Seine Morphologie wurde eine Metamorphosenanschauung. Er mußte unmittelbar die Gestalt der Pflanze in ihrer Plastik ergreifen, um die Umwandlung der einzelnen Pflanzengestalten ineinander mit zu durchschauen. Und so wurde sein Anschauen der Pflanzenwelt eine bewegliche innerliche Plastik. In der Pflanze ist also etwas, was gerade einen natürlich veranlagten Geist nötigt, seine Erkenntnisse in innerliche, plastische Gestalten zu wandeln, zu innerlichen plastischen Gestalten zu machen. Indem Goethe dieses tat, indem in seiner Seele lebendig wurde dasjenige, was sich, ich möchte sagen, an Kraftplastik durch die ganze Pflanzenwelt hindurchlebt, kam er zu dem Wesentlichen in der Pflanzenwelt. Man

nenne das nun, wie man will: in der anthroposophischen Wissenschaft ist man gewöhnt worden, dasjenige, was Goethe so an der Pflanze mit seinem plastischen Sinn durchschaut hat, den Ätherleib der Pflanze zu nennen. Ich werde wohl in den nächsten Tagen zu sagen haben, warum. Aber man nenne es, wie man will, man halte sich jedoch an die Art, wie man sich dem eigentlichen Weben und Wesen des Pflanzlichen mit einem so naturgemäßen Sinn der Erkenntnis, wie ihn Goethe hatte, nähern muß. Und man sehe dann, wie man in der Plastik selber dasjenige, was man nun im Anschauen der Pflanzenwelt ausgestalten muß, für die tierische, für die menschliche Gestalt in dem künstlerischen Material ausarbeite. Es ist dasjenige, was die Pflanze belebt und was man durch diesen plastischen Sinn findet, auch im Tier und im Menschen drinnen. Nennt man dasjenige, was die Pflanze so durchwebt, daß man es mit dem plastischen Sinn ergreift, Ätherleib, dann findet man diesen Ätherleib auch in der tierischen, in der menschlichen Organisation. Und der Plastiker ist bemüht, dasjenige, was die tierische, die menschliche Organisation durchzieht, in der allerdings noch etwas anderes ist, herauszugestalten dann, wenn er seine plastischen Formen des tierisch, des menschlich Organisierten schafft.

Sieht man aber in der Natur das Tier, sieht man den Menschen an, dann verbirgt sich die bloße Plastik des Ätherleibes, dann ist ihr etwas anderes zugesetzt, dann sieht man durch dieses andere, gewissermaßen wie durch eine Abstraktion hindurch, dasjenige, was sich in der Plastik als Ätherleib darlebt. So kann man sagen, daß Goethe es durch seine besondere Veranlagung dahin brachte, tiefen Einblick in die Pflanzenwelt zu gewinnen. Man könnte sagen, eine künstlerisch veranlagte Persönlichkeit behält eine gewisse künstlerische Richtung im Inneren, auch wenn sie sich wissen-

schaftlich betätigt. Die befähigt sie, gewisse Geheimnisse der Außenwelt zu entdecken, die eben, wenn diese künstlerische Befähigung im Inneren bleibt, entdeckt werden können.

Ernst Haeckel wandte, allerdings in einer naiveren Weise als Goethe das für die Pflanzen tat, seinen Sinn auf die tierische Welt. Und man kann nun in einer gewissen Weise von Haeckel das Folgende sagen: Wenn Goethes Denken, wie ich in den vorigen Betrachtungen auseinandergesetzt habe, mit Recht von Heinroth als ein gegenständliches bezeichnet worden ist – das heißt ein solches, wobei der Seeleninhalt untertaucht in die Objekte –, so kann man das, wenn auch zunächst in einer unvollkommenen Weise, auch an Haeckels zoologischen Forschungsmethoden durchaus bemerken. Es ist tief bezeichnend, wenn Haeckel einmal, um sich in seiner naiven Weise zu rechtfertigen, sagt, wie er nun nicht die Gestalt – die Goethe gefunden hat, indem er sich auf das Pflanzliche beschränkte –, sondern die Seele in den tierischen Wesenheiten findet. Haeckel redet vom Tierischen, und da muß er von der Seele reden.

Goethe verfolgte Pflanze für Pflanze, er verfolgte die Metamorphose der Gestalt. Haeckel verfolgte Tier für Tier; es blieb nicht beim Verfolgen der Gestalt, aber es kam zu einem Suchen des Tierisch-Seelischen in den Gestaltungen des Tierischen. Und wenn man ihm eingewendet hätte, er hätte kein Recht, von diesem Seelischen auch in den einfachsten Gestaltungen des Tierischen zu reden, so hätte er immer wieder dasjenige gesagt, was er wirklich auch ausgesprochen hat: Wenn einer gleich mir durch viele Jahrzehnte niedere Tierwesen, wie die Protisten, betrachtet und gesehen hat, wie sich ihre Gestalten verhalten, dann kann er nicht anders, als in diesem Anschauen dazu kommen, daß in diesen Zelltieren Zellseelen leben, die nur qualitativ von den kompliziertesten Seelen verschieden sind.



So hat Goethe auf der einen Seite gesagt: Wenn ich die Pflanzenwelt durchgehe, so ergibt sich mir dasjenige, was ich in dem einfachsten Pflanzenorganismus sehen muß: eine Gestalt, der Typus der Pflanze, die Urpflanze. Sie bietet mir in der einfachsten Pflanze dasselbe, was nur qualitativ verschieden ist von dem, was ich auch in der vollkommensten Pflanze als Gestalt, als lebendig wirkenden Typus finde.

Haeckel sagt, indem er jetzt nicht von der pflanzlichen, indem er von der tierischen Welt spricht: Wenn ich die ganze tierische Welt durchgehe, so finde ich das Seelenhafte schon in dem einfachsten Tiere, und ich finde es in der mannigfaltigsten Weise metamorphosiert, verwandelt bis in die kompliziertesten Gestaltungen des Tierwesens hinein.

Eine gewisse Verwandtschaft ist da zwischen dieser Anschauung des Tierischen bei Haeckel und der Anschauung des Pflanzlichen bei Goethe; und legt man einen Wert darauf, betrachtet man es nicht als etwas Untergeordnetes, daß Goethe von Gestalt reden muß, Haeckel von Seele, dann ist man auf dem Wege, wie ich glaube, ganz Bedeutsames zu finden. Und woher dieses, daß sich in der naiven Forscherseele Haeckels dasjenige, was Goethe in einer bewußteren Weise anstrebte, in einer solchen Art ergab, wie ich es geschildert habe? Ich suchte nach einer Erklärung für diese Tatsache, und ich fand sie zu meiner vollen Befriedigung, als ich einmal bei einer Ausstellung im Giordano-Bruno-Bund in Berlin dasjenige durchsah, was da vorlag an Haeckels zum Teil dilettantischen Malereien. Das ist etwas, was in die Haeckel-Psychologie hineinführt. Überall ist Haeckel nicht nur tätig als Forscher; überall setzt er sich zugleich hin und malt, und überall hat er seine Freude, dasjenige, was die Natur seinem Forschersinn enthüllt, zu gleicher Zeit in der Farbe festzuhalten. Welche Freude er hatte, diese Formen der tierischen Welt in den Farben festzuhalten, das

kann man noch nachempfinden, wenn man die Hefte vor sich ausbreitet, die Haeckel herausgegeben hat unter dem Titel: «Kunstformen der Natur».

So wie Goethe auf einer höheren Stufe in der plastischen Kunst innerlich lebte, so Haeckel in den Farben, welche das Tierische an seine Oberfläche zaubert. Und so wie Goethe nicht zum Bildhauer geworden ist, sondern das Bildhauerische in seinem Inneren bewahrt hat, so wurde Haeckel nicht Maler, sondern Naturforscher; aber ein innerlich Wesenhaftes seiner ganzen Seelenveranlagung war das in Farben Malende. Das lebte in seinem Inneren, und er suchte dasjenige, was sich nun in der Außenwelt so ausdrückt, daß es aus seinem Leben, das von der Empfindung durchdrungen ist, daß es aus dem Seelenhaften heraus sich in der Farbe offenbart. Das suchte er zu erforschen.

Damit aber sind wir vorgedrungen zu demjenigen, was das Tierische von dem Pflanzlichen unterscheidet. Allerdings kann man sagen: Die Pflanze zeigt erst recht die Farben! – Aber jeder wird empfinden, daß das Innerlichste des tierischen Wesens ganz anders zusammenhängt mit dem, was sich als Farbe enthüllt, als das Pflanzliche. Das Pflanzliche lebt eigentlich in der Gestalt, und die Farbe ist im Grunde genommen etwas, wovon man leicht einsehen kann, daß es von außen an die Pflanze wesenhaft herangebracht ist. Man wird studieren müssen das Verhältnis von Sonne und Luft und anderem Äußerem zur Pflanze, wenn man die Farbe der Pflanze betrachten will. Will man aber das Innere der Pflanze begreifen, dann muß man mit plastischem Sinne die Gestalt der Pflanze ins Auge fassen.

Nicht in derselben Weise ist dasjenige, was an der Oberfläche des Tieres an Farben auftritt, von den äußeren Verhältnissen abhängig. Ja, wenn es abhängig ist – wie bei den Erscheinungen von Mimikry –, dann fühlen wir uns noch

veranlaßt, es aus besonderen Bedingungen zu erklären, weil wir ein Gefühl haben, wie aus dem mit Empfindungen durchdrungenen Leben auch von innen heraus die Tingierung mit der Farbe stattfindet. Aber es kommt weniger auf die Farbe, es kommt auf das Leben an, das vom Menschen nacherlebt werden kann, indem er selber im Farbigen empfindet, im Farbigen denkt. Nicht auf das Zusammenstellen der Farbe kommt es an, sondern auf das, was man innerlich empfindet, wenn man in Farben empfindet, in Farben denkt. Und gradeso wie man bei der Pflanze sprechen kann vom ätherischen Leib, den man ergreifen muß durch den plastischen Sinn, so muß man beim Tiere – in gewisser Beziehung auch beim Menschen – sprechen von demjenigen, was Mensch und Tier über die Pflanze hinaus haben, wenn man von den innerlichen Bedingungen des Farbigen sprechen will. Und hält man fest, was das Tier, was der Mensch mit der Pflanze gemein haben, so hält man es in der farblosen Skulptur fest. Greift man zur Malerei für Mensch und Tier, so schafft man beim Tier und beim Menschen dasjenige, was einen durch die Farbe in das Innere hineinschauen läßt, was einem das Innere enthüllt, dasjenige, was sich nicht mehr bloß in der Metamorphose der Gestalt ausspricht, was sich in einer tiefer bedingten Verwandlungsfähigkeit des Lebens selber zur Offenbarung bringt. Was da ebenso anschaulich verfolgt werden kann beim Tier wie beim Menschen, das mag man wiederum nennen, wie man will: in der anthroposophischen Geisteswissenschaft ist man gewöhnt worden, aus der besonderen Anschauung, wie sich das der Inspiration ergibt, es den astralischen Leib zu nennen. Ich werde davon in den nächsten Vorträgen zu sprechen haben. Aber daß man überhaupt herangedrängt wird, die Verwandlungen, das Werden des Tierischen zu erforschen, das hängt zusammen mit einer inneren Seelenverfassung, die anders ist als diejenige,

die als plastische Seelenverfassung ins Pflanzliche hinein-  
führt.

Wenn, wie gesagt, auf naivere Art als Goethe, so war doch auch Haeckel dazu veranlagt, in die tierische Welt künstlerisch einzudringen. Und das ist es, was Haeckel als einen besonders charakteristischen Geist innerhalb der modernen naturwissenschaftlichen Weltanschauung erscheinen läßt. Daß er nicht in einer äußerlichen Weise forschte, sondern daß er, ich möchte sagen, aus einer verhaltenen Künstlerschaft heraus forschte, wie Goethe ebenfalls aus verhaltener plastischer Künstlerschaft an die Pflanzenmetamorphose herankam, das brachte einen dazu, trotz aller Verirrungen Haeckels die innere Wahrheit dieses Haeckelschen Monismus dennoch zu fühlen und etwas darinnen zu sehen, das, wenn die Ablegung seiner Einseitigkeiten weiter verfolgt werden kann, auch dazu führen kann, nicht nur dasjenige zu suchen, was sich äußerlich im Tiere, im Menschen, über das Pflanzliche hinaus offenbart, sondern es auch im Inneren, in seiner ureigensten Wesenheit durch übersinnliche Erkenntnisse, die so streng diszipliniert sind wie heute die sinnlichen, zu suchen.

Es gibt also einen Weg, um lebensvoll hineinzukommen aus den tiefsten Bedürfnissen nach einer menschenwürdigen Weltanschauung in einen modernen Forschergeist. Es gibt einen Weg, dasjenige in einer positiven Gestalt aufzunehmen, was Nietzsche im Grunde genommen nie hat verdauen können und weswegen er zu seiner so ergreifenden, aber ihn auch zerbrechenden seelischen Lebenstragik gekommen ist. Es muß schon der Weg der modernen Naturforschung in das Gebiet anthroposophischer Geistesforschung herübergenommen werden, wenn man zu echten, zu gültigen Formulierungen der Ideen kommen will, wenn man nicht im Dilettantischen, im Laienhaften steckenbleiben will. Wer es ernst

mit seiner Zeit nimmt, muß immer ein gewisses Verhältnis zu seiner Zeit haben. Daher ist es nötig, daß, wenn von den Erkenntnisquellen anthroposophischer Geisteswissenschaft gesprochen wird, auf dieses Verhältnis zu den andern Erkenntnisquellen der gegenwärtigen Epoche hingewiesen wird. Mußte vieles in den vorangegangenen Vorträgen gesagt werden zur Ablehnung der agnostischen Denkweise, so ist heute der erste, vielleicht noch wenig weitreichende Ausblick hingestellt worden in einer selbst den Agnostizismus ablehnenden Weltanschauung, wie es der Haeckelsche Monismus war. Und damit ist das angedeutet, was dieser Monismus, wenn er auch vielfach überholt ist, auch für uns Heutige noch sein kann.

Als ich zu schreiben hatte 1897, am hundertsten Geburtstage Lyells, über *Charles Lyell*, einen der Begründer der modernen naturwissenschaftlich-monistischen Denkweise, da stand mir auch Haeckel lebendig vor dem Seelenauge. Mir erschien im Geiste eine Gemeinde, welche imstande sein könnte, jenes Hineinleben in die Natur, welches man finden kann in der Linie der Geister von Lyell bis Haeckel, fortzusetzen in der Richtung, in der es fortgesetzt werden muß. Deshalb schrieb ich für diese ideelle Gemeinde, die suchen sollte den Weg, der begonnen war gerade mit dem Haeckelschen Monismus, diejenigen Worte, welche, wenn man sie richtig versteht, andeuten können, daß nun mit diesem Monismus zunächst dennoch ein Wall überschritten worden ist, über den man nicht mehr in frühere Zeiten zurückkehren darf, wenn man es nicht mit Niedergangs-, wenn man es mit Aufgangskräften der menschlichen Entwicklung zu tun haben will.

Jawohl, vorwärtsgeschritten werden muß von diesem Monismus; nie und nimmermehr darf zurückgegangen werden zu dem, was durch diesen Monismus an alten Weltan-

schauungen überwunden worden ist. Deshalb schrieb ich dazumal die Worte nieder: «Wenn wir auch an mancher Stelle», – ich bitte das zu beachten – «an die er uns führt», – nämlich Haeckel – «nicht gerade vorbei wollen», – das kann niemand, in dessen Seele Anthroposophie keimt –, «er hat doch die Richtung, die wir einschlagen wollen. Aus Lyells und Darwins Händen hat er das Steuerruder bekommen; sie hätten es keinem Besseren geben können. Und unsere Gemeinde segelt rasch vorwärts . . .» Ja, möge sie den strengen Wissenschaftsgeist, den die wahre Naturforschung heraufgebracht hat, in sich aufnehmen und rasch vorwärtsschreiten in diejenigen Untergründe des Weltendaseins, die im Übersinnlichen liegen und doch nur durch übersinnliche Forschung ergründet werden können!

## FÜNFTER VORTRAG

Stuttgart, 2. September 1921

Anthroposophische Geisteswissenschaft will aufsteigen von der Sinnesanschauung zu der Geistesanschauung, und sie will aufsteigen von dem Verstandesgebrauch, wie er sein muß im gewöhnlichen Leben und in der gebräuchlichen Wissenschaft, zu solchen andern Arten von Seelentätigkeiten, durch welche die Erkenntnis in Gebiete geführt werden kann, die sich zwar offenbaren in der gewöhnlichen Sinneswelt, die aber durch die Sinne und durch die Verstandeserkenntnis als solche unmittelbar nicht erkennbar sind. Und solche inneren Seelenbetätigungen leben in dem, was ich in meinen Schriften als Imagination, Inspiration, Intuition bezeichnete.

Wenn nun von Imagination geredet wird, so hat man zunächst nicht an irgend etwas Nebulos-Mystisches zu denken, zu dem man kommt, wenn man an die Stelle der klaren, besonnenen Verstandeseinsicht irgend etwas dunkel in der Seele Lebendiges setzt, sondern man hat an etwas zu denken, das ausgeht von einem vollständigen und umfassenden Gebrauche der besonnenen Verstandeserkenntnis, diese aber weiterentwickelt durch Heraufheben von in der Seele verborgenen Kräften zu einer Betätigung der Seele, die nun nicht in den gebräuchlichen Begriffen lebt, sondern zunächst in etwas Bildartigem, das sich aber durchaus im weiteren Verlaufe seiner Betätigung in ebenso klaren Begriffen auszuleben hat wie die Verstandeserkenntnis selbst. Ich habe in meinen Büchern dasjenige geschildert, was der Mensch als innerliche Übungen zu vollbringen hat, um diese für das gewöhnliche Leben und die gewöhnliche Wissenschaft

in der Seele verborgen bleibenden Kräfte zu entwickeln und so zur imaginativen Erkenntnis zu kommen. Heute möchte ich diese imaginative Erkenntnis, wie sie sich auf die in jenen Büchern geschilderte Weise ergibt, zunächst mit einigen Strichen charakterisieren.

Diese imaginative Erkenntnis lebt nicht in den abstrakten Begriffen, an die wir im gewöhnlichen logischen Denken gewöhnt sind, aber man hat sich auch nicht zu denken, daß diese Erkenntnis irgend etwas vielleicht bloß Phantasie-mäßiges ist. Man hat, wenn man zunächst, was da vorliegt, mehr äußerlich charakterisieren will, sich zu besinnen auf jene Form des Erlebnisses, das der Mensch hat, wenn er aus den Untergründen seiner Organisation Erinnerungsvorstellungen herausholt, oder auch, wenn diese Erinnerungsvorstellungen, angeregt durch dieses oder jenes, aus diesen Untergründen wie von selbst auftauchen. Man fasse also dasjenige genau ins Seelenaugenauge, was eine Erinnerungsvorstellung ist, und man wird damit die Art und Weise gegeben haben, wie auch Imaginationen in der Seele leben. Sie leben mit derselben Intensität, ja mit einer oft weit gesteigerten Intensität gegenüber den Erinnerungsvorstellungen. Aber gerade so, wie die Erinnerungsvorstellungen durch ihr eigenes Auftreten, durch ihren eigenen Inhalt zeigen, wie das Erlebnis war, das der Mensch vielleicht vor Jahren hatte und von dem sie ein Bild sind, so zeigen diese Imaginationen, indem sie in die Seele hereingerufen werden, daß sie zunächst nicht an ein persönliches Erlebnis anknüpfen, wenn sie als wirkliche Erkenntnisimaginationen auftreten, sondern daß sie sich beziehen, obwohl sie genau mit dem Charakter der Erinnerungsvorstellungen auftreten, auf eine nun nicht sinnliche, aber doch durchaus objektive Welt, die innerhalb der Sinneswelt lebt und webt, aber durch die Wahrnehmungsorgane der Sinne sich nicht offenbart.



So könnte man zunächst in einem positiven Sinne das mehr Äußerliche der Erkenntnisimaginationen charakterisieren. In einem negativen Sinne ist zu sagen, was diese Erkenntnisimaginationen nicht sind. Sie sind nicht irgendwie etwas, das einer Vision, einer Halluzination oder dergleichen ähnlich ist. Sie führen im Gegenteil die Seelenverfassung des Menschen nach der entgegengesetzten Richtung, als diejenige ist, in der sie sich bewegt, wenn sie in Visionen, in Halluzinationen und dergleichen verfällt. Erkenntnisimaginationen sind in demselben Sinne gesunde Seelenerlebnisse, in dem Visionen, Halluzinationen und so weiter kranke Seelenerlebnisse sind. Was ist mit Bezug auf den Menschen selber das eigentlich Kennzeichnende des visionären, des halluzinierenden Lebens? Eines der Kennzeichen ist das herabgedämpfte Ich-Gefühl, die herabgedämpfte Besonnenheit auf sich selbst. Wir haben, indem wir uns unserer gesunden Sinnesverfassung und unserem gesunden Erleben der äußeren sinnlichen Wirklichkeit hingeben, eben dasjenige, was wir Besonnenheit auf unser eigenes Ich nennen können. Wir müssen in jedem Augenblick, in dem wir gesund die äußere Welt anschauen, in dem wir gesund uns in die äußere Welt hineinstellen, uns selber in einem gewissen Grade unterscheiden können von demjenigen, was Inhalt unseres Selbstes ist. Übermannt uns dasjenige, was Inhalt unseres Bewußtseins, unseres Selbstes ist, so, daß die notwendige Besonnenheit auf uns selbst herabgelähmt wird, dann treten eben ungesunde Zustände ein, und solche sind auch die des visionären, des halluzinatorischen Lebens. Wer in diesen Dingen ein unbefangenes Urteil sich erwirbt, der weiß, daß ein gewisser Grad der so geschilderten Besonnenheit vorhanden ist, wenn wir im gesunden Sinneserfahren leben, und er weiß, daß unter diesem gesunden Sinneserfahren das visionäre, das halluzinatorische Leben steht. Er wird

gar nicht versucht sein, diese Herabstimmungen des Bewußtseins irgendwie hinzunehmen als Offenbarungen einer Welt, die wertvoller ist als die Sinneswelt.

Man kann es einfach als eine Art Kriterium auffassen, ob jemand etwas versteht von wahrer anthroposophischer Geisteswissenschaft oder nicht, wie er sich zu diesen Dingen verhält. Wenn jemand den Glauben hat, daß er etwas Wertvolleres über die Welt erfährt durch Visionen und Halluzinationen als durch Sinneswahrnehmung, dann hat er eigentlich kein genügendes Verständnis für anthroposophische Geisteswissenschaft. Die Sinneswahrnehmung bringt uns mit der Außenwelt in ein Verhältnis. Visionäres, halluzinatorisches Leben setzt dieses Verhältnis auf eine niedrigere Stufe der Besonnenheit herab, indem es dasjenige, was schon reinere objektive Welt in der Sinneswahrnehmung ist, in die subjektive Sphäre versetzt, in dasjenige Gebiet des Erlebens, in dem in ungesunder Weise aus dem Organismus selbst sich ein Inhalt herausentwickelt und zum mindesten unsere Sinneswahrnehmung durchsetzt, in Krankheitsfällen sie überhaupt vertreibt und durch Krankhaftes ersetzt. Wenn man dies, was ich jetzt ausgesprochen habe, streng festhält, dann wird man unter allen Umständen die Forderung gegenüber den Erkenntnisimaginationen haben, daß durch sie das Verhältnis, das wir in der Sinneswelt zur objektiven Außenwelt haben, nicht heruntergestimmt, herabgelähmt, sondern hinaufgestimmt und durch ein starkes Leben angeregt werde.

Wenn man sich nun klar darüber ist, daß es die Besonnenheit auf das eigene Selbst, auf das Ich ist, was die Sinneswahrnehmungen heraufhebt über die bloßen visionären und halluzinatorischen, traumhaften Erlebnisse, dann wird man auch verstehen, warum es von dem Geistesforscher als eine Notwendigkeit hingestellt wird, daß behufs der Erkenntnis-

imaginationen solche Übungen gemacht werden, die zunächst die innere Intensität des Ich-Gefühls nicht herabstimmen, sondern sie sogar erhöhen, steigern. Damit aber bin ich bei etwas angekommen, das im eminentesten Sinne notwendig ist für die Erlangung übersinnlicher Erkenntnisse, wie auch bei etwas, das, wenn es nicht mit Beobachtung all derjenigen Gesetzmäßigkeiten vollzogen wird, die ich angedeutet habe in meiner Schrift «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» und in meiner «Geheimwissenschaft im Umriß», sogar in einem gewissen Sinn zwar nicht eine Gefahr für den Organismus, wohl aber zunächst für die seelische, namentlich die moralische Verfassung des Menschen sein kann. Das Ich-Gefühl muß gesteigert werden, die Besonnenheit auf sich selbst muß kraftvoller werden. Damit wird bei Menschen, welche nicht zugleich die von mir oftmals geschilderten Vorkehrungen treffen, um ein solches verstärktes Ich-Gefühl ohne moralische, ohne psychische Einbuße zu ertragen, schon etwas von seelischem – nicht pathologischem – Größenwahn erzeugt.

Das ist überhaupt etwas, was man zunächst – gestatten Sie den Ausdruck – bei «Übern» zu übersinnlichen Erkenntnissen leicht bemerken kann, weil sie hinüberhuschen möchten über die nötigen Vorkehrungsmaßregeln, daß sie nicht bescheidener werden, sondern wirklich in eine Art Größenwahn verfallen. Man muß dies ungeschminkt aussprechen, damit niemand auf den Glauben kommt, derjenige, welcher innerhalb einer wirklichen anthroposophischen Erkenntnis steht, wolle verkennen, daß ein solcher Größenwahn vielfach wirklich unter denen wütet, die sich nun vielleicht aus diesen oder jenen Untergründen heraus zur Anthroposophie bekennen. Das Eigentümliche, das auftritt, wenn in dieser Weise das Selbstgefühl gesteigert wird, ist das Folgende: Man kann dieses Selbstgefühl steigern, man kann es dahin

bringen, daß das Ich in einem ganz erheblichen Grade ein stärkeres Existenzgefühl hat als im gewöhnlichen Leben. Wie tritt zunächst diese Steigerung auf?

Für das gewöhnliche Leben und auch für die gewöhnliche Wissenschaft gibt es etwas, was ich das Augenblicksbewußtsein nennen möchte. Man muß sich nur einmal klar sein darüber, was dieses Augenblicksbewußtsein eigentlich ist. Man wird sich klar, wenn man unterscheidet, wie man ein Ereignis erlebt, in dem man unmittelbar in der Gegenwart drinnensteht, das man mit den Sinnen anschaut, das man mit dem Verstande ergreift, von dem man sich also in der Gegenwart Vorstellungen bildet, mit dem man vielleicht auch in der Gegenwart durch die Willenserregungen zusammenhängt. Man werfe einmal einen prüfenden Blick auf das Seelenleben, wenn es in der geschilderten Lage ist, und man vergleiche dann damit, wie dieses Seelenleben innerlich ist, wenn man sich einem Komplex von Erinnerungen hingibt; man sehe hin auf dasjenige, wofür die Erinnerungsvorstellungen Bilder sind. Was man, sagen wir, vor zehn Jahren als Gegenwärtiges erlebt hat, das erlebt sich im gegenwärtigen Augenblick, wenn auch mit schwächerer Intensität, als ein Gegenwartserlebnis. Es erlebt sich auch als Objektives gegenüber dem Augenblicksbewußtsein. Das Augenblicksbewußtsein schaut durch die Erinnerungsvorstellung hin auf dasjenige, was vor zehn Jahren erlebt worden ist. Und man vergleiche den Grad des Erlebnisses, den man dem gegenwärtigen Erlebnis gegenüber hat, mit demjenigen, den man einem vergangenen Erlebnis gegenüber hat. Wie wenig steckt man im Verhältnis zu dem Gegenwartserlebnis mit seiner Vollpersönlichkeit in demjenigen drinnen, das gegenwärtig nur in den Erinnerungsbildern im Bewußtsein anwesend ist!

Das wird anders, wenn man zur Erkenntnisimagination aufsteigt, und zwar so, daß man das Erleben willkürlich

handhaben kann und nicht überwältigt wird. Es wird so, daß in der Tat das Ich-Erlebnis sich allmählich so verstärkt, daß man für das ganze zurückliegende Leben, an das man sich sonst nur erinnert, ein Ich-Erlebnis hat, als ob man in den vergangenen Ereignissen als unmittelbar Gegenwärtigem wirklich drinnen lebte. Das Augenblicksbewußtsein wird ausgedehnt zu einem im Strom der Zeit verlaufenden Bewußtsein. Das ist die erste Stufe für das Erleben von Erkenntnisimaginationen. Man läßt gewissermaßen sein Ich ausfließen in die Erlebnisse, die man in diesem Erdenleben seit der Geburt gehabt hat. Wenn ich sage, man wird von diesen intensiver gemachten Erlebnissen nicht überwältigt, so meine ich, wer in richtiger Weise zu einer solchen Stufe des Erkennens aufsteigt, der ist in der Lage, dieses Ausfließen des Ichs in die Vergangenheit willkürlich bewirken zu können. Er kann Anfang und Ende des Vorganges voll festsetzen, während er im übrigen eben derselbe, in dem Grade des Alltagsbewußtseins besonnene Mensch bleibt, wie er früher war. Nichts darf von einer Überwältigung eintreten, sondern es muß dasjenige, was der Mensch sich erwirbt, als Fähigkeit einer andern Erkenntnis durchaus so in die Willkür gestellt sein, wie der Gebrauch irgendeines Komplexes von Urteilen im gewöhnlichen Leben in die Willkür des Urteilenden gestellt ist; sonst sind diese Dinge nicht auf einem gesunden Boden. Es ist aber eine beträchtliche Intensivierung des Ichs, wenn das, was sonst im Augenblick lebt, die Stärke seines Erlebens ausdehnt über den ganzen Lebensstrom.

Man wird für die erkennenden Augenblicke, in denen Imaginationserkenntnis Fähigkeit werden soll, in gewissem Sinne ein anderer Mensch dadurch, daß man nun nicht bloß mit einem gewissen Ich-Erfühlen in der Gegenwart lebt, sondern daß man in der Zeit lebt, daß man die Zeit in sein

Erleben vollständig aufgenommen hat, während im gewöhnlichen Erleben nur der gegenwärtige Augenblick subjektiv, der übrige Zeitverlauf einschließlich des eigenen Erlebens seit der Geburt aber eigentlich objektiv ist. Man kann sehen, daß es sich bei einem solchen systematischen Ausbilden von inneren Erkenntnisfähigkeiten um ein Untertauchen in die Objektivität handelt, ja, es ist die erste Art des Untertauchens in die Objektivität, die darin besteht, daß man in den Zeitenverlauf auf dem angedeuteten Gebiete untertaucht.

Indem das Ich in einer solchen Weise sich steigert, gelangt es zu einer Art von Kulmination. Es ist so, daß das Ich ühend zunächst sich steigern muß, daß es aber, indem es sich steigert, einen Punkt erreicht, wo die Steigerung durch die eigene Gesetzmäßigkeit der Sache aufhört, indem von einem gewissen Punkte ab das Ich zum Abschwächen ganz von selbst kommt. Nur bis zu einem gewissen Punkte hin kann das Ich in bezug auf sein Inneres sich erfüllend steigern; dann kommt es dazu, dieses Ich-Erfühlen wiederum in absteigender Kurve in einer Abschwächung zu erleben. Das ist so, daß das Ich sich dann von dem eigenen Erleben, das zunächst da war in dem Erleben des Zeitenstromes, hinausbegibt in ein nun nicht in den eigenen Zeitenstrom eingeschlossenes Erleben, sondern in ein Erleben des kosmischen Weltendaseins. Dieses Erleben ist dann ein solches, das zunächst nicht in abstrakten Verstandesbegriffen auftritt, sondern in etwas, was deshalb Imagination genannt werden darf, weil es bildhaft auftritt. Obwohl das Erleben der Art nach genau dasjenige ist, was ich für das Begreifen der Freiheit in meiner «Philosophie der Freiheit» geschildert habe, so ist doch der Inhalt dieses Erlebens so, daß man in dem Bildhaften, das sich in das Bewußtsein hereinbegibt, nun nicht einen eigenen Inhalt hat, sondern einen Weltinhalt,

wie man in der Sinneswahrnehmung einen Weltinhalt hat.

Geistesforschung kann in ganz systematischer Weise jeden einzelnen Schritt, ja jedes Schrittchen angeben, durch welches sie sich bewegt von dem gewöhnlichen Verstandeserkennen zu dem Auftreten des imaginativen Erkennens. Wenn dieses imaginative Erkennen eintritt, ist das allerdings, man darf das schon sagen, ein inneres Schicksalserlebnis. Und damit bin ich an einem Punkte, wo ein Unterschied anzugeben ist zwischen dem Verlauf des übersinnlichen und des gewöhnlichen Erkenntnisstrebens, das man heute als das einzig objektive ansehen möchte. Dieses gewöhnliche Erkenntnisstreben macht man in den meisten Fällen ohne Katastrophen und Peripetien durch. Denn, was während des gewöhnlichen Erkenntnisstrebens durchgemacht wird mit Bezug auf den Vollmenschen, nicht auf den Kopfmenschen, das sind doch Äußerlichkeiten gegenüber dem eigentlichen Erkenntnisvorgange. Man kann als Forscher gewiß eine gewisse Freude und Befriedigung haben, wenn man etwas Neues gefunden hat, aber dasjenige, was man da als Freude empfindet über das Ereignis, über die Erfindung, die Entdeckung, das hängt mit der Methodik der Entdeckung selber höchstens ganz entfernt zusammen. Schließlich haben auch mit dem Erkenntnisverlauf selber die andern katastrophen- oder peripetie-ähnlichen inneren Erlebnisse, welche man bezeichnen muß als Examensschmerzen und dergleichen, nichts zu tun. Solche Dinge kann man im gewöhnlichen Erkenntniserleben haben, aber sie haben mit dem Erkenntnisvorgang als solchem nichts zu tun. Dagegen ist tatsächlich dasjenige, was einen von dem gewöhnlichen Verstandeserkennen in das imaginative Erkennen hineinführt, etwas, das den ganzen, den vollen Menschen mit Erlebnissen durchsetzt, was inneres Schicksal darstellt.

Solch inneres Schicksal erlebt man insbesondere dann,

wenn mit Bezug auf irgendeinen Punkt dieser Erkenntnisentwicklung das eintritt, daß, nachdem man zuerst mehr innerliche Erlebnisse hatte, die noch mit dem Menschen zusammenhängen, diese Erlebnisse sich hinausversetzen in das Durchschauen von Geheimnissen des Kosmos. Wenn ich ein Beispiel anführen sollte, das zu gleicher Zeit ein wenig, figürlich gesprochen, in das Laboratorium des Geistesforschers hineinführt, so möchte ich folgendes sagen. Es ist jetzt ziemlich lange her, da hatte ich einen inneren Erwägungs- und Urteilsprozeß durchgemacht, der sich namentlich damit beschäftigte: Wie steht das seelische Erleben bei demjenigen, der genötigt ist, durch seine Lebensimpulse Materialist zu werden, wie steht es bei demjenigen, der durch seine Lebensimpulse genötigt ist, Idealist oder Spiritualist zu werden – ich meine das Wort «spirituell» jetzt im Sinne des deutschen philosophischen Sprachgebrauchs –, oder wie verhalten sich überhaupt solche an der Welt erworbene Seelenverfassungen zueinander? Ich versuchte objektiv drinnenzustehen in dem seelischen Erleben, das den Materialisten, den Naturalisten ausfüllt, und wiederum in dem seelischen Erleben, das den Idealisten, den Spiritualisten ausfüllt; ich versuchte gewissermaßen hineinzuschlüpfen in die Seelenverfassungen, die in dieser Weise sich des Menschen bemächtigen können. Nur auf diese Art lernt man eigentlich die Welt des Seelischen in ihrem Inneren verstehen, daß man mit dem Materialisten freiwillig, wenn auch probeweise, Materialist sein kann, daß man auf der andern Seite Idealist oder Spiritualist in ebendemselben Sinne probeweise sein kann. Man bekommt ein neues Verhältnis dadurch zu der Art und Weise, wie der Mensch logisch dasjenige zusammenfaßt, was dann Inhalt seiner Weltanschauung wird.

Ich erwähne dieses aber jetzt nur in methodischer Beziehung. Wer in ehrlicher, innerlich aufrichtiger Weise so



etwas durchmacht, wie ich es jetzt geschildert habe, der erlebt schon an diesen besonderen Seelenverfassungen schicksalsmäßige Dinge, denn man sieht dann in ganz anderer Weise ein, warum Menschen zum Materialismus oder zum Spiritualismus gedrängt werden können. Man hört auf, im gewöhnlichen Sinne kritisch gestachelt zu werden, eben nur von seinem eigenen Gesichtspunkt aus die andern abzukanzeln. Das führt das seelische Erleben in ein anderes Niveau hinein; es wird umgeartet. Wenn man das dann längere Zeit durchmacht, so merkt man, daß in solchen Meditationen, die aber das seelische Leben ergreifen, etwas liegt, das einen realen Seelenprozeß darstellt und das sich gerade hinbewegt zur Entwicklung der Fähigkeiten für objektive Erkenntnisimaginationen. Denn dadurch, daß sich gewissermaßen meine Seele so präpariert hatte, wie ich geschildert habe, dadurch artete sich die Seele so, daß vor ihr plötzlich stand das Verständnis dafür, anschauend zu erleben, wie in dem sonst nur sinnlich-mechanistisch angeschauten Gang der Sonne durch den Tierkreis ein lebendiger, ein kosmisch-organischer Vorgang liegt. Was sonst nur in einem kosmisch-mechanischen Bilde angeschaut werden kann, das wurde imaginativ inhaltsvoll. Etwas Neues sah ich in dem Kosmos. Gerade bei einem solchen Sich-Erweitern des Bewußtseins über den Kosmos erfährt man schicksalsmäßig, was es heißt, sein Ich erst verstärkt zu haben, indem man kraftvoller gewisse Verstandesoperationen durchgeführt hat, und dann von einer gewissen Kulmination an dieses Ich nun in die Welt ausfließen zu fühlen, so daß man mit diesem Ich nun drinnensteht in der Welt. Das ist ein Erlebnis, das im Erkenntnisvorgang selbst etwas Schicksalsmäßiges anzeigt, das einen Erkenntnisvorgang hervorruft, der in der Tat den ganzen Menschen ergreift; und dieses Zusammenhängen mit dem ganzen Menschen, während eigentlich der gewöhnliche

Erkenntnisvorgang nur mit dem Kopfmenschen zusammenhängt, das ist das unterscheidende Merkmal. Ich wollte auf diese Weise nur aufmerksam darauf machen, wie nicht in irgendeiner verschwommenen Mystik dasjenige dargestellt werden soll, was zu den Erkenntnisimaginationen führt, sondern wie dieser Vorgang mit derselben Exaktheit geschildert werden kann wie das Auflösen irgendeines mathematischen Problems. Und was auf solchen Wegen an Fähigkeiten für Erkenntnisimaginationen erworben wird, das ist so in der Seele präsent, wie mathematisch-geometrische Gebilde mit aller Klarheit und Durchsichtigkeit in der Seele präsent sind. Man hat nicht einen Seeleninhalt, dem man sich nur in verborgenem, innerem Erleben nebulos hingibt, sondern einen so durchsichtigen und mit der Aufrechterhaltung seines eigenen Wirklichkeitswertes verbundenen, wie das bei dem mathematischen Seeleninhalt der Fall ist.

Ich habe damit zunächst in einer etwas äußerlichen Weise geschildert, wie in der Seele das imaginative Leben Platz greift, das dann auf die ebenfalls weiter zu schildernde Weise zu Erkenntnissen der übersinnlichen Welt führt. Ich möchte aber nie aus dem Auge verlieren, zu zeigen, daß mit dem Erringen, mit dem Erstreben solcher übersinnlicher Erkenntnisarten nicht irgend etwas gegeben ist, was ganz willkürlich in unserer heutigen Zeit in die Kultur- und Zivilisationsentwicklung der Menschheit sich hereinstellen will, sondern was aus dem Gange dieser Zeit selber mit einer gewissen Notwendigkeit folgt. Was heute nur in aller Bewußtheit, so wie ich es geschildert habe, als imaginative Erkenntnis errungen werden kann, was sich dann auch in Begriffen aussprechen kann, wenn es den Umweg durch das Bildwesen genommen hat, das ist in früheren Entwicklungsepochen der Menschheit auf mehr instinktive Art angestrebt worden. Der Gang der Entwicklung der Mensch-

heit war so, daß ältere Zeiten ihre Erkenntnisse nicht durch jene logisch-empirischen Erwägungen empfangen haben, die wir seit der Mitte des 15. Jahrhunderts als die unseres rechten Weges anerkennen, sondern daß in älteren Zeiten eine Art instinktiven Strebens nach Imaginationen und auch ein Erreichen solcher Imaginationen vorhanden war.

Diese Imaginationen hat man zur Zeit dieses instinktiven Geistschauens nicht bis zum Begriffe bringen können. Daß man sich in Begriffen so aussprechen kann, wie wir das heute wissenschaftlich gewöhnt sind aus dem begrifflichen Bearbeiten der unorganischen Welt, das ist erst ein Ergebnis des Galilei- und Kopernikus-Zeitalters. Früher hat man sich nicht in Begriffen in dieser Weise auszudrücken vermocht. Die griechischen Begriffe sind etwas wesentlich anderes gewesen. Man hat sich in Bildern ausgedrückt, in Bildern, die durch Linien oder auch wohl durch Farbenzusammenstellungen zustande gekommen sind. Ich möchte nur nebenbei erwähnen, daß Erkenntnisse in früheren Epochen der Menschheitsentwicklung nicht so allgemein, ich möchte sagen, demokratisch behandelt wurden, wie heute das Wissen, die Erkenntnis behandelt wird, sondern daß sich die Erkennenden abschlossen in kleinere Gruppen, die man gewöhnt worden ist, Geheimgesellschaften und dergleichen zu nennen, wovon heute noch die Spuren, allerdings nur mißverständliche Spuren, in allerlei Orden und ähnlichen Gruppen vorhanden sind. Die Erkennenden haben sich in kleine Gruppen abgeschlossen. Diejenigen Menschen, die sie in diese Gruppen eingelassen haben, haben sie sorgfältig vorbereitet, so daß sie gefahrlos für ihr moralisches Leben zu diesen Erkenntnissen, die man für notwendig hielt, kommen konnten. Und es wurde in gewissen, sagen wir symbolischen, bildhaften Darstellungen dasjenige gelehrt, was man in instinktiven Imaginationen erleben konnte. Solche Bilder bildeten

den Lehrinhalt der alten Weisheitsschulen, so wie heute unsere Bücher unseren Lehrinhalt bilden, aber diese Lehrmittel bestanden eben durchaus in Bildern, die aus dem Inneren des Menschen hervorgeholt waren.

Ich möchte, um Ihnen nicht im Unbestimmten etwas vorzureden, an etwas ganz Bestimmtes, an ein einzelnes Bild erinnern: Da trat immer wiederum ein Bild auf, das gebraucht wurde für die imaginative Erkenntnis des Erkenntnisvorgangs beim Menschen selber. Man schilderte den Erkenntnisvorgang nicht so wie heute die Erkenntnistheoretiker. Man schaute ihn in einer Art instinktiven Hellsehens an, und das, was man da anschaute, charakterisierte man dadurch, daß man das Bild der Schlange, die sich in den Schwanz beißt, zeichnete. Ein wesentliches Charakteristikon des Erkennens war in diesem Bilde zu sehen. Aber dieses Bild, wie ich es Ihnen jetzt geschildert habe, ist eigentlich nur dasjenige, was dann mehr oder weniger in populäre Darstellungen übergegangen ist. Die eigentlichen symbolischen Bilder haben sie, die Erkennenden, aus einem gewissen Machtdrang heraus, damit sie allein die Wissenden sein konnten, die andern die Unwissenden sein sollten, in den Gruppen sorgfältig geheimgehalten. Das Bild, das eigentlich gemeint ist mit dem Exoterischen der Schlange, die sich in den Schwanz beißt, ist ein solches, in dem die Schlange so gemalt wird, daß sie sich nicht nur in den Schwanz beißt, sondern gewissermaßen den eigenen Schwanz verschlingt. Immer so weit dieses Schwanzende in den Mund hineingeht, vergeistigt es sich. Und es erscheint dann etwas, das man, wenn man die Schlange mit einer dichteren Farbe aufzeichnet, mit einer dünneren Farbe wie eine Art Aura der Schlange hinzuzumalen hätte. Man bekommt dadurch ein kompliziertes Gebilde, das aber, wenn man es mit einfachen Worten charakterisieren will, mit den Worten charakterisiert werden muß, die heute morgen

Dr. Unger in seinem Vortrage gebraucht hat, indem er sich fortwährend für dieses Wort eigentlich entschuldigte. Man muß sich schon für vieles, was im höchsten Grade heute berechtigt ist, wenn man es aus der Geisteswissenschaft heraus sagt, gewissermaßen entschuldigen. Unger gebrauchte mehrmals das Wort «umstülpen». Man denke, man habe eine elastische Kugel und man bohrte oben an einer Stelle hinein, so daß man die Kugel so in sich stülpt, daß dann dasjenige, was zuerst nach oben geragt hat, nun nach unten hin gepreßt ist, so daß man also eine Art Schüsselchen oder Teller aus der Kugel bekommt, und man denke jetzt daran, daß man nun nicht nur bis zum unteren Boden der Kugel umstülpt, sondern noch über diesen hinaus, gleichsam ihn durchdringend, daß aber auf der andern Seite die Kugelsubstanz in einer andern Konsistenz herauskommt, so daß sich die Kugel nun, nachdem man sie durchstoßen hat, von außen wie mit einem Lichte umsäumt, das aber aus dem umgestülpten Teil selber entstanden ist. Das ist eine Figur, die man nicht so einfach hinmalen kann, welche aber auf eine einfachere Weise das wiedergibt, was symbolisch angedeutet werden sollte mit dem, was in solchen Geheimgesellschaften für den Erkenntnisvorgang hingemalt worden ist, um die Anschauung dieses Erkenntnisvorganges anzuregen bei denjenigen, die durch diese Anschauung lernen sollten.

Diese Figuren wurden, wie gesagt, aus einem gewissen Machtbewußtsein heraus sehr geheimgehalten. Man bekam sie nur, wenn man innerlich die Anschauung eines Weltenprozesses erlebte. Es gab keinen andern Weg, um einen Sinn zu bekommen für das innerliche Erleben und Verstehen solcher Figuren. Wenn ich mich eines Ausdrucks bedienen darf, der gegenüber dem Vorgang etwas trivial ist, so muß ich sagen: Durch Aufsteigen innerer Geistinhalte bekam man etwas, wofür man, wie in etwas Selbstverständlichem, einen

solchen symbolischen Ausdruck versuchte. Es waren das fixierte instinktive Imaginationen.

Nun tauchten diejenigen neueren Forschungen in der Naturwissenschaft auf, die in gewissem Sinne einen Zusammenfasser in *Haeckel* fanden. Haeckel dachte über das, worüber er überhaupt forschte, in einem gewissen zusammenfassenden, man kann sogar sagen großartigen Sinne nach. Und er hatte aus Untergründen, die ich gestern charakterisiert habe, ein Bedürfnis, das, was er am tierischen Lebewesen erforschte, zu zeichnen, namentlich dasjenige, was mit dem Werden der ganzen tierischen Organisation zusammenhängt. Wenn Sie Haeckels Schriften aufschlagen und wenn Sie die Zeichnungen betrachten – andere haben sie ja auch gemacht, aber Haeckel hat sie eben, ich möchte sagen, zum Grundkern seines ganzen Denkens gemacht –, die Haeckel über die ersten Stadien des Embryonallebens gemacht hat, über diejenigen Stadien, durch die er zeigen wollte, wie die Ontogenie eines Wesens ein verkürztes Werden gegenüber der Phylogenie ist, dann werden Sie Zeichnungen finden, die, wenn Sie kennen würden dasjenige, was als instinktive Imaginationen alte Weise aufgezeichnet haben, an diese Imaginationen erinnern.

Haeckel hat den Anfangsvorgang der Embryonalentwicklung studiert, den man die Gastrulation nennt, das Herausbilden des Keimbeckers, wo tatsächlich die Zellenanordnung so geschieht, wie wenn man eben eine Kugel einstülpte; und er hat in der Phantasie konstruiert die Gasträa, ein hypothetisches Wesen, welches einmal eine solche Gestaltung gehabt hat in der Stammesentwicklung, die sich in diesem Frühstadium der Embryonalentwicklung, im Gastrulastadium, wiederholt. Mit andern Worten: was Haeckel da zeichnete, das sollte sein, obwohl es nur an der sinnlichen Außenwelt gewonnen worden ist, eine treue Wie-

dergabe, höchstens etwas phantasiemäßig ausgestaltet und in die Hypothese eingekleidet, eine Wiedergabe solcher Vorgänge, die sich in der Welt abspielen, die wir mit unseren Sinnen überschauen.

Ich deute Ihnen damit etwas an, was vielleicht manchen Menschen der Gegenwart höchst gleichgültig ist, was aber derjenige, der ehrlich im Erkenntnisleben drinnensteht, als ein im allereminentesten Sinne hervorragendes Kulturfaktum ansehen muß. Haeckel zeichnet die Außenwelt ab und kommt zu den Anfängen jener symbolischen Figuren, die in einer gewissen Vorzeit als die esoterischsten galten, die heute zwar da und dort bewahrt werden, aber sehr verborgen gehalten werden. Man betrachtet es geradezu als Verrat innerhalb gewisser machtdürstiger Gruppen, wenn davon gesprochen wird. Diese Figuren waren ehemals hervorgeholt aus inneren Erlebnissen; sie waren die aufgezeichneten instinktiven Imaginationen. Das heißt nichts Geringeres als: Wir sind mit der Naturforschung auf einem Punkte angekommen – indem sie heraufbrückt in das Erkennen der Vorgänge in der tierischen Organisation –, wo die Naturforschung zeichnen muß als Wiedergabe äußerer Vorgänge so, wie man einstmals gezeichnet hat aus dem in der Seele frei aufsteigenden imaginativen Leben, das durch eine Intensivierung des Inneren sich kosmische Erkenntnisse verschaffte. Inneres Erleben wurde in Symbole gegossen, die – und es werden noch ganz andere im Verlaufe der weiteren Naturforschung gefunden werden – ganz und gar ähneln denjenigen, die nunmehr im Abzeichnen der äußeren Welt gewonnen werden. Ein kulturhistorisches Faktum allerersten Ranges!

So stehen wir denn in der Menschheitsentwicklung mit Bezug auf die Erkenntnis heute an einem Punkte, wo empirische Außenbeobachtung des Tierischen uns aufdrängt

dasjenige, was einmal im intimsten Inneren der Seele gefunden wurde. Exoterik liefert heute einen Inhalt, der einmal zu der tiefsten Esoterik gehört hat. Haeckel kam in einer ganz naiven Weise zu diesen Dingen. Viel interessanter ist der Vorgang noch, wenn wir ihn beobachten in demjenigen Geiste, der weniger naiv dazugekommen ist, der so, wie ich es gestern charakterisiert habe, die Stufen seines Erkenntniserlebens mit einer gewissen Besonnenheit durchlief, wenn wir ihn bei *Goethe* beobachten. Goethe zeichnete in den neunziger Jahren vor Schiller seine Urpflanze auf, eine symbolische Pflanze. Er zeichnete mit wenig Strichen dasjenige hin, was er glaubte, daß es wiedergeben könne die Pflanze, die eben metamorphosisch sich in allen Pflanzenformen zeigt. *Schiller* sagte: Das ist keine Empirie, das ist eine Idee. – Goethe sagte darauf: Dann sehe ich meine Ideen mit Augen. – Goethe war sich bewußt, daß er etwas Objektives, etwas, das er aus der Pflanzenwelt abgesehen hat, hingezeichnet habe. Warum konnte Goethe das? Wie der innere Prozeß war, durch den Goethe getrieben wurde, in einer solchen Weise das Pflanzenleben anzuschauen, daß er zu seiner Metamorphosenanschauung kam, das habe ich in meinen Schriften über Goethe des öfteren geschildert.

Seither ist, wohl in Anlehnung an dasjenige, was da als der Goethesche Erkenntnisweg dargestellt worden ist, jetzt auch schon vor vielen Jahren in Berlin von einem jüngeren Mann, der dazumal viel bei mir ein- und ausging, eine Dissertation erschienen über den Einfluß von *Swedenborg* auf Goethe. Diese Dissertation gehört zu den hervorragenderen literarischen Erscheinungen der neuen Zeit. Solche Dinge verschwinden nur in dem Wust von Dissertationen, die sonst auftauchen und die nicht gelesen werden. Diese Dissertation über Goethes Naturphilosophie im Verhältnis zu *Swedenborg* zeigt, wie Goethe gerade dadurch, daß er sich als junger



Mann in Swedenborgs Seelenverfassung hineingelebt hat, zu gewissen Begriffsformen kam, die ihn dann mehr oder weniger unbewußt leiteten zu seinen morphologischen Imaginationen über die Pflanzenwelt. Es ist höchst interessant, von diesem Gesichtspunkt aus das Verhältnis Goethes zu Swedenborg ins Auge zu fassen.

Bei Swedenborg liegt die Sache so, daß er durchaus eine wissenschaftliche Persönlichkeit auf der Höhe seiner Zeit war. Er hat bis zu seinem vierzigsten Jahr Begriffsformulierungen ausgebildet, durch die er gemäß dem wissenschaftlichen Standpunkt seiner Zeit in echt naturwissenschaftlichem Sinne so vorgehen konnte, daß jetzt seine noch nicht gedruckten wissenschaftlichen Manuskripte durch eine Gelehrten-gesellschaft als etwas höchst Wertvolles herausgegeben werden. Swedenborg war bis zu seinem vierzigsten Jahre ein tonangebender, repräsentativer naturforschender Gelehrter seiner Zeit. Er war es aus dem Grund, weil in ihm synthetisierende Ideen gelebt haben, durch die er größere Zusammenhänge des Naturgeschehens konstatieren konnte. Dann wurde er in einer gewissen Weise krank, und in einen kranken Organismus hinein ergossen sich diejenigen Begriffsformationen, die er früher für das Naturerkennen ausgebildet hatte. Was gewisse mystische Naturen an Swedenborg verehren, das ist dessen vorherige wissenschaftliche Seelenverfassung in ihrer Erkrankungs-metamorphose.

So wie Swedenborg kann gesundes geistiges Anschauen die geistigen Welten nicht sehen, nicht in diesen Personifikationen, in diesen ganz und gar aus der eigenen Konstitution hervorgeholten Bildern, die mit einigen Änderungen eigentlich dem irdischen Leben voll gleichen, wenn man diesem nur eine gewisse Schwere nimmt. Ich will nicht weiter eingehen auf dasjenige, was Swedenborgs Erkrankung zugrunde liegt, will aber, damit ich nicht mißverstanden

werde, aufmerksam darauf machen, daß allerdings dasjenige, was Swedenborg als Seher geleistet hat, immerhin dadurch auch von höchstem Interesse sein kann, weil sich in dies hinein etwas ergossen hat, was aus einer großen, umfassenden, wissenschaftlich denkenden Seele gekommen ist. Von demjenigen nun, was bei Swedenborg in dieser Art begrifflicher Synthese auftauchte, wurde Goethe im höchsten Sinne schon als junger Mann angeregt, und er bildete für seine Morphologie, für die charakteristisch-wissenschaftliche Durchdringung des Pflanzenwesens dasjenige gesund aus, was Swedenborg als krankhaftes Sehen ausgebildet hat.

Dieses Verhältnis von Goethe zu Swedenborg ist im höchsten Grade interessant, weil hier ein Weg gegangen worden ist, den der eine nach der kranken, der andere im intensivsten Sinne nach der gesunden Richtung hin gegangen ist. Und diejenigen Begriffsformulierungen, zu denen da Goethe gekommen ist in bezug auf das plastische Erfassen der Pflanzenwelt, sie liegen schon auf dem Wege zu solchen Zeichnungen, zu solchen «Malereien» möchte ich sagen, den Begriff des Malens weit fassend, wie sie dann Haeckel genötigt war, für die organische Welt der Tiere anzuwenden. Goethe geht nur besonnener vor. Er ist ja so besonnen, daß er den Swedenborgianismus nur mitmacht, soweit er gesund ist. Aber auch Goethe segelt hinein in das Erbilden der äußeren Welt in solchen Bildern, welche früher, als die menschliche Erkenntnis innerlichere Wege genommen hat, aus dem Inneren aufgestiegen oder heraufgeholt worden sind. Schon zu Goethes Zeit war eben, wenigstens für Goethe und diejenigen, die ihn verstanden, die Entwicklung des Erkenntnislebens so weit gekommen, daß man genötigt war, in der äußeren Welt dieselbe Bildlichkeit zu suchen, die früher gefunden worden war in einem instinktiven Imaginationsleben.

Auf dem Boden des instinktiven Imaginationenslebens kann man gegenüber dem Fortschritt der Menschheitsentwicklung nicht stehenbleiben. So bewußt, wie ich es im Anfange der heutigen Betrachtung geschildert habe, muß das Imaginationensleben gesucht werden. Dann aber ergibt sich das Folgende. Wir kommen mit unserer Verstandeserkenntnis so weit, daß wir die unorganische Außenwelt nach Maß, Zahl und Gewicht begreifen, wiedergeben können, daß wir zu konstruktiven Begriffen über diese Welt kommen, die in Maß, Zahl und Gewicht lebt. Wenn wir heraufsteigen ins Pflanzliche, heraufsteigen ins Tierische, da reichen wir gerade aus dem Grunde, weil die naturwissenschaftliche Anschauung in unserem Zeitalter einen gewissen Fortschritt erreicht hat, nicht aus mit diesen Verstandeserwägungen. Wir brauchen eine andere Art der Darstellung, und wenn der Mensch die unorganische Natur vor sich hat, dann geht er zu seinem begreifenden Verstande und verinnerlicht sich diese unlebendige Natur, kommt zu einem Wissen, zu einer Erkenntnis dieser in Maß, Zahl und Gewicht lebenden Natur.

Wenn der Mensch aber nun die Pflanzenwelt, die tierische Welt so vor sich hat, wie er heute schon die unorganische Natur vor sich hat und wie frühere Zeitalter mit der instinktiven Imagination diese nicht vor sich hatten, dann ist er genötigt, nun nicht das Pflanzen-, das Tierwesen zu begreifen mit einem inneren Seelenerfassen, das nur im Verstandesbegriff lebt, sondern dann zeigt sich, daß Goethe mehr bewußt, Haeckel ganz naiv und unbewußt, in Darstellungen hineinkommen, die an frühere instinktive Imaginationen erinnern. Das aber weist darauf hin, daß wir gerade deswegen, weil wir im Naturbeobachten allmählich so weit gekommen sind, dann, wenn wir aufrücken vom Mineral zur Pflanze, vom Tier zum Menschen, zum Erken-

nen der Welt überhaupt, höhere Erkenntnisstufen anwenden müssen, daß wir aufrücken müssen vom gewöhnlichen begreifenden Verstande zu der Imagination, Inspiration und Intuition. Das weitere soll sich aus den folgenden Betrachtungen ergeben. Das aber wird zeigen, daß es noch ganz andere gesunde Gebiete gibt als diejenigen, die oftmals aufgezählt werden, um zu der durch Haeckel mit einer gewissen Färbung behandelten Naturwissenschaft der neueren Zeit ein Verhältnis zu gewinnen. Dieses Verhältnis muß ein lebendiges sein. Man muß gerade auf diese Naturforschung eingehen, um zu zeigen, wie sich durch ihre eigene Entwicklung die Notwendigkeit ergibt, zum imaginativen Leben in voller Bewußtheit hinzukommen. Und in dem Folgenden wird einfach durch die objektive Darstellung der Erkenntnisquellen der Anthroposophie sich zeigen, daß es sich beim Ausbilden dieser anthroposophischen Weltanschauung um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert für mich wirklich darum handeln konnte, zu zeigen, wie von demjenigen, was Haeckel ganz naiv nur für die äußere Natur andeutend hingestellt hat, zu einer wirklichen Geist-Erkentnis geschritten werden muß.

Dazumal lag dieses vor, daß Haeckel eine solche Naturerkenntnis entwickelte, von der eigentlich nur die Bilder, die er hinmalte, eine Bedeutung hatten. In diesen Bildern entwickelte er allerlei Begriffe. Diese Begriffe entnahm er seinem Zeitalter. Ich habe es oftmals gesagt, wenn ich damals über Haeckel Vorträge gehalten habe: Man nehme selbst von dem vielverpönten Buche «Die Welträtsel» die ersten Seiten, wo positiv, konstruktiv dargestellt wird dasjenige, was in der tierischen Natur lebt, und man reiße die Polemik der letzten Seiten weg, den größten Teil des Buches, dann bleibt noch immer ein wertvolles Buch für denjenigen übrig, der sich hineinfinden will in die Art, wie man die organische

Natur heute anschauen muß. Aber die Begriffe, die Haeckel nun herausnimmt von alledem und die eben in dem Teil des Buches stehen, von dem ich sagte, daß man ihn wegreißen soll, diese Begriffe sind entlehnt aus der allgemeinen Begriffswelt der neueren Zeit. Die Begriffe aber sind allmählich tot geworden für das Gebiet der organischen Natur.

Haeckel arbeitete mit lebendigen Anschauungen, aber mit toten Begriffen. Das mußte ich oft bei Vorträgen über den Haeckelismus bemerken, und so schrieb ich meine Schrift «Haeckel und seine Gegner». Sie ging aus von der Empfindung, daß Haeckel zwar tote Begriffe, die man nicht brauchen kann, für seine Anschauungen hat, daß aber seine Gegner auch seine Anschauungen wieder mit ihren toten Begriffen bekämpften. Daher konnte es sich schon damals um nichts anderes handeln, als es sich mit Bezug auf die Naturforschung für die Geisteswissenschaft auch heute handeln muß: man soll der Naturforschung von seiten der Geisteswissenschaft in anthroposophischer Orientierung nicht kritisierend begegnen mit toten Begriffen, aber man soll ihre Anschauungen, die sie durch den Fortschritt der naturforschenden Methoden gewonnen hat, weiterführen zu lebendigen Begriffen; man soll dasjenige, was in der Naturforschung auftritt, nicht bekämpfen durch den toten Geist, sondern fortführen zum lebendigen Geist.

## SECHSTER VORTRAG

Stuttgart, 3. September 1921

Sie werden aus den vorhergehenden Betrachtungen entnommen haben, daß imaginative Erkenntnis etwas Ähnliches hat mit dem Walten der Erinnerungen in der menschlichen Seele. Man kann in der Tat das imaginative Erkennen auch dadurch charakterisieren, daß man es mit dem Leben in der Erinnerung vergleicht. Man muß dann nur etwas genauer in dieses Leben der Erinnerung einzudringen versuchen, als dies bei den heute gebräuchlichen psychologischen Untersuchungen der Fall ist.

Erinnerung wird sehr häufig so vorgestellt, als ob sich an die äußere Wahrnehmung, die wir durch unsere Sinne machen, Gedanken anknüpfen und als ob wir während der Wahrnehmung, vielleicht noch etwas danach, diese Gedanken an das Wahrgenommene hätten, dann diese Gedanken irgendwie hinunterrollten in ein Unterbewußtes und aus diesem Unterbewußten bei entsprechender Anstrengung wiederum heraufkämen als erinnerte Vorstellungen. Eine Philosophieschule hat davon gesprochen, daß solche Gedanken oder Vorstellungen gewissermaßen unter die Schwelle des Bewußtseins hinuntergehen, um im entsprechenden Augenblick wiederum über diese Schwelle heraufzukommen. Es ist zwar eine bequeme Art zu denken, wenn man den Akt, der sich da vollzieht, so vorstellt, daß die Vorstellungen an den Wahrnehmungen zuerst erregt werden und dann, wenn wir sie nicht mehr haben, irgendwo herumspazieren oder herumschwimmen in einem Unterbewußtsein – über das man sich ja nicht eigentlich Gedan-

ken macht – und dann wiederum heraufspazieren, wenn man sie braucht. Denn schon eine oberflächliche Betrachtung der menschlichen Seelenerlebnisse kann zeigen, daß dies ganz gewiß nicht so ist.

Zunächst ist für die unmittelbare Beobachtung kein beträchtlicher Unterschied zwischen dem Auftreten einer Vorstellung durch äußere Wahrnehmung und dem in der Erinnerung. Das eine Mal erregt die Außenwelt unsere Vorstellung. Die äußere Wahrnehmung ist da, die Vorstellung gliedert sich an. Wir haben allerdings ein Bewußtsein von der äußeren Wahrnehmung und verfolgen dann in Besonnenheit den Vorgang bis zur Vorstellungserregung. Aber das macht nicht das Wesentliche aus. Richtig ist, daß, wenn eine Erinnerungsvorstellung auftritt, dasjenige, was da von innen heraus diese Vorstellung anregt, zunächst für unser Bewußtsein nicht unmittelbar da ist. Aber das Wesentliche ist eben doch nicht, wie ich eben angedeutet habe, daß wir über die Wahrnehmung Bescheid wissen, sondern daß von irgendeiner Seite her, das eine Mal von außen, das andere Mal von innen, eine Vorstellung erregt wird.

Gewissermaßen könnte man sagen, wenn man die Worte nicht mißbraucht: in beiden Fällen ist es ein Objektives, das uns drängt zu Vorstellungsbildungen. Und wenn wir den Vorgang des Wahrnehmens und die sich daran knüpfende Vorstellung weiter verfolgen, so werden wir als ein Wesentliches doch das ansehen müssen, daß wir gewisse Übungen vornehmen, wenn wir uns etwas ganz besonders in die Erinnerung einprägen wollen, wenn wir also bestrebt sind, unser Erleben einer Tatsache nicht einfach dem Vergessen anheimzuliefern, sondern wenn wir auf das Behalten ausgehen. Man muß nur einmal studieren, welche Machinationen man zum Behufe des guten Behaltens in seiner Jugend gemacht hat, wenn man dieses gute Behalten nötig hatte. Es

geht eben durchaus dasjenige, was zum Erinnern führt, hinaus über das, was zum bloßen Bilden der Vorstellung führt. Wenn man die Erinnerung selber studiert, so wird man merken, daß in der Art und Weise, wie zuweilen rein durch leibliche Dispositionen das Erinnerungsvermögen herabgedämpft oder auch wohl gesteigert wird, unser Gesamtorganismus etwas zu tun hat mit der Bildung der Erinnerungen, daß wir also, wenn wir im Akte des wahrnehmenden Vorstellens leben, eine Tätigkeit ausüben, die organisch ist. Diese organische Tätigkeit bleibt zunächst dem Bewußtsein halb oder ganz verborgen, aber sie ist es, welche das Erinnern eigentlich bewirkt. Dieses beruht darauf, daß eine Vorstellung nicht etwa, wenn sie sich an eine Wahrnehmung anknüpft, hinuntertanzt in das Unterbewußte und dann wieder heraufkommt, sondern es beruht darauf, daß sich an unser wahrnehmendes Vorstellen noch etwas anderes anknüpft als bloß die Vorstellungsbildung. Die Vorstellung klingt ab. Und wenn wir an dem vorgestellten Wahrnehmungsvorgange vorbeigegangen sind, ist eben die Vorstellung abgeklungen; aber es ist etwas anderes in uns vorgegangen, was bei entsprechender Gelegenheit wiederum die Vorstellung hervorrufen kann.

Wer überhaupt seelische Vorgänge beobachten kann, der findet, daß eine Erinnerungsvorstellung als Vorstellung durchaus eine Neubildung ist, daß sie sich in ähnlicher Weise bildet, wie sich die Wahrnehmungsvorstellung bildet; nur, daß das eine Mal der Vorgang von außen nach innen, das andere Mal von innen nach außen verläuft, daß das eine Mal die Veranlassung als Wahrnehmung deutlich vor das Bewußtsein tritt, das andere Mal dem Bewußtsein als ein innerer, an den Organismus geknüpfter Vorgang verborgen bleibt. Wir wollen einmal diese Tatsache, die ich ja nur skizzenhaft charakterisieren konnte, hinstellen und wollen



jetzt zur Betrachtung der imaginativen Erkenntnis zurückgehen. Ich habe beschrieben, wie die imaginative Erkenntnis dadurch ausgebildet wird, daß der Mensch zunächst Übungen macht, die ihn befähigen, in einer solchen Weise innerlich bildlich vorzustellen, wie er vorstellt, wenn er erinnert. Diese Übungen habe ich beschrieben in meinem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?» und in meiner «Geheimwissenschaft im Umriss». Durch diese Übungen kommt man zu der Fähigkeit imaginativen Erlebens. Man kommt dazu, daß man solche innere vorstellungsähnliche Erlebnisse mit Bildinhalt hat, die nicht an persönlich erlebte Tatsachen erinnern, sondern die durch ihre eigene Wesenheit den Stempel tragen, daß sie Bilder sind von einer Wirklichkeit, die zunächst dem gewöhnlichen Bewußtsein verborgen ist, von einer Wirklichkeit, die wir eine geistige Wirklichkeit nennen können.

Wenn man nun aber mit diesem Bilderbewußtsein herangeht an denjenigen Akt, den ich jetzt eben charakterisiert habe, dann stellt er sich in einem etwas andern Lichte dar. Man erkennt, wie sich das vorstellende Wahrnehmen und das erinnernde Vorstellen gegenüber der Fähigkeit des Imaginierens ausnehmen. Da bekommt man vor allen Dingen durch die Fähigkeit der imaginativen Erkenntnis ein besonderes inneres Erleben von dem Vorstellen, von dem Denken selber. Reflektiert man mit dem gewöhnlichen Bewußtsein, so kommt man nicht weit. Der Mensch muß sich schon philosophisch geschult haben, um überhaupt noch etwas festhalten zu können, wenn er zum Objekte das Vorstellen, das Denken selber haben will. Wer sich nicht mit philosophischer Schulung abgibt, der wird ungeduldig werden, wenn man ihm zumutet, er solle das Denken irgendwie selber denken. Sogar *Goethe* pries sich glücklich, daß er niemals über das Denken gedacht hat. Man kann sich das gerade

aus der Natur Goethes heraus sehr gut erklären. Goethe, der, wie ich es in diesen Betrachtungen charakterisiert habe, nach Anschaulichkeit strebte, war es so zumute, wie es einem Fische sein müßte, wenn er aus dem Wasser in die Luft käme, wenn er, Goethe, aus seinem gegenständlichen Elemente in dieses Element des reinen Denkens hineinkam, in dem er nicht geistig atmen konnte, weil es ganz und gar seiner Natur widerstrebte.

Aber man kann allerdings und muß auch das Denken selbst erfassen, sonst kommt man nicht zu einer abschließenden philosophischen Anschauung. Es mag nicht jedermanns Sache sein, aber des Philosophen Sache ist es gewiß. Nun aber wird das, was man im gewöhnlichen Bewußtsein als das Denken, als das Vorstellen erfassen kann, was da einen außerordentlich abstrakten, blassen Charakter annimmt, bei dem man nicht lange verweilen möchte, für die imaginative Erkenntnis dichter, anschaulicher, ja, man möchte sagen, es nähert sich das Vorstellen und Denken, das früher abstrakt geistig ausgesehen hat, der materiellen Anschaulichkeit.

Man soll einen solchen Satz nicht verkennen in seiner ganzen Bedeutung; denn es muß zunächst eigentlich überraschend sein, daß dasjenige, was man gewöhnlich so anspricht, als ob es nichts zu tun hätte mit dem Materiellen, gerade wenn man es in der ersten Stufe der übersinnlichen Erkenntnis, in der Imagination, anschaut, selbst anschaulicher wird und sich sogar einer Gestalt nähert, die, ich möchte sagen, schon an etwas Materielles erinnert. Und zwar erinnert das Bild, das man vom Denken bekommt – Bilder sind es ja, die man für die Imagination bekommt –, an Vorgänge des Ablebens, des sich Ertötens, des Absterbens. Man bekommt tatsächlich für die imaginative Erkenntnis vom Vorstellen, vom Denken, das Bild des absterbenden Ma-

teriellen. Ich darf schon sagen, wenn man dasjenige, was ich jetzt eben beschrieben habe, vergleichen will mit irgend etwas in der äußeren Sinneswelt, so kann man es nicht anders vergleichen als mit jenem Vorgange, den man beobachten kann als das Eintreten des physischen Todes an einem Lebewesen. Man hat im Grunde genommen beim Übergange von der gewöhnlichen Erkenntnis zu der imaginativen des Denkens wirklich in der Empfindung so etwas, wie man es hat, wenn man ein Sterben in der physischen Welt mitmacht.

Die Erkenntnis wird eben etwas Lebendigeres dadurch, daß man sich der Imagination, der Inspiration nähert, als sie in der abstrakten Form ist, in der sie im gewöhnlichen Bewußtsein ist. Daher ist es auch so, daß das Aufsteigen zu übersinnlichen Erkenntnissen eben mit dem verknüpft ist, was ich gestern innere Schicksalserlebnisse nannte. Man macht mit einer gewissen inneren Gleichgültigkeit dasjenige durch, was Erkenntnisprozesse des gewöhnlichen Bewußtseins sind. Man weiß ja, wie das übrige Leben hinaufführt zur Lust, hinunterführt zum Schmerz, wie wir da in den Empfindungs- und Emotionswogen auf- und absteigen, wie aber verhältnismäßig dasjenige, was in unserem erkennen-den Denken abläuft, etwas Eisiges, etwas uns Kaltlassendes hat, etwas, das wenig solcher Wogen in unserem Gemüte hervorruft.

Das wird in der Tat anders, wenn man aufsteigt zur imaginativen Erkenntnis. Da werden die Erkenntnisvorgänge, obwohl sie durchaus geistig-seelischer Natur sind und mit dem Physischen nichts zu tun haben, ähnlicher den Vorgängen des gewöhnlichen Lebens. Man wird mit den Erkenntnisvorgängen intimer dadurch, daß sie einen mit einem erhöhten persönlichen Interesse ergreifen. Und jetzt lernt man eigentlich, indem man diesen Prozeß des An-

schaulichwerdens des Denkens, des Vorstellens durchmacht, einen anschaulichen, sich schon an das Materielle annähernden Prozeß kennen. Man kann diesen Prozeß, wenn man sich ihn recht vergegenwärtigt, benützen, um dem inneren Vorgang des Erinnerns nahezukommen. Es wird gewissermaßen der menschliche Organismus dadurch, daß man ihn sich auf diese Art vorgestellt hat, durchsichtig. Man hat zuerst geistig-seelisch in einer Imagination den Denkprozeß erlebt. Man erlebt sein materielles Abbild, wenn man nunmehr das Erinnern studiert; denn dasjenige, was dem Bewußtwerden der Erinnerungsvorstellung vorangeht, ist eine Art materieller Prozeß, der ähnlich ist dem, der sich in der Anschauung als Bild ergibt, wenn man in der Imagination an das Denken so heranrückt, wie ich es eben beschrieben habe. Man kann sagen, hier liegt die Möglichkeit, durch imaginatives Erkennen einzutreten in das Durchschauen des Erinnerungsprozesses. Und wenn man dann seine Erkenntnisbemühungen auf diesem Wege weiterführt, dann gelangt man in der Tat zur Einsicht, daß die Imagination selber geistig-seelisch ein ähnlicher Vorgang ist wie physisch-leiblich der Erinnerungsvorgang ist, nur, ich möchte sagen, in den menschlichen Leib hineinindividualisiert, individualisiert für die persönlichen Erlebnisse. Der Imaginationsvorgang sondert sich ab vom menschlichen Leibe, richtet sich ein auf außerhalb des menschlichen Leibes im Kosmos vor sich gehende ähnliche Prozesse.

Im Organismus ist ein physisch-leiblicher Prozeß des Ersterbens tätig; dasjenige, was dafür im Bewußtsein auftritt, sind die Erinnerungsvorstellungen. In der Imagination ist ein Geistig-Seelisches tätig, und ihm entspricht in der Außenwelt ein realer Vorgang, dem man sich allerdings erst noch nähern muß, den man durch die Imagination noch nicht erfassen kann, denn der vollständige übersinnliche

Erkenntnisvorgang besteht aus Imagination, Inspiration und Intuition. Aber Sie sehen: es gibt im menschlichen Leben Dinge wie das Erinnern, wie überhaupt die leiblich-seelischen Vorgänge, die man nicht durch Spekulationen, nicht durch philosophische Erwägungen erkennen kann, sondern nur dadurch, daß man sich durch eine Ausbildung zunächst verborgener seelischer Fähigkeiten ihnen annähert. Und daß man sich ihnen annähert, das geht auch noch aus dem Folgenden hervor.

Wenn wir innerlich-seelisch in dem gewöhnlichen Denken oder Vorstellen leben, dann haben wir gegenüber diesem Denken das Bewußtsein: wir sind es selbst, die eine Vorstellung an die andere reihen; ja, wir haben das deutliche Bewußtsein: wenn wir nicht besonnen eine Vorstellung an die andere mit einer gewissen innerlichen Willkür reihen könnten, sondern wenn die Vorstellungen einander treiben, so daß wir nur wie das Bild eines in uns wirkenden Automaten wären, dann wären wir eben nicht in Wirklichkeit Mensch. Dieses Gefühl, das wir gegenüber unserem gewöhnlichen Denken haben, das ist, wie ich in meiner «Philosophie der Freiheit» glaube gezeigt zu haben, zugleich dasjenige, wovon dann ausfließt unser Gesamtfreiheitsgefühl, durch das überhaupt das Phänomen der Freiheit erst empirisch begriffen werden kann.

Dieses Gefühl innerlicher Willkür verliert sich zunächst, wenn man zur Imagination aufsteigt. Die Imagination liefert Bilder, die, obwohl sie rein geistig-seelisch erlebt sind, wie ich gestern gesagt habe, nichts mit Visionärem, Halluzinatorischem und dergleichen zu tun haben. Diese Bilder zeigen, weil sie eben inhaltvolle Bilder sind, daß sie uns in bezug auf ihr Zusammenfassen und Analysieren nicht mehr dieselbe Freiheit gestatten, wie sie waltet, wenn wir im gewöhnlichen Bewußtsein Vorstellungen zusammenfügen

oder voneinander trennen. Wir bekommen ganz allmählich ein Gefühl, daß wir uns mit der imaginativen Erkenntnis nicht nur in Bilder hineinleben, wie wir uns in unsere Vorstellungen hineinleben, die im strengen Sinne uns als einzelne von uns zu verbindende Vorstellungen erscheinen; sondern wir bekommen allmählich das Gefühl, daß die Imaginationen eigentlich nur von uns in Einzelheiten zerfällt werden, daß sie aber im Grunde genommen ein Ganzes bilden, daß gewissermaßen durch sie hindurch eine kontinuierliche Kraft waltet. Wir erleben etwas in dem Imaginativen Daseiendes, das wir so erst durch diese imaginative Erkenntnis in unser Bewußtsein hereinbekommen, von dem wir im gewöhnlichen Bewußtsein eigentlich keine Ahnung haben.

Und wiederum: wenn wir nun studieren das gewöhnliche Leben, wenn wir namentlich in der Weise, wie Goethe das mit seinen Metamorphosenstudien getan hat, das Werden des Pflanzlichen, den Übergang der einen Form in die andere, dieses in sich lebende Metamorphosieren beobachten, dann finden wir, daß in diesem Leben des pflanzlichen Materiellen dasjenige vorhanden ist, von dem das ein Bild ist, was wir jetzt als eine kontinuierliche Kraftentfaltung in der Welt der Imaginationen erleben. So kommen wir allmählich darauf, daß wir uns mit der Imagination hindurchgearbeitet haben zu dem Ergreifen desjenigen, was Wachstumskraft ist. Wir kommen darauf, daß wir noch stärker, als das die Mechanisten getan haben, die erspekulierte Lebenskraft ablehnen müssen, weil dasjenige, was auf dem Gebiete dieser Lebenskraft liegt, niemals sich dem gewöhnlichen Gedanken, der gewöhnlichen philosophischen Spekulation ergeben kann, sondern erst einer höheren Auffassungsweise, die errungen werden muß. Wir kommen darauf, wie sich nur das Anorganische dem gewöhnlichen Verstande ergibt und

wie dasjenige, was im Wachstum lebt, erfaßt werden muß in einer inneren Seelenverfassung, die wir erst haben, wenn wir uns die Imagination angeeignet haben. So lebt in unserem Organismus diese Wachstumskraft. Wir durchschauen sie, indem wir uns dem imaginativen Leben hingeben.

Hier muß aufmerksam darauf gemacht werden, daß für jene Übungen, die zum imaginativen Erkennen hinführen, wirklich die Regeln beobachtet werden müssen, die ich in meinen Büchern angegeben habe. Denn worauf zielen alle diese Regeln? Sie zielen darauf, daß alles, was derjenige ausführt, der sich bestrebt, ein höheres Erkenntnisvermögen auszubilden, mit einer solchen inneren Klarheit durchgeführt werden muß, wie man sie hat, wenn man mathematische Vorstellungen ausbildet. Das Bewußtsein muß die Verfassung haben, die es beim Geometrisieren hat, wenn es sich hineinlebt in all das, was notwendig ist, um die Imagination und auch die folgenden Stufen der übersinnlichen Erkenntnis, die Inspiration und Intuition, auszubilden. Wenn Sie denken an das pathologische visionäre, halluzinatorische Leben, an das wenigstens den Schatten des Pathologischen darstellende Traumleben, so werden Sie den gewaltigen Unterschied von alledem und einem mit mathematischer Klarheit dahinlebenden Bewußtsein in Erwägung ziehen können. Es darf dasjenige, was hinführen soll zur Imagination, nicht mit herabgestimmtem Bewußtsein angestrebt werden; denn indem man dasjenige, was rein seelisch-geistig mit mathematischer Klarheit angestrebt werden muß, traumhaft, mystisch, verworren, verdunkelt anstreben würde, könnte man nicht aufsteigen zu höheren Erkenntniskräften, sondern man würde hinuntersinken in Kräfte, die man früher schon hat, nämlich in die Wachstumskräfte, in die inneren Reproduktionskräfte des menschlichen Organismus. Die würde man anreizen zum Wuchern, und

es würden eben die Tendenzen des Visionären, des Halluzinatorischen statt der imaginativen Erkenntnis entstehen. Man sieht schon, wie die Dinge zusammenhängen, wenn man sich diese Beschreibung des Weges zu der imaginativen Erkenntnis wirklich vor Augen führt.

In dieser imaginativen Erkenntnis lebt man, wie ich es geschildert habe, in einer Welt von Bildern, nur, daß die Bilder durch ihre eigene Wesenheit die Signatur tragen, daß sie Abbilder sind von Realitäten. Aber die Realitäten hat man nicht; man hat vielmehr das allerdeutlichste Bewußtsein, in einer nicht realen Bilderwelt zu leben, und das ist gerade das Gesunde. Der Halluzinierende, der Visionär nimmt seine Visionen, seine Halluzinationen für Wirklichkeit. Der Imaginierende hat gerade dadurch seine nicht nur gewöhnliche, sondern erhöhte Besonnenheit, daß er weiß: Alles dasjenige, was er in der Imagination erlebt, ist Bild, Bild einer Wirklichkeit, aber doch Bild. Er kann gar nicht zu einer Verwechslung dieser Bilderwelt mit Wirklichkeiten kommen. Denn was uns gewissermaßen hinüberträgt in die Wirklichkeit von der Bilderwelt, das ist nun die Inspiration.

Die Imagination gibt zunächst Bild der übersinnlichen Wirklichkeit, die Inspiration weist uns hinüber in diese. Wir erreichen diese Inspiration dadurch, daß wir mit einer inneren Technik, so wie wir durch Meditation, durch Konzentration die Möglichkeit der Imagination herbeiführen, eine andere Fähigkeit ausbilden, die man im gewöhnlichen Leben mit Recht gar nicht besonders schätzen kann. Man muß nämlich so beobachten, daß man sich zu einem einigermaßen klaren Bewußtsein bringt, was das Vergessen, das Hinauswerfen einer Vorstellung aus dem Bewußtsein ist. Man muß sich meditierend üben im künstlichen Vergessen, im Aussondern von Vorstellungen, und muß sich dadurch die Fähigkeit heranbilden, das imaginative Leben, das Le-



ben in Bildern, das man sich angeeignet hat, nun auch ablehnen und zuletzt auslöschen zu können. Wer es nur dahin gebracht hat, Imaginationen zu haben, der kann noch nicht in eine geistige Wirklichkeit eindringen, sondern erst derjenige, der es dahin gebracht hat, diese Imaginationen, die zunächst, ich möchte sagen, nur wie eine Realisierung des imaginativen Vermögens auftreten, wieder zu tilgen, denn diese Imaginationen sind allerdings ein mehr oder weniger Selbstgemachtes. Es handelt sich darum, daß man das Bewußtsein gewissermaßen ganz leer bekommt, daß man den Akt des Vergessens willkürlich anwendet auf dieses imaginative Leben, so daß man wissen lernt, was es heißt, in einem völlig wachen Bewußtsein, das nicht vorstellt, das es aber durch ein vorhergehendes Imaginieren zu seiner inneren Energie gebracht hat und jetzt seinen Inhalt losgeworden ist, was es heißt, in einem solchen kraftvollen Bewußtsein zu leben. Das muß man wissen lernen, dann steigt man auf vom Imaginieren zu der Erkenntnis durch Inspiration, dann weiß man auch, daß man berührt wird von einer geistigen Wirklichkeit, die sich einem offenbart in einem seelisch-geistigen Vorgang, der verglichen werden kann mit dem Ein- und Ausatmen, überhaupt mit dem rhythmischen Atmungsvorgang. Wie der rhythmische Atmungsvorgang darin besteht, daß wir die äußere Luft in uns aufnehmen, sie innerlich durcharbeiten und dann in einer andern Form wiederum abgeben, nachdem wir mit ihr in einer gewissen Weise uns identisch gemacht haben, so lernen wir einen geistig-seelischen Vorgang kennen, der darin besteht, daß wir die innere Kraft des Bewußtseins, die wir gewonnen haben, erföhlen können, gewissermaßen seelisch-geistig einatmen können in dieses durch die Imagination erkräftete Bewußtsein. Dadurch aber leuchtet in diesem erkräfteten Bewußtsein die objektive Imagination auf.

Wir atmen ein die geistige Welt, wir bekommen sie in uns herein, wir machen uns mit ihr identisch, wir leben uns aus uns heraus; eine rhythmische Wechselwirkung mit der geistigen Welt tritt ein.

Im alten Indien hatte man instinktive Bestrebungen, um zu einer höheren Erkenntnis zu kommen. Diese instinktiven Bestrebungen, die in dem Joga lebten, benützten, wie Sie vielleicht wissen werden, den Atmungsprozeß, um auf physische Weise, möchte ich sagen, dahin zu kommen, diesen Atmungsprozeß selber als einen geistig-seelischen Vorgang zu erleben. Indem in der orientalischen Jogaübung das Atmen – Einatmen, Atemhalten, Ausatmen – in einer gewissen Weise geregelt wird und eine Hingabe an diesen Atmungsprozeß stattfindet, saugt man gewissermaßen dadurch das Geistig-Seelische aus diesem Atmungsprozeß heraus. Man sondert den Atmungsprozeß von dem Bewußtsein ab gerade dadurch, daß man ihn hereindrückt, und man behält dann das Geistig-Seelische übrig. Diesen Prozeß, der in der Jogaübung durchgemacht worden ist, können wir nach der Organisation unserer gegenwärtigen Kultur nicht nachmachen; und wir sollen ihn nicht nachmachen. Er würde uns herunterwerfen in die leibliche Organisation. Es liegt gewissermaßen unser Seelenleben nicht mehr auf dem Felde, auf dem das Seelenleben des Inders lag. Der hatte das Seelenleben mehr noch gegen die Sensibilität hin; wir haben es gegen die Intellektualität hin. Und in der Sphäre der Intellektualität würde das Jogaatmen den Menschen in die Gefahr bringen, seine leibliche Organisation zu zerstören. Beim Leben in dem intellektuellen Felde ist man genötigt, solche Übungen anzuwenden, wie ich sie beschrieben habe in meinem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?». Diese halten sich rein im Geistig-Seelischen. Sie lassen höchstens anklingen – aber das auch nur selten

oder gar nicht für die meisten Fälle – etwas von dem leiblich-physischen Atmungsprozeß. Das Wesentliche aber läuft für unsere Übungen zur Erlangung der Imagination rein im Geistig-Seelischen ab, in der Sphäre, die der Mensch erlebt, wenn er geometrisiert und mathematisiert. Auch das, was zur Inspiration getan werden muß, läuft in dieser Sphäre ab.

Durch die Inspiration tritt die Möglichkeit ein, ein Bewußtsein zu erlangen von einer geistig-seelischen Außenwelt, einer geistig-seelischen Objektivität. Das aber ist verbunden damit, daß nun das Bewußtseinsleben selber eine innere Metamorphose durchmacht. Der Mensch muß es über sich ergehen lassen, daß er als physisches Wesen im Durchleben der Kinder-, der Jugend-, der Alters-, der Greisenjahre äußerliche Wachstumsmetamorphosen durchmacht. In bezug auf das Bewußtsein selbst fühlt der Mensch eine leise Furcht, eine Scheu, solche Metamorphosen, solch ein Lebendiges in dem ganz inneren Seeleninhalt durchzumachen. Das aber muß durchgemacht werden, wenn man zu einer übersinnlichen Erkenntnis kommen will. Was Goethe bis zu einer besonderen Vollkommenheit ausgebildet hat, das Anschauen der Metamorphose, das kann sich besonders gut im Felde des imaginativen Lebens bewegen aus dem Grunde, weil alles dasjenige, was der Imagination unterliegt, sich als lebendige, sich verwandelnde Gestaltungen darstellt. Es tritt irgendeine Gestalt auf vor dem Bewußtsein. Sie verwandelt sich, vielleicht mit Übergängen oder auch ohne Übergänge, in eine ganz andere Gestalt, aber man kann doch gewissermaßen die Kontur der ersten Gestalt in die Kontur der zweiten Gestalt überführen. Es gibt eine Möglichkeit, das eine aus dem andern zu bilden, ohne daß man einen wesentlichen Sprung macht. Das hört auf, wenn man an diejenige Wesenhaftigkeit der Welt herantritt, die durch

Inspiration aufgefaßt werden muß: es hört auf, sobald man an die tierische Organisation herantritt.

Ich möchte Ihnen dasjenige, dem man sich nähern muß, wenn man an die tierische Organisation herantritt, durch folgendes veranschaulichen. Man kann, wenn man als Psychologe oder auch als Logiker das menschliche Denken studiert, so daß man es etwa bis zu einer Definition des Denkens bringt, einen gewissen Begriff des Denkens aufstellen, und es wird der Stolz der Logiker, der Erkenntnistheoretiker, der Psychologen sein, zu einem solchen klaren, durchsichtigen, deutlichen Begriff des Denkens zu kommen. Sie werden froh sein, wenn sie einen solchen haben, wenn sie sagen können: Denken ist . . . –, und jetzt kommen Prädikate. Aber nehmen wir an, jemand wäre ganz glücklich gewesen darin, einen solchen Begriff des Denkens aufzustellen, und er würde dann in dem Falle sein, in dem ich war, als ich meine «Philosophie der Freiheit» geschrieben habe: er würde das Denken verfolgen müssen von jener Form, in der es lebt, wenn es sich an die äußere anschauliche Wahrnehmung anknüpft, bis zu derjenigen Form, wo es lebt in freier Geistigkeit in der menschlichen Persönlichkeit als Willensimpuls, als Handlungsimpuls. Da ergibt sich das Denken so, daß wir es durchaus noch als reines, geläutertes Denken erkennen. Wir können von dem Gedanken, den wir studiert haben an der Wahrnehmung, mit der er sich verbindet, übergehen zu jenen Gedanken, die Motive sind für unser Handeln, wenn wir als freie Menschen handeln. Aber wenden wir uns zu diesem Denken, so ist es zwar wirkliches Denken, aber es deckt sich nicht mehr mit der Definition, die wir uns von dem Denken an der Wahrnehmung gemacht haben. Wir können mit dieser Definition nichts mehr machen, denn dieses Denken, das dem Handeln zugrunde liegt als Motiv, obwohl es ein Denken ist, sieht jetzt nicht mehr

einem Denken ähnlich, sondern es ist durch und durch zugleich Wille. Es hat sich, man möchte sagen, in sein Gegenteil, in den Willen hinübermetamorphosiert, ist Wille geworden, ist durch und durch, wenn ich mich des Ausdruckes bedienen darf, substantieller Wille. Sie sehen auch daraus, wie man innerlich beweglich werden muß im Begriffsgebrauche. Wer sich angewöhnt, einen Begriff auszubilden und ihn anzuwenden, der kann sehr leicht in den Fall kommen, daß die Wirklichkeit seinen Begriffsgebrauch zuschanden macht.

Nun, nehmen wir an – und das ist ja auch schließlich in bezug auf die äußere Wirklichkeit der Fall –, wir haben uns von Josef Müller in seinem siebenten Jahre einen Begriff gemacht. Wenn wir ihn wieder kennenlernen in seinem fünfzigsten Jahre, dann hilft uns der Begriff nicht, um ihn dann adäquat zu durchschauen. Da müssen wir mit einer Metamorphose rechnen, da hat sich etwas gewandelt. Die Definition des jungen Müller mit sieben Jahren wird uns nicht helfen, wenn wir den fünfzigjährigen Müller vor uns haben. Das Leben spottet der Definition, der scharf konturierten, inhaltsvollen Begriffe. Das ist dasjenige, was die Misere ausmacht bei vielen Diskussionen und Disputationen des Lebens, daß man eigentlich disputiert jenseits der Wirklichkeit, während die Wirklichkeit der starren Definitionen und starren Beschreibungen spottet. Und so ist es auch, daß man eine Einsicht gewinnen muß, wie Denken Wille und Wille Denken wird.

Wenn das zunächst ein Fall ist, der auf den Menschen anwendbar ist, so ist es annähernd schon der Fall, wenn wir durch Inspiration einfach die tierische Organisation kennenlernen wollen. Da können wir nicht bloß von solchen Metamorphosen sprechen, von denen Goethe für das Pflanzenreich gesprochen hat, bei denen wir gewissermaßen

noch eine Kontur in die andere überführen können, sondern da müssen wir von innerlichen Übergängen sprechen – oder wenn ich mich des gestern von Dr. Unger und mir gebrauchten Wortes bedienen darf –, da muß man sich der «Umstülpungen», und zwar nicht bloß der geometrischen, sondern der qualitativen Umstülpungen bedienen, um von dem einen ins andere zu kommen. Kurz, man muß sich schon dazu bequemen, daß die innere Seelenverfassung selber eine Metamorphose durchmacht, daß man gewissermaßen ein Erwachsenwerden seines inneren Erlebnisinhaltes, Erkenntnisinhaltes durchmacht.

So kommt es denn, daß wir, indem wir aufsteigen von der Imagination zur Inspiration, nicht dieselben Begriffe gebrauchen können, die nur allzuwirklich und rechtmäßig gebraucht werden für das gewöhnliche Bewußtsein, die natürlich immer zur Orientierung bleiben müssen, aber die modifiziert werden müssen, wenn die Erkenntnis in das eigentliche Innere, das heißt geistige Wesen der Dinge hineinsteigt. Und so wird die logische Unterscheidung von «richtig» und «unrichtig» aus ihrer Abstraktheit herausgehoben, wenn man vom Imaginieren zum Inspirieren aufsteigt. Man kommt nicht mehr aus gegenüber der Welt, die man da als eine geistige Außenwelt erkennt, wenn man in derselben Weise die Begriffe «richtig» oder «unrichtig» verwendet, die man mit Recht auf einer vorhergehenden Stufe der Erkenntnis verwenden gelernt hat. Diese Begriffe verwandeln sich in viel Konkreteres, und zwar in das, was man jetzt in den aufleuchtenden Imaginationen erlebt. Denen gegenüber kann man nicht in derselben Weise sagen «richtig» und «unrichtig», wie den Vorstellungen des Verstandeslebens gegenüber; sondern jetzt treten gerade auf diesem geistig-seelischen Gebiet die konkreteren Vorstellungen auf: das eine ist «gesund», das andere ist «krank», das eine ist

lebenfördernd, das andere lebentötend. Der abstrakte Begriff des Richtigen verwandelt sich in den konkreteren Begriff, so daß dasjenige, was wir versucht sind, «richtig» zu nennen, als ein Gesundendes, Lebendiges hineingreift in die geistige Welt, was wir versucht sind, «unrichtig» zu nennen, das greift in einer krankmachenden, ertötenden, lähmenden Weise in die geistige Welt hinein.

Anschauungen also, die wir gewöhnt worden sind, im physischen Leben anzuwenden, erstehen uns in einer neuen Form, wenn wir die Schwelle zur geistigen Welt überschritten haben, aber wir erleben eben dann den Inhalt dieser Begriffe auf geistig-seelische Weise. Daher werden Sie finden, wie in der Tat bei dem, der es ehrlich meinen darf mit den Erkenntnissen der übersinnlichen Welten, andere Charakterisierungen eintreten; wie er nicht mehr jongliert mit den Begriffen «richtig» oder «unrichtig», sondern wie er ganz von selbst hineinkommt in einen Gebrauch von Ausdrücken wie «gesund» und «ungesund» und ähnlichen. Damit aber habe ich zunächst versucht zu beschreiben – und ich werde in den nächsten Vorträgen viel eingehender auf diese Sachen zurückkommen –, wie man aufsteigen kann von der gewöhnlichen Erkenntnis zur Imagination, zur Inspiration, wie man dadurch in die wahre Wesenheit, das heißt, in die geistig-übersinnliche Wesenheit der Welt methodisch hineinkommt.

Nun möchte ich daran erinnern, wie ich genötigt war, in meiner «Philosophie der Freiheit», um das menschliche Handeln zu beschreiben, um das Phänomen der Freiheit zu begreifen, auf der einen Seite scharf herauszuarbeiten den Begriff der reinen Wahrnehmung, mit der sich das Denken verbindet. Auf der andern Seite machte ich dazumal aufmerksam, daß die sittlichen Impulse als Intuitionen aus einer geistigen Welt entnommen werden. Ich war also, indem ich

versuchte, eine reale Ethik zu begründen, genötigt, auf der einen Seite scharf zu charakterisieren das vom Denken zu durchdringende Wahrnehmen der äußeren Sinneswelt an dem einen Pol, die moralische Intuition auf dem andern Pol des menschlichen Seins, gegenständliches Anschauen oder Erkennen auf der einen Seite, intuitives Erkennen auf der andern Seite. Wenn man den Menschen, wie er in dieser physischen Welt lebt, durchschauen will in bezug auf die Art und Weise, wie er sinnlich wahrnimmt, und in bezug auf die Art und Weise, wie er aus dem tiefsten Inneren seines Wesens heraus zum Handeln seine Impulse entwickelt, dann ist man genötigt, aufmerksam zu machen auf der einen Seite auf das vom Denken durchdrungene Wahrnehmen, das die Wirklichkeit darstellt, und man ist genötigt, andererseits aus der reinen geistigen Empirie heraus eine Wirklichkeit an dem andern Pol zu suchen, diejenige, die in einem intuitiven Erleben der Sittenimpulse wurzelt.

Jetzt in diesen Betrachtungen obliegt es mir, Ihnen vorzuführen die verschiedenen Stufen des Erkennens, die hinführen in die geistige Welt, das heißt aber nichts anderes als in diejenige Welt, die mit unserer sinnlichen zusammen die volle Wirklichkeit ausmacht. Da müssen wir beginnen mit dem gegenständlichen Erkennen, das ich in der «Philosophie der Freiheit» an den einen Pol setzte, und wir müssen aufsteigen zu dem imaginativen und inspirierten Erkennen. Da werden wir von der geistigen Wirklichkeit berührt. Dann steigen wir auf zur Intuition, und in der Intuition – ich werde das in den nächsten Vorträgen darzustellen haben – werden wir nicht nur berührt von der geistig-übersinnlichen Wirklichkeit, sondern wir leben uns in sie hinein, wir werden mit ihr eins.

Dann leben wir in der Intuition, wenn wir mit der geistigen Wirklichkeit einig sind, das heißt nichts anderes als: an



dem einen Pol des Menschen, wie er heute in dieser Weltenperiode dasteht, lebt das gegenständliche Erkennen, auf dem andern Pole das intuitive Erkennen. Zwischen beiden stehen drinnen Imagination und Inspiration. Aber wenn man den Menschen des gewöhnlichen Lebens schildern will, dann muß man, wenn man ihn als Handelnden, als moralisch Tätigen auffaßt, für dieses eine herausgeschälte Gebiet der sittlichen Motive, schon zum Behufe einer Freiheitsphilosophie, die moralische Intuition finden. Man findet dann, wenn man dasselbe für den ganzen Kosmos ausbildet, was man durch eine solche Freiheitsphilosophie für die Grundlage des menschlichen Handelns ausbildet, die Intuition über den ganzen Kosmos realisiert, während man sie sonst nur auf dem eingeschränkten Gebiete des menschlichen Handelns findet. Aber während man einfach durch die gewöhnlichen natürlichen Anlagen des Menschen hier in der physischen Welt zu dem gegenständlichen Erkennen des Alltags die moralische Intuition hinzufügt, wenn man ein moralischer Mensch ist, muß man, wenn man zu wirklicher Welterkenntnis kommen und, ich möchte sagen, landen will bei der kosmischen Intuition, die im Kosmos entspricht der moralischen Intuition für das Innere des Menschen, dann muß man die beiden Stufen der Imagination und Inspiration durchlaufen. Mit andern Worten: schildert man den Menschen, so kann man das tun durch eine Freiheitsphilosophie. Da ist man nur genötigt, zu dem eingeschränkten Gebiet des intuitiven Erlebens für das menschliche Handeln zu kommen. Sucht man eine dieser Freiheitsphilosophie entsprechende kosmische Anschauung, dann muß man dasselbe, was man dort auf eingeschränktem Gebiete getan hat, erweitern, indem man die Stufen der Erkenntnis ausbildet: gegenständliches Erkennen, Imagination, Inspiration, Intuition.

Prinzipiell also liegt schon zwischen dem, was die erste

Hälfte meiner «Philosophie der Freiheit» ist, wo ich herausarbeite die Wirklichkeit des gegenständlichen Erkennens, und zwischen dem zweiten Teil der «Philosophie der Freiheit», wo ich in dem Kapitel «Die moralische Phantasie» die moralische Intuition herausarbeite, zwischen dem liegt darinnen dasjenige, was Imagination und Inspiration ist. Das konnte damals, als die «Philosophie der Freiheit» ausgearbeitet worden ist, nur angedeutet werden. Es wurde angedeutet, indem ich in der «Philosophie der Freiheit» die Worte ausgesprochen habe: «Das einzelne menschliche Individuum ist von der Welt nicht tatsächlich abgesondert. Es ist ein Teil der Welt, und es besteht ein Zusammenhang mit dem Ganzen des Kosmos der Wirklichkeit nach, der nur für unsere Wahrnehmung unterbrochen ist. Wir sehen fürs erste diesen Teil als für sich existierendes Wesen, weil wir die Riemen und Seile nicht sehen, durch welche die Bewegung unseres Lebensrades von den Grundkräften des Kosmos bewirkt wird.» Wollen wir nur den Menschen für diese Welt erkennen, so kennen wir den direkten Übergang nicht von dem gegenständlichen Erkennen zu der moralischen Intuition.

Dasjenige, worauf bei einer solchen Betrachtung – selbstverständlich sind die Riemen und Seile bildlich gemeint – nur hingedeutet werden kann: daß der Mensch etwas in sich hat, was sein Wesen an den ganzen Kosmos bindet, das müßte im weiteren ausgeführt werden. Es müßte gezeigt werden, wie der Mensch eben so, wie er durch einen Empirismus, der die zwei Mittelglieder überspringen kann, von dem gegenständlichen Wahrnehmungserkennen zu der moralischen Intuition kommen kann, so auch von seinem menschlichen Wahrnehmungserleben zu der kosmischen Intuition kommen kann; denn er hängt mit Riemen und Seilen, das heißt mit geistigen Wesenhaftigkeiten, in seiner Mensch-

lichkeit mit dem Kosmos zusammen. Aber er überschaut das, wie er zusammenhängt, nur, wenn er jetzt ausfüllt, was für die gewöhnliche Betrachtung unausgefüllt bleiben darf zwischen gegenständlichem Erkennen und Intuition, das heißt, wenn er aufsteigt vom gegenständlichen Erkennen durch Imagination und Inspiration zu der kosmischen Intuition.

Das ist der Zusammenhang aller ausgebildeten anthroposophischen Wissenschaft mit demjenigen, was als Keim veranlagt war in der «Philosophie der Freiheit»; nur muß man allerdings einen Sinn haben dafür, daß Anthroposophie etwas Lebendiges ist, daß sie also erst als Keim auftreten mußte, bevor sie sich weiter zu Blättern und zu etwas Weiterem entwickeln konnte. Denn in dieser Lebendigkeit liegt gerade der charakteristische Unterschied anthroposophischer Erkenntnis von dem Toten, das doch schon viele in derjenigen Weisheit empfinden, welche heute noch Anthroposophie ablehnen will, weil sie sie zum Teil nicht verstehen kann, zum Teil nicht verstehen will.

## SIEBENTER VORTRAG

Stuttgart, 5. September 1921

Die bedeutsamste Frage im Geistesleben der Gegenwart, die aber ihre Schatten in das gesamte Kulturleben hineinwirft, ist eine solche, die eigentlich gefühlsmäßig heute schon für jeden Menschen vorhanden ist, die aber ihren Lösungsversuch nur finden kann auf dem Wege, der zur übersinnlichen Erkenntnis, von dem gewöhnlichen, gegenständlichen Erkennen aus durch Imagination und Inspiration zur Intuition führt. Diese bedeutsamste Frage muß sich jede Seele aufwerfen, die in voller Unbefangenheit und mit einem wahren, innerlich ehrlichen Interesse für das Menschenwesen sich gegenübergestellt sieht der heute möglichen Auffassung des moralischen, des ethischen Lebens auf der einen Seite, und desjenigen Lebens, das sich aus der mit Recht anerkannten naturwissenschaftlichen Weltanschauung andererseits ergibt. Das ethische, das moralische Leben steht heute deshalb auch mit brennenden Fragen vor uns, weil wir in dem Zeitalter leben, in dem das Ethische zu gleicher Zeit das Soziale ist und die soziale Frage als eine brennende Frage von jedem Menschen empfunden werden kann.

Betrachten wir dasjenige, was sich uns vom Dasein in Gemäßheit des heutigen Denkens durch die Naturerkenntnis vor die Seele stellt. Das Streben nach einer wirklichen Naturerkenntnis geht dahin, die Dinge der Welt in ihrer Notwendigkeit, in ihren ursächlichen, in ihren kausalen Zusammenhängen zu begreifen. Und dieser ursächliche Zusammenhang, diese Notwendigkeit, sie sollen gemäß einer konsequenten Weltanschauung auf alles ausgedehnt werden,

was sich in die Weltenordnung hineingestellt sieht, also auch auf den Menschen. Insofern wir heute den Menschen naturwissenschaftlich erkennen wollen, dehnen wir mit einer gewissen Selbstverständlichkeit diejenige Erkenntnis auf ihn aus, die wir gewöhnt sind, für die Naturerscheinungen außerhalb des Menschen anzuwenden, und wir versuchen dann in mehr oder weniger kühnen Hypothesen das, was sich aus der Naturerkenntnis für die uns zunächst vorliegende, von uns zu beobachtende Natur ergibt, auszu dehnen auf die Welttatsachen und Weltwesen. Wir bilden Hypothesen über Erdenanfang und Erdenende aus den naturwissenschaftlichen Erkenntnisvorstellungen heraus. Da kommen wir mit dieser naturwissenschaftlichen Erkenntnis an einen Punkt, wo wir uns sagen müssen dann, wenn wir konsequent vorgehen: Wir dürfen nicht haltmachen vor der menschlichen Freiheit. Ich habe das hier vorliegende Problem ja bereits angedeutet.

Wer einfach aus einer gewissen Konsequenzsucht heraus eine formale einheitliche Welterklärung sucht, der wird, indem er sich zu entscheiden hat zwischen der Annahme einer Freiheit, die eigentlich empirisch im unmittelbar menschlichen Erleben gegeben ist, und zwischen der allwaltenden Naturnotwendigkeit, der wird sich aus dem, was der Menschheit an Denk- und Erkenntnisgewohnheiten in den letzten Jahrhunderten anezogen worden ist, für die Naturnotwendigkeit entscheiden. Er wird trotz des Erlebens der Freiheit diese für eine Illusion erklären und den Bereich absoluter Notwendigkeit bis in die intimsten Intimitäten des menschlichen Wesens herein fortsetzen, so daß damit der Mensch völlig in den Kreis naturwissenschaftlicher Notwendigkeit eingesponnen ist. Und ebenso wird man sich verhalten mit Bezug auf die hypothetische Vorstellungswelt über dasjenige, was etwa Erdenanfang und Erdenende ist. Man

nimmt jene Gesetzmäßigkeiten und Zusammenhänge, welche Physik, Chemie und so weiter ergeben, und man bildet aus ihnen dann solche Hypothesen wie die Nebularhypothese, das heißt die Kant-Laplacesche Theorie über den Erdenanfang. Man bildet aus dem zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmelehre Hypothesen über den Wärmestrom, in den die Erde verfallen werde.

Man kann auf diese Weise bis in die Intimitäten des Menschenwesens hinein und bis an die Grenzen des Weltenalls dasjenige ausdehnen, dessen nicht zu bestreitende Fruchtbarkeit sich der neuesten Zeit ergeben hat für die Erklärung der Naturerscheinungen, wie sie uns umgeben in der Welt, in der wir zwischen Geburt und Tod herumwandeln. Aber dann, wenn wir, zu einer gewissen Selbstbesinnung kommend, uns fragen: Worin ruht denn die eigentliche Menschenwürde, worin besteht denn der eigentliche Menschenwert? – dann kommen wir dazu, unseren Blick auch auf die moralische Welt zu werfen, auf dasjenige, was in uns ethisch-sittlichen Antrieb für unser Bewußtsein sein läßt. Wir fühlen, daß wir nur in der Nachfolge gegenüber den sittlichen Idealen, die wir durchdringen mit religiösem Erfühlen, ein vollständig menschenwürdiges Dasein erlangen können. Wir können sozusagen uns nicht in vollem Sinne des Wortes Mensch nennen, wenn wir nicht diejenigen Motive in uns wirksam denken, die wir als die moralischen bezeichnen und die dann hinausströmen in das soziale Leben und die wir uns innerlich durchpulst denken von dem, was wir das Göttliche in der Weltenordnung nennen. Aber wenn man heute völlig ehrlich sich auf den Gesichtspunkt stellt, von dem aus man die mechanisch-kausale, die notwendige Naturordnung überblickt, dann gibt es keine Brücke herüber von dieser Naturordnung, in die man wegen einer gewissen Erkenntnisehrlichkeit auch den Menschen einspannen muß,

zu der andern Ordnung, die die moralische ist und mit der der Mensch seine ganze Würde, seinen ganzen Wert verbunden denken muß.

Die neueste Zeit hat allerdings ein gewisses Auskunftsmittelersonnen, um sich über diesen Abgrund hinwegzutäuschen, der zwischen zwei wesentlichen Bestandteilen unseres Menschentums sich aufgetan hat. Man hat gesagt: In wahren Sinne wissenschaftlich ist nur dasjenige, was im Sinne der Naturnotwendigkeit die Welt einschließlich des Menschen, einschließlich Weltenanfang und Weltenende, erklären will. – Und man läßt von diesem Gesichtspunkt aus nichts als wissenschaftlich gelten, was nicht in widerspruchsfreier Weise in ein Denken von dieser Naturordnung eingesponnen werden kann. Daneben aber richtet man ein Reich mit einer ganz andern Art von Gewißheit auf, ein Reich mit der Glaubensgewißheit. Man sieht hin auf dasjenige, was in uns als das moralische Licht leuchtet, und man sagt sich: Keine wissenschaftliche Erkenntnis kann irgendwie garantieren die Bedeutung dieses moralischen Reiches, aber der Mensch muß in sich eine Glaubensgewißheit finden; er muß aus dem Subjektiven heraus sich dazu bekennen, damit er auf irgendeine Art seinem Wesen nach mit jenem Reiche verbunden ist, das von den moralischen Notwendigkeiten durchströmt wird.

Zunächst mag eine große Anzahl von Menschen wohl Beruhigung finden, wenn sie gewissermaßen reinlich voneinander sondern, was man wissen kann und das, was man glauben soll; und man könnte sich denken, daß diese Sonderung auch eine gewisse Lebensberuhigung, eine gewisse Lebenssicherheit abgeben könnte. Aber wenn man tief genug schürft, nicht mit einem einseitigen Denken, sondern mit alldem, was das Denken erleben kann, wenn es sich mit den vollmenschlichen Seelen- und Geisteskräften verbindet, dann

muß man zu folgendem kommen. Dann muß man sich sagen: Wenn das Reich der Naturnotwendigkeit so ist, wie man im Laufe der letzten Jahrhunderte gewöhnt worden ist, es sich vorzustellen, dann gibt es demgegenüber keine Möglichkeit, das Reich des Moralischen zu retten. Man muß das sagen aus dem Grunde, weil dieses Reich des Moralischen einfach nirgends die Macht zeigt, gegen das Reich der Naturordnung aufzukommen. Man braucht nur daran zu denken, wie mit einer gewissen inneren Berechtigung gerade aus der Anschauung über die Wärmeentropie sich die Vorstellung entwickeln mußte – ich sage ausdrücklich: entwickeln mußte –, daß einmal alle unsere übrigen Erdenkräfte sich verwandelt haben werden in Wärme, daß diese Wärme sich nicht mehr in irgendwelche andere Kräfte zurückverwandeln kann, und daß dann die Erde als solche befallen werden wird von dem, was man den Wärmetod nennt. Damit gibt es aber für ein ehrliches Denken, das nach den Denkgewohnheiten der neuesten Zeit an der Naturkausalität festhalten will, keine Möglichkeit, anderes sich zu sagen als: Diese vom Wärmetod befallene Erde stellt ein großes Leichenfeld nicht nur für alle Menschen dar, sondern auch für alle moralischen Ideale; die müßten in das Wesenlose hingeschwunden sein, wenn unter Anerkennung der Alleingültigkeit der Naturnotwendigkeit der Wärmetod die Erde ergriffen hätte.

Diese Erwägung erzeugt eben eine Empfindung, die für einen Menschen, der unbefangen der Welt sich gegenüberstellt, etwas ist, was ihm die Sicherheit für die moralische Weltordnung nimmt und damit ihn überhaupt dazu führt, zwiespältig die Welt sehen zu müssen in der Weise, daß er eigentlich nur sich sagen kann: Wie Schaumblasen steigt das moralische Ideal aus der Naturnotwendigkeit auf, wie Schaumblasen werden die moralischen Impulse verschwinden. Denn, was im Innersten mit Menschenwert und Men-



schenwürde zusammenhängt, das kann nicht als Seiendes hineingeschoben werden in die Anerkennung der bloßen Naturnotwendigkeit. – Wie gesagt: formell ließe sich zwischen Wissen und Glauben trennen, aber wenn man schon diese Glaubensgewißheit annimmt, so kann sich gegenüber der dann anspruchsvoll sein müssenden Wissenschaft die Glaubensgewißheit keine innerliche Garantie für die Realität des Moralischen verschaffen.

Das wirkt nicht bloß auf des Menschen theoretische Vorstellungen. Ein Mensch, der es mit dem Leben ehrlich meint, bei dem muß das in die tiefste Empfindungswelt hineinwirken, und da ergreift es durch Vorgänge, die tief im Unterbewußtsein liegen, zerstörend dasjenige, was dem Menschen innere Sicherheit gibt, was ihm überhaupt möglich macht, sein Verhältnis zur Welt als ein gefestigtes nicht nur zu denken, sondern zu empfinden, zu wollen. Und wer für solche Zusammenhänge einen Sinn hat, der wird sich sagen können: Was in einer so unheimlichen Weise aus den Tiefen des Menschenlebens im 20. Jahrhundert als verheerende Wellen heraufgeworfen ist, das geht letzten Endes dennoch aus dem Zusammenklang alles desjenigen hervor – man könnte auch sagen: aus dem Mißklang alles desjenigen –, was die einzelnen menschlichen Individualitäten bei sich erleben. Unsere furchtbare katastrophale Zeit ist doch schließlich aus den innersten Verfassungen der Menschenseelen und Menschenherzen herausgeboren. Ein solcher innerer Zwiespalt, wie ich ihn geschildert habe, läuft nicht nur ab an der Oberfläche des Seelenlebens als theoretische Weltanschauung; er senkt sich hinunter in die Tiefen, aus denen das instinktive Leben, das Gewissensleben kommt. Und da schlägt dann dieser Zwiespalt um in die innerhalb der Erdenordnung diskrepanten Gefühle, die Unordnung, Unsoziales hervorbringen statt möglicher sozialer Gestaltung.

Gewiß, für viele Menschen hat dasjenige, was ich geschildert habe, heute noch nicht das volle Gewicht; aber man kann schon voraussehen, wenn man nur ein wenig unbefangenen den Gang der menschlichen Geistesentwicklung in den letzten Jahrhunderten, insbesondere in der neuesten Zeit verfolgt, zu welchem moralischen Ausleben, zu welcher einer sozialen Gestaltung dieser Zwiespalt in den Menschen-seelen in der allernächsten Zukunft führen muß. Man wird niemals Antwort bekommen auf die brennende Frage: Warum leben wir in einer solchen Zeit der Not? – wenn man sich nicht einläßt, die Bausteine zu suchen für dasjenige, was man in den Tiefen des Menschenlebens selber nötig hat.

Demjenigen, was ich Ihnen hier geschildert habe, steht gegenüber das, was nun von anthroposophischer Geisteswissenschaft an Welterkenntnis auf dem Wege durch Imagination, Inspiration zur Intuition erstrebt wird. Wir werden sehen, wie sich anthroposophische Geisteswissenschaft mit der heute geschilderten brennendsten Frage der Gegenwart und der nächsten Zukunft vermöge dessen abzufinden vermag, was sie eben auf ihrem Wege glaubt erkennen zu können. Ich habe Ihnen den Weg geschildert, den Geisteswissenschaft zurücklegt durch Imagination und Inspiration. Ich habe darauf aufmerksam gemacht, wie jene Übungen, die ich hier nicht ausführlich schildern kann, die Sie in meinen Büchern, welche ich öfter hier genannt habe, geschildert finden, wie jene Übungen zur imaginativen Erkenntnis das Geistig-Seelische in derselben Weise zum bewußten Inhalt bringen, wie das gewöhnliche Bewußtsein von einem Inhalte durchsetzt ist, wenn es in der Erinnerung lebt. Hinter dem, was als Erinnerungen aufsteigt, willkürlich oder unwillkürlich, steckt unsere physische und ätherische Organisation. Dasjenige, was in dieser physischen und ätherischen Organisation vor sich geht, rückt da herauf in das Bewußtsein.

Was bei der gewöhnlichen Erinnerung unsere physisch-ätherische Organisation macht, das bewirkt man auf rein seelisch-geistigem Wege durch jene ausführlichen Übungen, die in meinen Büchern geschildert sind, und man gelangt dadurch zu Vorstellungen, die den Erinnerungsvorstellungen jetzt rein formell ähnlich sind, die aber hinweisen auf einen äußeren objektiven, nicht auf einen persönlich erlebten Inhalt. Dadurch aber bereiten wir uns durch die Imagination vor für das Erkennen einer wirklichen objektiven, übersinnlichen Welt.

Wir müssen dann, um zur Inspiration aufzusteigen, nicht nur auf geistig-seelische Art das Hervorbringen solcher Vorstellungen üben, die den erinnerten Vorstellungen ähnlich sind, sondern wir müssen dahin arbeiten, auch geistig-seelisch gewissermaßen das Vergessen zu üben, das Hinausbringen solcher Imaginationen aus dem nun erlangten Bewußtsein. Wir müssen uns üben, nicht mehr die ja unrealen Imaginationen zu haben, sondern diese willkürlich aus unserem Bewußtsein zu entfernen, so daß wir dann dieses Bewußtsein, wenn ich mich so ausdrücken darf, mit einer gewissen Leere haben. Gelangen wir dahin, dann haben wir die Möglichkeit, mit dem durch alle diese Übungsvorgänge verstärkten Ich uns in die Offenbarungen der objektiv-übersinnlichen Welt hineinzufinden. Statt der vorherigen subjektiven Imaginationen leuchten auf im Bewußtsein objektive Imaginationen, und das Aufleuchten solcher objektiver Imaginationen, die jetzt nicht von uns selber kommen, die aus der geistigen Objektivität kommen, das ist eben die Inspiration. Wir gelangen gewissermaßen bis an die Grenzen des Übersinnlichen, das sich uns in seiner Außenseite durch diese Imaginationen offenbart. Genau in derselben Weise, wie wir durch unsere sinnliche Wahrnehmungswelt, wenn wir nur den ganzen Menschen in dieser sinnlichen Wahrnehmungs-

welt tätig sein lassen, uns überzeugen von der Realität der dieser Sinnenwelt zugrunde liegenden objektiven Außenwelt, so offenbaren uns die nunmehr erlangten Imaginationen mit voller Überzeugungskraft die übersinnliche Welt, deren Ausdruck sie sind.

Nun handelt es sich zunächst darum, diesen Erkenntnisweg noch bis zu einer nächsten Stufe fortzusetzen. Das aber erlangen wir dadurch, daß wir nicht bloß das Vergessen so weit treiben, daß wir Imaginationen aus uns herausschaffen, sondern noch um einen Schritt weitergehen. Gelangt man nämlich zur imaginativen Welt, so zeigt sich einem ja zuerst das eigene Leben in seinem Verlaufe. Man lebt nicht nur im Augenblick mit seinem Bewußtsein, man lebt in dem ganzen Strom des Lebens fast bis zur Geburt zurück. Ist man dann imstande, vorzurücken zur Inspiration, dann erweitert sich die Überschau, die man vorher über das Leben seit der Geburt gehabt hat, bis zu dem Wahrnehmen einer übersinnlichen Welt, aus der heraus man durch die Geburt oder durch die Empfängnis in die sinnlich-physische Welt hereingekommen ist. Es dehnt sich das geistige Blickfeld aus über diejenigen Welten, die wir vor der Geburt oder vor der Empfängnis durchlebt haben und die wir durchleben werden, wenn wir durch die Pforte des Todes gegangen sind. Der Ausblick auf die übersinnliche Welt, der wir angehören, ergibt sich durch die inspirierte Erkenntnis.

Wenn wir uns nun weiter bemühen, nicht nur diejenigen Imaginationen fortzuschaffen, die Einzelheiten innerhalb des Horizontes der imaginativen Welt enthalten, sondern wenn wir die Imagination unseres ganzen Wesens als Mensch gewissermaßen vergessen, das heißt, wegschaffen, wenn wir die Kraft erlangen, auszutilgen dasjenige, was sich in unserem Ich zusammenfaßt aus den Erlebnissen seit unserer Geburt, was sich auch hinzufügt dadurch, daß sich der Hori-

zont erweitert in eine geistige Welt, dann gelangen wir dazu, das Ich jetzt nicht zu schwächen, sondern gerade dadurch, daß es sich selbst vergißt, erst recht zu stärken. Und dadurch kommen wir allmählich hinein in die Wirklichkeit der geistigen, der übersinnlichen Welt. Wir leben uns zusammen mit der Wirklichkeit dieser geistigen Welt. Wir gelangen dazu, die Anschauung von den vorangegangenen wiederholten Erdenleben als etwas zu erkennen, was uns unser Ich auf verschiedenen Stufen zeigt. Dann, wenn wir uns die Fähigkeit erworben haben, dieses Ich auf seiner heutigen Stufe zu vergessen, das heißt, seinen imaginativen Inhalt auszuschalten, dann gelangen wir dazu, das ewige Ich zu schauen.

Die Dinge, von denen anthroposophische Geisteswissenschaft spricht, sind so, daß man sie nicht aus irgendeiner blaudunstigen Mystik heraus erhält, sondern daß man Schritt für Schritt zu jeder einzelnen Erkenntnis den Weg angeben kann. Der Weg ist nicht nur kein äußerlicher, er ist ein innerlicher in seinem ganzen Verlauf, aber ein solcher, der zu dem Erfassen einer wirklichen objektiven, aber übersinnlichen Realität führt. Dadurch aber, daß man sich auf diese Weise zur wahrhaft intuitiven Erkenntnis erhebt, gelangt man eigentlich erst zu einem wirklichen, zu einem wahren Durchschauen desjenigen, was eigentlich unser Denken, unser Vorstellen ist, das wir im gewöhnlichen Leben anwenden, mit dem wir unsere Wahrnehmungen durchsetzen. Man gelangt zur vollen, zur ganzen Wirklichkeit von dem, wovon man bis zu einem gewissen Grade sich eine Vorstellung, eine empirische Vorstellung verschaffen kann auch auf die Art, wie ich es versucht habe darzustellen in meiner «Philosophie der Freiheit». Da habe ich versucht, auf das reine Denken hinzuweisen, auf dasjenige Denken, das in uns auch leben kann, bevor wir gerade diese Partie des Denkens mit irgendeiner äußeren Wahrnehmung zur

vollen Wirklichkeit zusammengebracht haben. Ich habe hingewiesen darauf, daß dieses reine Denken selber als innerer Seeleninhalt wahrgenommen werden kann; aber was es seinem Wesen nach ist, das läßt sich erst erkennen, wenn die wirkliche Intuition auf dem höheren Erkenntniswege in der Seele auftritt. Dann durchschaut man gewissermaßen dieses eigene Denken; man lebt sich jetzt erst durch Intuition in dieses eigene Denken hinein, denn die Intuition besteht eben darinnen, daß man sich in ein Übersinnliches mit seinem eigenen Wesen hineinlebt, daß man in dieses Übersinnliche untertaucht.

Und so lernt man erkennen etwas, dessen Erleben so, wie ich es eben angedeutet habe, wiederum eine Art Erkenntnis-schicksal ist. Man erlebt etwas ganz Gewaltiges, wenn man sich intuitiv in die Natur des Erkennens hineinlebt. Man weiß dann, wie man als Mensch materiell organisiert ist. Man weiß, wie weit diese materielle Organisation reicht; aber man durchschaut auch durch die Intuition, daß jene nur bis zu dem reicht, was als eine Widerlage, gewissermaßen als Boden dient, auf dem sich das Denken entwickeln kann, aber daß die materiellen Vorgänge in sich selber abgebaut werden müssen da, wo wirkliches Denken erscheint. In demselben Maße, in dem die materiellen Vorgänge abgebaut werden, kann Platz greifen in uns dasjenige, was jetzt an die Stelle der Vernichtung des Materiellen tritt: das Denken, das Vorstellen.

Ich weiß alles, was eingewendet werden kann gegen die Sätze, die ich in diesem Augenblick ausspreche, aber das intuitive Erkennen führt dahin in bezug auf das Materielle, einzusehen, daß dort, wo das Denken sich entwickelt, ein Nichts vom Materiellen zu erblicken ist. Es führt dahin, zu sagen: Indem ich denke, bin ich nicht, wenn ich das materielle Sein, das man sonst als das maßgebende anerkennt,

als einziges Sein gelten lasse. Es muß erst die Materie sich zurückziehen im Organismus und Platz machen dem Denken, dem Vorstellen; dann sieht dieses Denken, dieses Vorstellen, die Möglichkeit seiner Entfaltung im Menschen. Dort also, wo wir das Denken in seiner Wirklichkeit wahrnehmen, nehmen wir Abbau, Vernichtung des materiellen Daseins wahr. Wir schauen hinein, wie die Materie ins Nichts übergeht.

Hier ist es, wo wir an der Grenze des Gesetzes von der Erhaltung der Materie und der Kraft stehen. Man muß den Ausdehnungsbereich dieses Gesetzes von Materie und Kraft erkennen, damit man den Mut fassen kann, ihm dann zu widersprechen, wenn es nötig ist. Niemals kann irgend jemand die Wesenheit des Denkens unbefangen an der Stelle, wo Materie sich selbst vernichtet, durchschauen, der das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes als ein absolutes anerkennt, der nicht weiß, daß es gilt im Bereich dessen, was wir äußerlich überschauen im physischen, im chemischen Felde und so weiter, daß es aber nicht gilt dort, wo unser Denken auf dem Schauplatze unserer eigenen menschlichen Organisation auftritt. Wenn es nicht nötig wäre, aus gewissen Untergründen heraus diese Erkenntnis heute vor die Welt hinzustellen, man würde sich nicht all den Spöttereien und all den Einwänden aussetzen, die ganz begreiflicherweise kommen müssen von denjenigen, die aus den bekannten Voraussetzungen heraus das Gesetz von der Erhaltung der Materie und der Kraft für absolut halten, für ausnahmslos geltend.

Aber ebenso wie man durch Intuition das Verhältnis vom Denken zu der gewöhnlichen Materie kennenlernt, die uns sonst in der physischen Welt umgibt, so lernt man durch Intuition das Verhältnis der Inspiration erkennen, der im Geiste waltenden Inspiration, zu dem menschlichen Gefühls- und rhythmischen Leben. Im Nerven-Sinneswesen wird

physische Materie vernichtet. Deshalb kann das Nerven-Sinneswesen Grundlage sein für das Vorstellen, für das Denken. Das zweite System des Menschen ist das rhythmische System. Mit ihm hängt seelisch zusammen das Gefühlsleben so, wie das Denkleben mit dem Nerven-Sinneswesen zusammenhängt. Das Verhältnis des außermenschlichen Objektiven, dem wir durch Inspiration uns nahen, zum Menschen, zeigt uns, daß wir durch die Inspiration einer Weltwesenheit uns bewußt werden, die in uns hereinspielt, so wie durch das Vorstellen die Sinneswelt hereinspielt. Diese inspirierte Welt spielt in uns namentlich herein durch den Atmungsprozeß, der seinen Rhythmus auch bis in die Gehirnvorgänge und in den übrigen Organismus fortsetzt.

Man lernt nun erkennen dasjenige, was innerlich im menschlichen Wesen als Rhythmus lebt. Da wird zwar nicht in gleicher Weise wie im Denkvorgang die Materie ertötet, aber es wird das Leben abgelähmt, so daß es sich immer neu anfachen muß. Und dem gewöhnlichen, rein mechanischen Atmungsrhythmus liegt zugrunde dieses Beleben und Ablähmen eines inneren Rhythmus, der sich gewissermaßen dualistisch in den physischen Atmungsvorgang und in den seelischen Gefühlsvorgang spaltet. Die Einheit dieses seelischen Gefühlsvorganges und der physischen Atmungsrhythmen erblicken wir als eine Inspiration, als eine Wesenheit, die in Inspirationen objektiv lebt und durch Intuition durchschaut werden kann. Kurz, wir lernen den ganzen Zusammenhang von Gefühlswelt und rhythmischem Menschen auf diese Art erkennen, lernen erkennen, daß hier nicht wie im Nerven-Sinnessystem eine völlige Aufhebung des Materiellen stattfindet, sondern eine Herablähmung des Materiellen. Wir lernen also nach und nach den Menschen durchschauen. Und so sehen wir hin auf das menschliche Gefühlsleben und sehen in ihm dasjenige, was nur da sein



kann dadurch, daß in rhythmischen Vorgängen das Leben immer abgelähmt wird und sich neu anfachen muß.

Auf diese Art sehen wir ein zweites Wichtiges in der menschlichen Wesenheit, indem wir den Zusammenklang von Belebung und Ablähmung in solcher Art durchschauen. Wir sehen, was das ganze rhythmische Wesen im Menschen für eine Bedeutung hat, wie es im Menschen zusammenhängt mit seiner leiblich-seelischen Gesamtwesenheit. Und indem wir dieses zweite Element im Menschen überschauen, wird uns allerdings klar, daß der Mensch in sich selber eine reale Kraft trägt, welche in rhythmischem Wechselverhältnis steht zu einer äußeren Kraft, die aber nun im Übersinnlichen ist. Wir sehen gewissermaßen dieses Hinundherspringen einer inneren und einer äußeren Kraft. Und in ähnlicher Weise können wir auch den Menschen des Stoffwechsel-Gliedmaßensystems überblicken. Indem wir uns zur Inspiration, zur Intuition, zur Imagination erheben, sehen wir auf geistig-seelische Art dasjenige, was im Menschen als reale Kräfte sonst unbewußt wirkt. Unsere gewöhnliche gegenständliche Erkenntnis gibt uns nur Formales; durch sie sind wir gewissermaßen nur Zuschauer einer Welt. Dasjenige aber, was wir uns erringen durch Imagination, Intuition, Inspiration, haben wir zunächst als freies, inneres seelisches Erzeugnis, aber wir beziehen es in einer übersinnlichen Erkenntnis auf etwas, was objektiv in dem Menschen ist, und können endlich durchschauen, wie der menschliche Wille nun wirkt in der ethischen Handlung. Hat man zuerst erkannt, daß das reine Denken ein Abbauen der Materie ist, überhaupt mit den ertötenden, als Rückentwicklung wirkenden Prozessen zusammenhängt, so kommt man dazu, einzusehen, wie alles, was seelisch-willenshaft auftritt, mit den Aufbauprozessen, mit den Wachstumsprozessen zusammenhängt. Die Wachstums-, die Auf-

bauprozesse, die Organisations- und Reproduktionsprozesse in uns dämpfen unser gewöhnliches Bewußtsein für die Tiefen der Menschenorganisation herunter, und der Wille steigt aus solchen Tiefen des Menschenwesens herauf, bis zu welchen das gewöhnliche Bewußtsein nicht hinuntergelangt. So wie das Denken im Ertötenden lebt, so lebt das Willenshafte im Wachsenden, im Gedeihenden, im Fruchtenden.

Man durchschaut dann wieder durch Intuition, wie aus dem Stoffwechsel heraus durch den Willen, der aber jetzt seine Motive im reinen Denken hat, der Stoff in der menschlichen Organisation an die Stelle hingeschoben wird, wo abgebaut werden soll. Das Denken als solches baut ab, der Wille baut auf. Er baut allerdings so auf, daß zunächst in dem Leben bis zum Tode hin das Aufbauen latent in der menschlichen Organisation bleibt. Aber es ist ein Aufbauen da. Wir leben also, indem wir es in unseren sittlichen Motiven im Sinne meiner «Philosophie der Freiheit» zu wirklich freien, sittlichen Intuitionen bringen, ein solches Menschenleben, das aus seiner Organisation heraus willenshaft dorthin umgestaltete Materie setzt, wo Materie vernichtet worden ist. Der Mensch wird innerlich schöpferisch, innerlich aufbauend. Mit andern Worten: Wir sehen innerhalb des Kosmos in der menschlichen Organisation das Nichts erfüllt von Neubildung in ganz materiellem Sinne. Das heißt nichts anderes, als daß man, sofern man konsequent den Weg anthroposophischer Erkenntnis verfolgt, dahin kommt, wo innerhalb des Menschen rein sittliche Ideale weltbildend bis zu der Materialität hin auftreten.

Damit haben wir gewissermaßen entdeckt, wo die moralische Welt selber schöpferisch wird, wo etwas entsteht, was aus der menschlichen Sittlichkeit heraus seine eigene Realität verbürgt, weil sie sie in sich trägt, weil sie sie selber schafft. Und lernen wir dann durch diese Intuition die äußere Welt

kennen, so stellt sich uns zunächst das mineralische Reich dar als in einem Ertötungsprozesse, in einem Vergehensprozesse begriffen, den wir in dem dem eigenen Denken entsprechenden materiellen Prozesse gut kennengelernt haben. Und wir lernen demgemäß auch erkennen, wie dieser Vergehensprozeß in sich pflanzliches, tierisches Leben mit hineinreißt. Wir blicken dann nicht auf den Wärmetod, der innerhalb gewisser Grenzen Berechtigung hat, aber etwas Einseitiges ist, sondern wir blicken auf das Verschwinden der ganzen Welt, die von Mineralität durchsetzt ist und die um uns herum ist. Diejenige Welt also, die wir als eine kausalnotwendige erkennen, erblicken wir in ihrer Vergänglichkeit, und die Welt, die wir aus den reinen moralischen Idealen aufbauen, die erkennen wir als diejenige, die nun erstet auf dem Boden der ersterbenden andern Welt. Mit andern Worten: Wir erkennen jetzt, wie die moralische Weltordnung mit der physisch-kausalen Weltordnung zusammenhängt. Wir haben in dem moralisch reinen Willen im Menschenwesen etwas, das im Menschen und dadurch für die ganze Welt die Kausalität selber besiegt.

Wer ehrlich an die kausale Naturerklärung denkt, der findet innerhalb ihres eigenen Bereiches keine Stelle in der Welt, wo sie nicht gilt. Und weil sie gilt, muß es eine Macht geben, die ihre Gültigkeit vernichtet. Diese Macht ist die moralische Welt. Die moralische Welt, aus der Gesamtnatur des Menschen heraus erkannt, enthält in sich die Kraft, die Naturkausalität selber zu durchbrechen, allerdings nicht durch Wunderwirkungen, sondern durch einen Entwicklungsverlauf. Denn dasjenige, was sich innerhalb des einzelnen Menschen also vernichtend für die Kausalität hinstellt, das gewinnt erst eine Bedeutung in Zukunftswelten. Aber wir sehen die Realität des menschlichen Willens, der seinen Bund eingeht mit dem reinen Denken. Dadurch aber

gewinnen wir – und das ist die schönste Lebensfrucht anthroposophischer Wissenschaftlichkeit – einen Einblick in den Menschenwert innerhalb des Kosmos, dadurch auch gewinnen wir ein Gefühl für Menschenwürde innerhalb des Kosmos.

Die Dinge hängen in der Welt nicht nur so zusammen, wie wir sie oftmals in unseren abstrakten Begriffen uns vorstellen, nein, sie hängen als Realitäten zusammen, und eine wichtige Realität ist die folgende: Gewiß, es kann nicht jeder heute schon zur Imagination, zur Inspiration, zur Intuition aufrücken. Dasjenige aber, was wir in alle diese Erkenntnisstufen hinein auch als Geistesforscher mitnehmen, das ist das Denken, das einen Gedanken aus dem andern mit innerer Notwendigkeit entwickelt. Dieses Denken kann nun jeder Mensch, der sich ihm unbefangen hingeben will, erleben. Und daher kommt es, daß alle geisteswissenschaftlichen Resultate stets, wenn sie gefunden sind, auch durch das reine Denken nachgeprüft werden können, weil der Geistesforscher dieses reine Denken in alle seine Vorstellungselemente mit hineinnimmt.

Aber im Sinne der ganzen Darstellung, die ich gegeben habe, gliedert sich an dasjenige, was man zunächst nur als ein Bekenntnis anthroposophischer Geisteswissenschaft aufnimmt, etwas ganz Besonderes in der Menschenseele. Die andern Vorstellungen, die sich der Mensch bildet, sind von äußeren Wahrnehmungen abgezogen oder sind an äußeren Wahrnehmungen gebildet. Diese äußeren Wahrnehmungen dienen diesem Vorstellungsleben als Stütze. Und heute gibt es allerdings nach den Denk- und Weltanschauungsgewohnheiten der neuesten Zeit viele Menschen, die lassen es überhaupt nicht gelten, daß an den Menschen etwas herantreten dürfe, das nicht in dieser Beziehung seine Stütze an der äußeren Wahrnehmung findet. Allein dann kommt man

eben in Lebensunmöglichkeiten hinein, wenn man nicht gelten lassen will, daß der Mensch auch Wesenhaftes verstehen kann, wenn er sich nur seinem reinen, sich selbst organisierenden, aus sich selbst konkret wachsenden Denken hingibt, und daß er dann aufnehmen kann die Vorstellungen aus der Geisteswissenschaft, die in Imagination, Inspiration und Intuition errungen werden, von denen der steife Philister sagt: Sie sind Phantastereien, denn sie stellen keine Wirklichkeit dar. – Er ist zu bequem, um mit dem Denken hineinzugehen in diejenige Wirklichkeit, die der Geistesforscher durch Imagination, Inspiration und Intuition aufdeckt. Aber diese Wirklichkeit hängt innig zusammen mit dem Menschenwesen. Und mit dem Gefühl, mit der inneren Seelenverfassung, mit denen wir uns zum Aufnehmen geisteswissenschaftlicher Begriffe hindurchringen, die kein Korrelat in der äußeren Sinneswelt haben, die wir frei im Geiste erleben müssen, durchströmen wir unseren ganzen Menschen mit einem neuen Wesen.

Das wird gesehen werden können, wenn Geisteswissenschaft in unser Kulturleben einzieht, daß, weil – wie ich angedeutet habe – dasjenige, was durch Imagination, Inspiration und Intuition geschaut wird, einem lebendigen Wesen im Menschen selber entspricht, daß dadurch auch das lebendige Menschenwesen durch diese Geisteswissenschaft direkt ergriffen wird, daß der Mensch durch dieses Aufnehmen selber eine innerliche Metamorphose und Verwandlung durchmachen kann. Er wird innerlich reicher. Man kann es fühlen, wie er reicher wird dadurch, daß er sich mit einem Elemente durchdringt, das nicht entzündet werden kann an der äußeren physischen Wirklichkeit. Mit diesem Elemente, das dann den ganzen Menschen durchströmt, durchdrungen, tritt man an seine Mitmenschen heran. Dadurch aber erwirbt man sich eine Menschenerkenntnis, die

man früher nicht gehabt hat, und man erwirbt sich vor allen Dingen Menschenliebe. Was in uns entzündet wird durch die ins Übersinnliche zielenden Erkenntnisse anthroposophischer Geisteswissenschaft, das ist Menschenliebe, die uns unterrichtet von Menschenwert, die uns empfinden läßt die Menschenwürde.

Erkenntnis von Menschenwert, Erfühlen von Menschenwürde, Wollen in Menschenliebe, das sind schönste Lebensfrüchte, die sich im Menschen heranerziehen durch das Erleben geisteswissenschaftlicher Ergebnisse.

Damit aber wirkt diese Geisteswissenschaft auf den Willen so, daß dieser zu dem sich hinaufschwingen kann, was ich in meiner «Philosophie der Freiheit» als die moralischen Intuitionen gekennzeichnet habe. Und es tritt das Gewaltige ins Menschenleben herein, daß diese moralischen Ideale, diese moralischen Intuitionen durchsetzt werden von dem, was sonst die Liebe ist, daß wir frei handelnde Menschen werden können aus der Liebe unserer Individualität heraus. Damit aber nähert sich die Geisteswissenschaft einem Ideal, das nun auch aus der Goethe-Zeit stammt; nur sprach es am deutlichsten Goethes Freund *Schiller* aus. Als Schiller sich einlebte in die Kantische Philosophie, nahm er vieles von Kant auf in bezug auf das Theoretisch-Philosophische. In bezug auf Kants Moralphilosophie konnte er mit Kant nicht mitgehen. In dieser Kantischen Moralphilosophie fand Schiller einen starren Pflichtbegriff, der von *Kant* so vorgestellt wird, daß er dasteht wie eine Naturmacht selber, wie etwas, was zwingend wirkt auf den Menschen. Schiller fühlte Menschenwert und Menschenwürde und wollte nicht gelten lassen, daß der Mensch, um sittlich zu sein, einem geistigen Zwang unterliegen müsse. Schiller sprach ja die schönen Worte aus: «Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung, und so wurmt es mir oft, daß ich

nicht tugendhaft bin.» Denn im kantischen Sinne, meint Schiller, müsse man eigentlich zunächst versuchen, alle Neigung zum Freunde zu unterdrücken und dann dasjenige, was man für ihn tut, aus dem starren Pflichtbegriff heraus tun.

Daß des Menschen Verhalten zur Sittlichkeit ein anderes sein müsse als dieses kantische, das stellte Schiller, soweit es in seiner Zeit dargestellt werden konnte, in seinen Briefen «Über die ästhetische Erziehung des Menschen» dar, wo er zeigen wollte, wie die Pflicht sich heruntersinken müsse, so daß sie Neigung wird, wie die Neigung heraufsteigen müsse, so daß einem dasjenige sympathisch wird, was der Inhalt der Pflicht ist. Pflicht müsse heruntersteigen, Naturinstinkt müsse heraufsteigen im freien Menschen, der aus seiner Neigung heraus das tut, was der Gesamtmenschheit frommt. Und indem man aufsucht, wo im Menschenwesen die moralischen Intuitionen wurzeln, indem man aufsucht, welches das eigentlich treibende, sittliche Motiv in den moralischen Intuitionen ist, entdeckt man die aufs höchste ins Geistige hinauf geläuterte Liebe. Da, wo diese Liebe geistig wird, da saugt sie in sich die moralischen Intuitionen auf; und man ist ein moralischer Mensch, weil man die Pflicht *liebt*, weil sie etwas ist, was als ein unmittelbar Kraftendes aus der menschlichen Individualität selbst herauskommt.

Das war es, was mich bewogen hat, in der «Philosophie der Freiheit» eine entschiedene Antithese gegenüber der Kantischen Moralauffassung nun auch aus der Anthroposophie heraus aufzustellen. Die Kantische These lautet ja: «Pflicht! Du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst . . .», der du «ein Gesetz aufstellst . . ., vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ihm entgegenwirken.»

Durch einen solchen Pflichtbegriff kann der Mensch niemals hinaufvergeistigt werden, so daß er in seinem innersten Wesen der freie Urheber seiner moralischen Handlungen ist. Aus diesen Versuchen heraus, durch wirkliche anthroposophische Menschenerkenntnis zum Durchschauen des Menschenwesens zu kommen, setzte ich in der «Philosophie der Freiheit» diesem starren Begriffe im Kantianismus dasjenige entgegen, was Sie in der «Philosophie der Freiheit» finden: «Freiheit! du freundlicher, menschlicher Name, der du alles sittlich Beliebte, was mein Menschentum am meisten würdigt, in dir fassst, und mich zu niemandes Diener machst, der du nicht bloß ein Gesetz aufstellst, sondern abwartest, was meine sittliche Liebe selbst als Gesetz erkennen wird, weil sie jedem nur auferzwungenen Gesetze gegenüber sich unfrei fühlt.»

So glaubte ich in der «Philosophie der Freiheit» sprechen zu müssen davon, wie das Moralische menschenwürdig erscheint in vollstem Maße, wenn es mit der Freiheit des Menschen eins ist und wenn es wurzelt in wirklicher Menschenliebe. Durch Anthroposophie aber kann gezeigt werden, wie diese Liebe zur Pflicht im weiteren Sinne zur Menschenliebe wird und damit zu demjenigen, was wir weiter betrachten wollen, zu dem eigentlichen Fermente des sozialen Lebens. Was heute sich als gewaltige, brennende soziale Frage vor uns hinstellt, durchschaut werden kann es nur, wenn man sich zu erkennen bemüht den Zusammenhang von: Freiheit, Liebe, Menschenwesen, Geist und Naturnotwendigkeit.



## ACHTER VORTRAG

Stuttgart, 6. September 1921

Durch dasjenige, was ich mir erlaubte zu charakterisieren als imaginative, inspirierte, intuitive Erkenntnis, wird der Mensch geführt vor Ergebnisse einer übersinnlichen Forschung, die ihn so recht erst vor sein eigenes Wesen hinführen. Es muß aber immer wieder betont werden, daß es sich dabei nicht handelt um das Erringen von Imagination, Inspiration und Intuition selbst, in welchen man die Forschungsmittel, ich möchte sagen, in welchen man für die übersinnliche Welt dasjenige hat, was man in der Waage, im Maßstab für die physische Welt hat. Es handelt sich vielmehr darum, daß diese Forschungsmittel innerhalb der Geistesforschung so entwickelt werden, daß der Ausgangspunkt genommen wird von etwas, das im gewöhnlichen Bewußtsein, in dem Bewußtsein des Alltags, in dem Bewußtsein, das der gewöhnlichen Wissenschaft zugrunde liegt, schon durchaus vorhanden ist, wenn man sich nur in der richtigen Weise zu diesem gewöhnlichen Bewußtsein mit seiner Möglichkeit zu wirklichen sinnlichkeitsfreien, im Geiste erfaßbaren Ideen erheben kann. Einfach eine höhere Belebung desjenigen, was man im gewöhnlichen Bewußtsein unbeachtet läßt, ist dasjenige, was in die übersinnlichen Welten hineinführt. Und derjenige, der selber zum Geistesforscher werden will durch Imagination, Inspiration und Intuition, der hat vor allen Dingen anzustreben, daß dasjenige in Bewußtheit vor ihm liege, was schon bei einer wirklichen physischen Forschung vorhanden sein muß, damit diese physische Forschung zu wirklichkeitsgemäßen Resultaten führt.

Was ich jetzt eben gesagt habe, gilt eigentlich erst für unsere Zeit, denn erst diese unsere Entwicklungsepoche der Menschheit seit dem 15. Jahrhundert hat, indem sie sich erhob zu der eigentlich naturwissenschaftlichen Forschung, auch in der Handhabung dieser Forschung solche Begriffe in das menschliche Bewußtsein hereingebracht, die in der angedeuteten Weise ausbildungsfähig, belebbar sind. In älteren Zeiten mußte man ganz andere Mittel anwenden. Es wurde – wenigstens andeutungsweise – von ihnen gesprochen, indem auf das Jogasystem hingewiesen worden ist und auf dergleichen, aber diese älteren Mittel können nicht mehr die unsrigen sein. So wie dasjenige, was im Leben der erwachsene Mensch vollbringt, nicht das sein kann, was das Kind vollbringt, ebensowenig kann das, was die zivilisierte Menschheit des 20. Jahrhunderts als Mittel der Geistesforschung anwendet, dasselbe sein, das die Menschheit der alten orientalischen oder der alten griechischen Kulturen angewendet hat.

Wir müssen von dem sinnlichkeitsfreien, reinen Denken ausgehen, wie ich es versuchte zu charakterisieren in meiner «Philosophie der Freiheit». Dieses sinnlichkeitsfreie Denken, so paradox es klingt, entwickelt sich am allerbesten, allerintensivsten, wenn man sich einläßt auf diejenige naturwissenschaftliche Forschung, von der ich auch in diesen Abendbetrachtungen gesprochen habe. Ich habe nicht umsonst geschildert – trotz der Fehler, die ich bei ihm durchaus einsehe und zugebe – den Haeckelismus, diese besondere Art, sich in die Entwicklung des tierischen und des menschlichen Lebens zu versenken. Wenn man im strengen Sinne des Wortes dasjenige anwenden will, was gerade Geistesforschung für die äußere Sinneswelt fordern muß: das lebendige Durcheinanderwirken der reinen Wahrnehmung und des reinen Denkens, dann kommt man mit Bezug auf

die durch äußerliche sinnliche Empirie gegebene organische Welt zu keinen andern Resultaten als zu denen, zu denen der Haeckelismus gekommen ist. Und will man anschaulich machen dasjenige, wozu man auf diesem Wege kommt, auf dem Wege der äußerlich-sinnlichen Anschauung und des methodischen Denkens, das diese Anschauung durchwebt, so muß man in folgendem Sinne verfahren. Man kann dann nicht aus irgendeinem abstrakten Denken heraus allerlei Spekulationen anstellen über eine Lebenskraft, wie es der Neovitalismus tut. Man kann nicht Spekulationen aus den reinen Begriffen heraus aufstellen, ob demjenigen, was äußerlich-sinnlich verfolgbar ist, noch irgendein Übersinnliches zugrunde liegt und dergleichen, sondern man muß in der Weise bei der Tatsachenwelt stehenbleiben, wie es der Haeckelismus getan hat. Gerade aus geisteswissenschaftlichen Forderungen heraus muß man die äußere Naturforschung auf dieses Gebiet und in diesem Sinne beschränken, sonst führt das Spekulieren über die äußere Natur in nebulosen Mystizismus hinein. Dadurch aber kann man sich leicht den Vorwurf des Materialismus erwerben. Dieser Vorwurf kann dann so gewendet werden, daß man sagt: Da ist von mir auch einmal etwas dargestellt worden vom materialistischen Standpunkt, und dann sei ich wieder davon abgekommen. – Darum kann es sich nicht handeln. Das sind nur törichte Einwände, welche sich an Worte halten und in den ganzen Geist der geisteswissenschaftlichen Forschung eben nicht eindringen können. Denn gerade, wenn man sich auf dem Gebiete der reinen Naturwissenschaft auf das Phänomenale beschränkt, wenn man in der Lage ist, jene innere Resignation des Denkens zu üben, die notwendig ist, um nicht nebulosen Mystizismus zu treiben, sondern phänomenalistisch die Tatsachenwelt verfolgt, dann kommt man dazu, das Denken überhaupt für die äußere Forschung

nur, ich möchte sagen, als Arbeitsmittel zu gebrauchen, gar nicht als irgend etwas Konstitutives, als irgend etwas, was über die äußere Sinneswelt anders etwas aussagen kann, als daß es die Phänomene dieser äußeren Sinneswelt ordnet, so daß sie selbst ihre Geheimnisse ausspricht, wie das durchaus im Sinne des Goetheanismus liegt. Dann aber, wenn man diese Resignation übt, dann kommt man eben für dieses Feld der Forschung an eine Grenze. Und an dieser Grenze fängt man nicht an, philosophisch zu spekulieren, allerlei auszudenken über Transzendentes, das erschlossen werden soll, sondern man fängt an, jene inneren Kämpfe und Überwindungen zu erleben, welche das Denken jetzt nicht zum Spekulieren anregen, sondern ihm gewissermaßen ein Lebenselixier einflößen, so daß dieses Denken sich umwandelt in jene Anschauungen, die dann in den Imaginationen auftreten, und daß es herankommen kann an die Welt, die es durch Spekulieren niemals, sondern nur dadurch erreichen kann, daß es sich eben metamorphosiert zu übersinnlichem Schauen.

Dadurch aber, daß der Mensch solche Erkenntnismittel anwendet, wird er wirklich eigentlich erst so recht sich selbst gegeben. Und indem der Geistesforscher gerade von diesem Denken ausgeht und es überall mitnimmt, muß er überall dasjenige, was er imaginativ erschaut, was sich ihm durch Inspiration offenbart, zurückführen bis zur Gestaltung der reinen Idee. Aber in bezug auf dasjenige, was er dann als Ideen gibt, kann ihm jeder folgen, der nur in der richtigen Weise sich auf das gewöhnliche Bewußtsein besinnt. Daher ist der Geistesforscher nachprüfbar selbst in seinen höchsten Ergebnissen, und nur die Denkbequemlichkeit behauptet, man müsse selber hineinkommen in die geistige Welt, um die Ergebnisse richtig finden zu können. Dadurch aber, daß die Ergebnisse der Imagination zutage treten, wird dem

Menschen dasjenige vor die Seele gerückt – ich habe es in diesen Vorträgen bereits ausgeführt –, was sein ganzes Leben seit der Geburt als einen zusammenhängenden Strom umfaßt. Das Ich erweitert sich über den Augenblick hinaus, indem es sich erfühlt und erlebt im ganzen Lebensstrom seit der Geburt. Und indem dann der Mensch aufrückt zur Inspiration, eröffnet sich ihm die Welt, in welcher er gelebt hat vor der Geburt beziehungsweise vor der Konzeption, und in welcher er leben wird, wenn er durch die Pforte des Todes gegangen sein wird. Dasjenige also, was mit dem Menschen lebt als sein Unsterbliches, es wird auf diese Weise Erkenntnisobjekt. Und in der Intuition eröffnet sich der Blick über die wiederholten Erdenleben der Vergangenheit, so daß dasjenige, wovon anthroposophische Geisteswissenschaft spricht, so charakterisiert werden kann, daß man überall die einzelnen Schritte angibt, durch die man zu diesen Ergebnissen kommt und die dann, wie gesagt, nachprüfbar sind, weil sie in Gedanken, die jedem zugänglich sind, gegeben werden müssen.

Damit aber ist zunächst hingestellt vor den Menschen das rein menschliche Ergebnis dieser anthroposophischen Geisteswissenschaft. So wie wir beginnen, zu uns selbst zu kommen, wenn wir dasjenige zusammenfassend aussprechen lernen, was wir in unserem Geiste erleben, im Ich, so kommen wir zu unserem ganzen auseinandergelegten Selbst, das Zeitlichkeit und Ewigkeit umspannt, indem wir die Ergebnisse der Geisteswissenschaft zu unseren eigenen machen. Der Mensch kommt dadurch zu sich selbst, und das ist zunächst das bedeutsamste ganz allgemein menschliche Resultat. Damit aber ist dem Menschen zu gleicher Zeit eine Erweiterung seines ganzen Bewußtseins gegeben; denn indem die Ergebnisse der Geistesforschung hervorgehen aus belebtem, umgestaltetem Denken, wirken sie auch wie-

derum, wenn sie aufgenommen und nachgeprüft werden von den Menschenseelen, auf diese Menschenseelen belebend. Eine neue Art der Einsicht in die Welt kommt dadurch für das menschliche Bewußtsein zustande, und ich will zunächst zwei von den Lebensfrüchten mit wenig Worten charakterisieren, die gerade durch diese Erweiterung, durch dieses Intensivermachen des Bewußtseins zustande kommen.

Wir stehen heute vor der brennenden sozialen Frage. Was im sozialen Leben bis in unsere Tage hinein gewirkt hat, ging aus unbestimmten und unterbewußten Instinkten der Menschheit hervor. Die Menschen haben sich soziale Zusammenhänge gegründet, die hervorgegangen sind wie naturgesetzlich aus allerlei instinktiven Verhältnissen. Wer unbefangen das soziale Leben zu überblicken vermag, dem ergibt sich das. Aber wir leben in einem Zeitalter, wo man mit diesen instinktiven Zusammenhängen im sozialen Menschheitsorganismus nicht mehr auskommen kann. In demselben Maße, in dem Einzelwirtschaft, Stammeswirtschaft, dann Nationalwirtschaft zur Weltwirtschaft geworden sind, in demselben Maße mußte das wirtschaftliche Denken immer bewußter und bewußter werden. Und die Notwendigkeit ist eingetreten für den Menschen der Gegenwart, hinzuschauen auf die möglichen Verhältnisse, die sich ergeben zwischen den wirtschaftenden Menschen, überhaupt zwischen den Menschen, die im sozialen Leben miteinander auskommen müssen. Von diesen Verhältnissen wird man zugeben, daß sie komplizierter Natur sind. In demselben Maße, in dem man genötigt war, diese Verhältnisse aus dem instinktiven in das klare Bewußtsein hereinzubringen, hat man versucht, dies von demselben Gesichtspunkt aus zu tun, von dem man überhaupt in den letzten Jahrhunderten wissenschaftlich denken gelernt hat. Ich brauche ja nicht wieder diese wissenschaftliche Methode zu rühmen, die sich heraus-

gebildet hat als diejenige, die in richtiger Weise die äußeren Naturgeheimnisse erforschen kann. Für diese äußeren Naturgeheimnisse ist diese aus dem Kopernikanismus, aus dem Galileismus hervorgegangene Methode durchaus die fruchtbare. Die Menschheit hat sich im Laufe der neueren Jahrhunderte eingewöhnt in diese Methode; sie hat sich dasjenige, was sie dunkel als Natur erschaut mit dem sinnlichen Anschauen, zur Klarheit geführt durch diese Methode.

Nun trat die Notwendigkeit ein, auch das zu durchschauen, was sich im sozialen Leben als menschliche Verhältnisse darstellt. Kein Wunder, daß man zunächst mit demjenigen an diese menschlichen Verhältnisse gegangen ist, das man sich erobert hat im Anschauen der äußeren Natur. Und so sind unsere nationalökonomischen und unsere sozialökonomischen Anschauungen entstanden, von denjenigen, die nur auf den Kathedern vertreten worden sind bis zu derjenigen, die Millionen und Millionen von Menschen ergriffen hat, bis zum Marxismus. Ich habe das dargestellt in meinen «Kernpunkten der sozialen Frage». Man versuchte zu begreifen, wie das Kapital seine Funktionen vollzieht, wie die Arbeit im sozialen Zusammenhang wirkt, wie Warenzirkulation, Warenerzeugung, Warenkonsumtion wirken. Das alles steht in komplizierten Verhältnissen darinnen; das alles stellt sich vor unsere Seele als, ich möchte sagen, lebendige Prozesse mit unendlichen Möglichkeiten. Für dasjenige, was sich da als solche Prozesse darstellt, reicht die beste naturwissenschaftliche Methode nicht aus, und weil sie nicht ausgereicht hat und doch dies soziale Leben durchdringen wollte, stehen wir heute im breitesten Umfange in der Weltenmisere drinnen. Wer nicht an der Oberfläche bleiben will, sondern in die Tiefen unserer sozialen Nöte hineindringt, der wird schon sehen, daß diese mit dem zusammenhängen, was ich eben versuchte zu charak-

terisieren. Man kann nicht mit jenem Denken, das sich in der Naturwissenschaft bewährt hat, soziale Gestaltung hervorrufen. Dagegen dringt dasjenige Denken, das sich durcharbeitet zur Imagination, das ein Objektives ergreift, das sich darlebt als ein Bewegtes, nicht als ein Ruhendes, sondern als ein Prozeß mit unendlichen Möglichkeiten im verhältnismäßig kleinen Gebiet oder auch über ein großes Gebiet hin – das dringt in dieses bewegliche Leben von Kapital, Arbeit, Wirtschaft und so weiter hinein. Es kann erfassen dasjenige, was Menschen darleben in der sozialen Ordnung, und das ist schließlich kein Wunder, denn dasjenige, was Menschen so darleben, entspringt schließlich doch aus dem Inneren des Menschen. Das Innere des Menschen ist das Geistig-Seelische oder es ist wenigstens vom Geistig-Seelischen dirigiert. Man stößt also, indem man auf die soziale Ordnung stößt, selber auf ein Geistiges. Kein Wunder, daß geistige Methoden notwendig sind, um die sozialen Verhältnisse zu durchschauen.

Das, meine sehr verehrten Anwesenden – verzeihen Sie, wenn ich die Sache jetzt in persönlicher Färbung ausspreche –, das gab mir den Mut, aus denselben Untergründen heraus, aus denen ich die «Philosophie der Freiheit», meine «Theosophie», meine «Geheimwissenschaft im Umriss» geschrieben habe, das heißt aus denselben Untergründen heraus, aus denen ich versuchte, die geistig-übersinnliche Welt zu beschreiben, auch den Geist da zu erfassen, wo er sich darlebt im unmittelbaren sozialen Menschenleben. Und das führte mich auf den Weg zu meinen «Kernpunkten der sozialen Frage». Es ist nur in Form einer persönlichen Nuance geschildert, aber in dieser persönlichen Nuance verbirgt sich dasjenige, was meine objektive Überzeugung ist mit Bezug auf das Verhältnis des Menschen zum Erfassen der sozialen Ordnung, die er im heutigen Zeitalter völlig



bewußt, das heißt aber, aus dem Geiste heraus gestalten muß. Das ist das eine.

Das andere aber – ich führe nur Beispiele an von den Lebensfrüchten anthroposophischer Forschung, ich könnte vieles dergleichen anführen –, das andere, das ich noch anführen will, kann sich uns entgegenstellen, wenn wir den menschlichen Organismus betrachten. Wir haben diesen zunächst vor uns in bezug auf seine äußere Gestalt. Von dieser wollen wir absehen. Die Umhüllung dieser äußeren Gestalt verbirgt die inneren Organe. Diese inneren Organe erforschen wir in Physiologie, in Biologie nach ihrer Gestaltung, nach ihrer Struktur. Wir können nicht anders, wenn wir uns zunächst auf dem Boden der in der neuen Zeit gewohnten Naturforschung bewegen. Aber in Wirklichkeit sind Lungen, Magen, Herz, Leber, Nieren, sind alle Organe des Menschen nicht dasjenige, als was sie sich dem Blick darstellen, wenn dieser Blick sie anschaut in ihrer umschlossenen Gestalt, mit ihrer, ich möchte sagen, in der Hauptsache doch ruhenden Struktur, insbesondere ruhend für das menschliche sinnliche Anschauen. Nein, diese Organe täuschen nur diese Gestalt vor, denn im lebendigen Menschen sind diese einzelnen Organe in einer fortdauernden lebendigen Bewegung. Sie sind gar keine ruhig gestalteten Organe, sie sind lebendige Prozesse, und wir sollten eigentlich gar nicht sprechen von Lunge, Herz, Nieren, Leber. Wir sollten sprechen von einem Herzprozeß, von einer Summe von Herzprozessen, von einer Summe von Lungenprozessen, von einer Summe von Nierenprozessen; denn, was sich da abspielt, ist eine fortdauernde Metamorphose, die sich nur in solcher Verslossenheit abspielt, daß das Ganze für eine Gestalt gehalten werden kann, ja, für die äußere Anschauung gehalten werden muß. Vordringen aber von dem Anschauen dieser Gestalt, die eigentlich nur das Äußere offen-

bart, zu dem, was lebendiger Prozeß ist, zu dem, was im Grunde genommen in jedem Augenblick ein anderes wird in diesen Organen, zu demjenigen, was den Lebensprozeß von diesen Organen aus eigentlich macht, vordringen zu dem kann man nicht mit dem Anschauen der Sinne, sondern mit dem bewegten inneren Anschauen, das in der imaginativen Erkenntnis da ist.

Wenn die sozialen Prozesse so sind, daß sie gewissermaßen in ihrer Komplikation sofort uns entlaufen, wenn wir mit den naturwissenschaftlichen Vorstellungen an sie herankommen, so sind die Prozesse in Lungen, Herz, Leber, Nieren so, daß sie durch dasjenige, was wir für diese gewöhnlichen naturwissenschaftlichen Begriffe erfassen, eigentlich ihr inneres Wesen verbergen. Und man kommt hinein in die so verdichteten Prozesse mit der Imagination. Auf der einen Seite ist die Imagination in der Lage – wenn ich mich trivial ausdrücken darf –, nachzulaufen den flüchtigen, komplizierten sozialen Prozessen. Auf der andern Seite ist sie in der Lage, dasjenige, was uns ruhende Gestalt vortäuscht in den menschlichen Organen, in das bewegte Leben der Organprozesse aufzulösen, die dann, unmittelbar angeschaut, nicht erspekuliert, nicht erschlossen werden. Denn das Denken muß stehenbleiben, wenn Sinnenforschung vorliegt, bei demjenigen, was in den Phänomenen da ist, und von da aus muß es sich umwandeln zu lebendiger übersinnlicher Anschauung. Dann dringt es erst in die wirklichen Vorgänge ein, die sich der Sinnesanschauung auch in dem einzelnen menschlichen Organprozesse verbergen.

Und hier liegt der Weg zu der Befruchtung unserer durchaus von der Geisteswissenschaft voll anerkannten äußeren Medizin durch dasjenige, was Geistesforschung zu dieser äußeren Medizin hinzufügen kann. Geistesforschung will nicht an die Seite der Kurpfuscherei, nicht an die Seite des

Mysteln auf therapeutischem Gebiet treten. Geistesforschung will rechnen auch auf diesem Gebiete mit echter, wahrer Forschung, mit echter, wahrer Sinneserkenntnis, diese aber fortführen bis zu denjenigen Geheimnissen des Daseins, die wir doch auch erforschen müssen, wenn wir in das Gesamtleben eindringen wollen, so daß uns dieses Eindringen wiederum Früchte liefert für das unmittelbare Leben am gesunden oder am kranken einzelnen Menschen oder an der menschlichen Sozietät. Das führt zu einer Anschauung der Lebensfrüchte, die sich aus der übersinnlichen anthroposophischen Erkenntnis ergeben.

All das schließt sich dann zu etwas zusammen, das ich in der folgenden Weise charakterisieren möchte. Die Menschen glauben vielfach, den Materialismus dadurch zu überwinden, daß sie die ganze Welt der Materie, ich möchte sagen, draußen in der Welt liegen lassen, von ihr im Geiste Abschied nehmen und sich nun in ein Geistiges, Abstraktes, in ein Wolkenkuckucksheim erheben und dadrinnen herum-mysteln, sich recht so benehmen, daß sie das materielle Leben als ein niedriges ansehen, über das man sich erheben muß. Dann erhebt man sich allerdings zu einem Geiste, in dem sich wohlgefällig leben läßt, zu einer Art humanem Sonntagsvergnügen im Geiste neben der groben Arbeit der Wochentage, der man sich hingibt innerhalb eben der Materie, innerhalb welcher man schon einmal leben muß. Auf diesem Boden kann eine wirkliche anthroposophische Erkenntnis nicht stehen. Diese versucht den Geist so zu fassen, daß sie, wenn sie ihn hat in seinem Schaffen, in seiner schöpferischen Tätigkeit, ihn hineinverfolgen kann bis in die äußersten Ranken des materiellen Lebens. So ist es für diese Geisteswissenschaft, die hier gemeint ist, nicht etwa bloß wichtig, zu konstatieren, daß es neben dem menschlichen Leibe, der aus Gehirn, Lunge, Leber und so weiter

besteht, auch eine Seele und einen Geist im Menschen gibt. Das führt kaum zu weiterem als zu einem Herumreden in Worten, denn es führt zu Abstraktionen mit Bezug auf die Welt, in der wir zwischen Geburt und Tod drinnenstehen. Was Geisteswissenschaft anstrebt, das ist, mit dem Geiste, mit dem sie sich durchdrungen hat, nun überall unterzutau-chen, zu sagen, wie lebt geistige Artung, geistig Wesenhaftes in jedem einzelnen Organ des Menschen, wie ist die We-senheit von Lunge, Leber, Herz, Magen und so weiter gei-stig durchschaut, wie durchdringen Geist und Seele den gesamten menschlichen Organismus, mit dem Geiste hinein-zuleuchten bis in die einzelnsten Zellen, so daß nichts mehr übrigbleibt, was nicht von dem Lichte des Geistes durch-leuchtet ist. Dann hat man gar nicht mehr auf der einen Seite Materie, auf der andern Seite den abstrakten Geist; dann ist zur Einheit zusammengewachsen dasjenige, was Geist auf der einen Seite in Abstraktion und Materie auf der andern Seite in Abstraktion ist. Und ebenso geht es mit dem sozialen Leben.

Dann aber, wenn man in dieser Weise den Geist in die Wirklichkeit untertauchen läßt und mit ihm selber in diese Wirklichkeit untertaucht, dann vertieft sich die menschliche Seele so, daß jene Seile und Schnüre, von denen ich gespro-chen habe an diesen Abenden, die da führen von dem in-nersten Menschenwesen hinaus in das innerste Weltenwesen, daß diese Schnüre, diese Seile, dieser geistige Zusammen-hang zwischen dem Menschen und der Welt in das Bewußt-sein des Menschen so hereintritt, daß eine lebendige Strö-mung, ich möchte sagen, ein Ein- und Ausatmen der Welt entsteht. Was sonst in theoretischen, in abstrakten Begriffen erfaßt wird, das wird in freier Geistigkeit selber als leben-diges Erlebnis so durchsichtig, wie nur Ideen sind, und so lebendig aber auch auf der andern Seite, wie nur das Leben

ist, und so frei, wie nur die freieste Handlung sein kann, deshalb aber durchaus objektiv, wenn auch das Objektive in diesem Falle in freier Geistigkeit erfaßt werden muß. Deshalb ist es nötig, diejenigen Fähigkeiten, die sonst beim Menschen unbewußt sich an die Oberfläche ringen, von dieser Geistesforschung, von dieser Geisteserkenntnis aus zu beleben.

Mit Bezug auf die gewöhnliche äußere Wissenschaft haben diejenigen, welche Künstler sind, mit Recht eine Art von Scheu. Und die moderne Ästhetik, die aus dem Denken der neueren Zeit, das man an der Naturwissenschaft gewohnt worden ist, hervorgegangen ist, sie ist etwas, was die Künstler meiden, und mit Recht, denn sie ist etwas Abstraktes, etwas, was von der Kunst eher wegführt als in sie hinein. Was Geisteswissenschaft ist, führt nicht zu solchen abstrakten Begriffen, bringt dasjenige, was erst nur Begriff, Idee ist, zum Leben, das wiederum belebt die andern menschlichen Fähigkeiten. Dadurch ist es möglich, daß aus dem Boden, aus dem diese Geisteswissenschaft hervorwächst, zu gleicher Zeit wirklich Künstlerisches auf naturgemäße Weise hervorwächst. Niemals hat man es zu tun bei der Kunst, die in Dornach gepflegt ist und von der ich morgen auch in Bildern einige Proben vorzuführen habe, niemals auch bei etwas, zum Beispiel wie bei Eurythmie, das hervorgeholt ist aus demselben Boden, aus dem die Geisteswissenschaft hervorgeholt ist, mit der Übersetzung von irgendwelchen Ideen in künstlerische Anschauung. Nein, der Boden ist nur ein gleicher, der Boden ist der des lebendigen Schaffens des Vollmenschen. Das eine Mal gestaltet er Ideen aus als den einen Ast, das andere Mal aus derselben Wurzel, geht der andere Ast, der künstlerische, hervor. Deshalb war es mir auch immer außerordentlich unsympathisch, wenn Allegorisierendes oder Symbolisierendes innerhalb der anthroposophischen Bewe-

gung aufgetaucht ist. Was künstlerisch ist, wird zwar aus derselben Quelle stammen müssen, aus der Anthroposophie stammt, aber es ist nicht in Kunst übersetzte Anthroposophie. Damit wird auf künstlerischem Gebiete eine gewisse Lebensfrucht gezeitigt, wie die angedeutete auf sozialem oder medizinischem Gebiete.

Und wenn man bedenkt, wie die Art und Weise ist, wie da der Mensch mit seinem ewig Unsterblichen zusammengeführt wird mit jenen Kräften, die ihn selber eigentlich als Menschen aus der geistigen Welt heraus gestalten, dann wird man auch einsehen, wie zusammenhängt das, was der Mensch hat durch Anthroposophie an erlebter Erkenntnis, an erkennendem Erleben, mit religiöser Vertiefung. Wir brauchen in unserem religiös so gleichgültig gewordenen Zeitalter wiederum religiöse Elementarkräfte. Wir brauchen Wege hinein in diejenigen Stätten geistigen Erlebens, aus denen sich des Menschen Sittlichkeit, aus denen sich des Menschen künstlerisches Schaffen, aus denen sich alles dasjenige, was Menschenwert und Menschenwürde ist, als aus dem göttlichen Zentrum heraus befruchten läßt. Man verleumdet Anthroposophie, wenn man ihr sektiererische Bestrebungen zuschreibt, die sie durchaus nicht bilden will. Man verleumdet sie, wenn man glaubt, daß sie eine neue Religionsbildung sein will. Nein, das will sie nicht sein, einfach aus dem Grunde, weil sie sich bemüht, den Gang der Menschheitsentwicklung in seiner wahren Gestalt zu verstehen. Da muß man sagen: Diejenigen göttlichen Mächte, welche die Welt gestaltet und die Menschheitsentwicklung geleitet haben, sie wurden in älteren Zeiten nach dem Sinne älterer Bevölkerungen verstanden. Wir müssen zu andern Metamorphosen des Erkennens und der Handlungsmotive vorschreiten; wir müssen dasjenige, was ewig ist im Sinne der neuesten Zeit, unseren Seelen nahebringen. Gewiß wird

Geisteswissenschaft nicht von einem andern Christus sprechen als von demjenigen Christus, der durch das Mysterium von Golgatha gegangen ist; aber Geisteswissenschaft muß sprechen von Stufen derjenigen Erkenntnis, die sie für notwendig hält im 20. Jahrhundert, auch gegenüber dem Christus-Ereignis. Denjenigen, die da glauben, vom Boden irgendeines bestehenden Bekenntnisses aus Furcht haben zu müssen, daß ihnen der Boden abgegraben werde durch Anthroposophie, denen muß immer wiederum gesagt werden: Ist denn derjenige der echte Bekenner des Christentums, der bei jeder Gelegenheit Furcht hat, daß die Wahrheiten des Christentums beeinträchtigt werden können? Oder ist es derjenige, der weiß – mögen noch Millionen von Erkenntnissen auf physischem, auf seelischem, auf geistigem Boden erstehen –, daß die wirklichen Wahrheiten des Christentums dadurch nur um so glänzender vor die Menschenseele werden hintreten können? Niemand wird fragen, warum von Amerika nichts in der Bibel steht, und derjenige, der etwa die Entdeckung Amerikas hätte bekämpfen wollen vom Standpunkt der Bibel aus, der gliche dem, der heute vom Standpunkt der Bibel aus die Anschauungen anthroposophischer Geisteswissenschaft bekämpfen will.

Diese Dinge müssen in aller Ehrlichkeit durchschaut und durchdacht werden. Sonst wird dasjenige, was in den Bekenntnissen liegt, immerzu ein Hemmschuh werden müssen für wirkliche Forschung, während diese, wenn sie bis zum Geiste vordringt in der Art, wie anthroposophische Geisteswissenschaft das will, durchaus gerade auch die Lebensfrucht bringt, die in einer Belebung des religiösen Seins der Menschenseele besteht. Wir müssen dasjenige, was wir erforschen in den verschiedenen Welten, in Einklang bringen mit dem, was unser religiöses Empfinden und Fühlen bildet. Und man nimmt den Religionen nichts, wenn man ihre Wahrheiten

versucht in Harmonie zu bringen, in berechnete Harmonie, in erkenntnismäßige Harmonie mit dem, was sich als die Erkenntnisse verschiedener Epochen ergibt. So wird gerade unser Zeitalter auch diese Lebensfrucht von anthroposophischer Forschung haben, die in einer Vertiefung des gleichgültig gewordenen religiösen Lebens besteht. Wenn diese Frucht reift, dann wird von dieser Seite herkommen jene Wärme, jener Enthusiasmus, die wir als Christen brauchen, wenn wir in unserer Zeit des Niedergangs vorwärtskommen wollen. Und was wir auch sonst einsehen im sozialen Leben, in der menschlichen Organisation, was wir hervorbringen können künstlerisch: fortentwickeln kann das alles die Menschheit nur, wenn es getragen wird von der Wärme innerster menschlicher Wesenheit und Schaffenskraft. Die ist aber enthalten in den wahrhaftigen religiösen Empfindungen der Menschheit.

Was sich nun aber in unserer Zeit gerade diesen geisteswissenschaftlichen Forschungsarten besonders stark entgegenstellt, das hängt doch tief zusammen damit, daß man allmählich den Zusammenhang verloren hat mit der Wirklichkeit, indem man auf der einen Seite hinsieht auf die entgeistigte Natur, die man daher nicht in ihrer wahren Gestalt, sondern nur in ihrer äußeren sinnlichen Gestalt haben kann für die moderne Wissenschaft, auf der andern Seite hinschaut auf die geistige Welt, vielleicht nur in einer Empfindungsgewißheit – ich habe darüber gestern gesprochen –, aber dann doch nicht über Abstraktionen hinauskommt. Das alles zusammen hat eben seine Wurzel darinnen, daß man allmählich dazu gekommen ist, zu bequem zu sein, um in geistiger Freiheit, im freien geistigen Erleben, in innerlicher Aktivität das Geistige erfassen zu wollen, so daß man es bis in die Schlupfwinkel des materiellen Geschehens hinein verfolgen kann. Weil die naturwissenschaftlichen Wahr-



heiten in engster Anlehnung an die äußeren Geschehnisse gefunden werden, weil sie überall gebildet werden an der Beobachtung, an dem Experiment, weil man nichts mehr zu denken unternimmt als dasjenige, was das Zufallsexperiment, die Zufallsbeobachtung ergeben, hat man sich gewöhnt, an die Stelle des ehemaligen Dogmas der Offenbarung – wie ich mich in meinen allerersten Schriften ausgedrückt habe – das Dogma der Erfahrung, nämlich der äußeren sinnlichen Erfahrung zu setzen. Dadurch ist man in seiner inneren Seelenverfassung unbefriedigt geworden. Man hat sich abgewöhnt, dasjenige, was die Seele erleben kann, als Objektives und nicht in Anlehnung an ein Äußeres zu erleben, sondern in freiem innerem Erleben. Dieses freie innere Erleben ist dasjenige, was wir vor allen Dingen suchen müssen, wenn wir zu einer wirklichen Geistesforschung kommen wollen. Und das ist dasjenige, dem sich die Menschen jetzt am meisten widersetzen.

Ich möchte dafür ein Beispiel anführen, nicht weil ich diesen Aufsatz, der vor kurzem erschienen ist, hier in diesen Vorträgen benützen will, um gewissermaßen abzurechnen mit irgend etwas, was gegen Geisteswissenschaft in anthroposophischer Hinsicht selber eingewendet wird. Nein, ich will in diesen Vorträgen in dieser direkten Weise mit keinem Gegner mich auseinandersetzen, am wenigsten mit dem, was in diesem Aufsätze steht, den ich hier meine. Denn derjenige, der in diesem Aufsätze spricht, der redet von etwas ganz anderem als von anthroposophischer Geisteswissenschaft, die er gar nicht kennt und die er nach dem Hörensagen und nach dem Hineinblicken, man könnte fast sagen, zugegebenermaßen nach dem Hineinblicken vielleicht in ein einziges Buch und nach dem Anhören von gewissen Nachrichten – für sich allerdings, das muß gesagt werden, in einer grundehrlichen Weise, so wie es ihm eben möglich

ist – zu charakterisieren versucht. Was da gegenüber der Geisteswissenschaft auseinandergesetzt wird, auf das will ich hier nicht eingehen. Ich möchte die Sache nur in kulturgeschichtlicher, in zeitgeschichtlicher Weise betrachten. Da redet dieser außerordentlich angesehene Verfasser von denjenigen Übungen, von denen er gehört hat, daß ich sie schildere, damit der Mensch wirklich mit seinem Seelenleben den Weg hinauf in die geistige Welt gehen kann. Und da hat er offenbar auch gehört oder gelesen, daß man sich in den anfänglichen, ganz elementaren Übungen damit befassen soll, fünf Minuten an einen gleichgültigen Gegenstand zu denken, so daß man wirklich in innerer Freiheit, ohne daß einen etwas zwingt, sondern indem man nur dem folgt, was man selber will, den Gedanken festhält. Deshalb sagte ich, um anzudeuten, worauf es ankommt: Man kann ja eine Stecknadel oder einen Bleistift benützen; denn es ist ganz gleichgültig, an was man denkt. Nicht darauf kommt es an, daß man durch das Gedachte gefesselt wird, sondern darauf, daß in innerer Freiheit festgehalten wird das Denken durch fünf Minuten, daß das Denken versetzt wird in die Sphäre der freien Tätigkeit. Man ist nicht gewohnt im gewöhnlichen Leben, in dieser Art das Denken in der Sphäre der freien Tätigkeit zu halten. Wenn man das Denken an einen Gegenstand wendet, so will man von dem Gegenstand gefesselt sein; man denkt so lange daran, als einen der Gegenstand fesselt. Dadurch kommt man niemals in die Geistesforschung hinein, im Gegenteil, man kommt immer mehr von übersinnlicher Forschung und Anschauung dadurch ab. Daher ist es charakteristisch für einen Menschen, der eigensinnig ganz in dem gegenwärtig sich offenbarenden Niedergang drin stehenbleiben will, wenn er sagt: «Jetzt würde ich das überhaupt nicht fertigbringen; und ich fürchte, ich fürchte: mit aller Selbstüberwindung lerne ich das nie. Dagegen habe ich

mir schon vorwerfen lassen müssen, ich könne von einem Gegenstand, der mich interessiert, . . . länger als fünf Minuten so weg sein, daß ich für die übrige Welt überhaupt nicht mehr vorhanden sei.» Das ist gerade der umgekehrte Weg. Wenn einen der Gegenstand so fesselt, daß man nicht mehr für die andere Welt vorhanden ist, dann gibt man sich an den Gegenstand hin, dann veräußert man seine Freiheit an den Gegenstand. Das ist es, worauf es ankommt: daß einen der Gegenstand nicht fesselt, daß man einen Gegenstand nimmt, der einen nicht fesselt, und daß man aus innerer freier Kraft das Bewußtsein auf dem Gegenstand durch fünf Minuten festhält. Daher ist es ungeheuer charakteristisch, wenn hier gesagt wird: «Da überlasse ich diese Fähigkeit doch lieber Menschen, denen nichts in ihrem wirklichen menschlichen Leben so viel ernstes Interesse einflößt, daß es sie fünf Minuten festhält.»

Für diesen Mann hier, der ein berühmter Mann der Gegenwart ist, ist so unendlich viel da, das ihn unfrei fesselt, immer wieder und wiederum fünf Minuten und wahrscheinlich länger – ich will es zu seiner Ehre annehmen –, daß er gar nicht dazu kommen kann, aus innerer Freiheit heraus einen inneren Gedankenkomplex durch fünf Minuten festzuhalten. Das will er denjenigen Menschen überlassen, die nicht von der äußeren Welt so gefesselt werden wie er selber, und das verrät ja auch sonst, wie er ganz klebt an demjenigen, was sich in der an diesem Abend charakterisierten Art in der modernen Anschauungs-, Denk- und Empfindungsweise herausgebildet hat. Das liegt weit ab von dem, was Geisteswissenschaft gerade fördern muß: das Sich-Hineinversetzen in die Sphäre des freien Denkens.

Ein anderes Beispiel, das ich gebe, damit der Mensch in eine solche Sphäre des freien Denkens hineinkommt, ist dasjenige, das ich im zweiten Teil meiner «Geheimwissenschaft»

beschreibe als das Anschauen des Rosenkreuzes. Sie können dort nachlesen, wie diese Übung gemacht wird. Dazu sagt der betreffende Verfasser: «Das Kreuz stellt sich mir nicht selten ungerufen vor die Seele.» – also wiederum nicht durch inneren Ruf in Freiheit, sondern ungerufen kommt es –, «Aber es ist dann kein schwarzes Kreuz, etwa aus poliertem Ebenholz, sondern ein ganz gemeiner, roher Galgen von schmutzig-grauer Farbe. Und an diesem Kreuz hängt nicht ein Kranz von sieben roten, strahlenden Rosen, sondern ein bleicher, blutiggeschlagener Mensch in Todesqual, ja in Höllenqual.»

Also man gibt behufs innerlicher Befreiung des Denkens eine Übung an, und dem Betreffenden fällt nichts anderes ein als dasjenige, was ihm unter Zwangsgewalten aus seiner ganzen Erziehung, aus seinen ganzen Lebensgewohnheiten einfällt, und er betrachtet das sogar als das Selbstverständliche, als das Richtige. Da kann man niemals mit solcher Gesinnung herankommen an dasjenige, was Geistesforschung wirklich bringen kann. Denn derselbe Mann brauchte gar nicht zu beschreiben das, was ich in meiner «Geheimwissenschaft» als ein Kreuz darstelle, das man sich in freier Geistigkeit herausformt, sondern er könnte zum Beispiel auch erfahren, daß ihm irgendwo einer von einem Fensterkreuz spricht und ihm das beschreibt. Da wird er auch sagen: Du hast kein Recht, von einem Fensterkreuz zu sprechen, denn mir fällt nicht etwa ein rötlich angestrichenes Fensterkreuz ein, sondern immerzu ein schwarzes Kreuz als ein gemeiner roher Galgen – und so weiter. Und wenn man dem Mann erzählen wollte, wie man mit dem Kreuz, nämlich mit der Abszissen- und Ordinatenachse, in der analytischen Geometrie arbeitet, so würde er einem das verbieten. Und wenn ihm Einstein hinzeichnete die Abszissen- oder Ordinatenachse, so würde ihm der rohe Galgen einfallen, einzig und

allein. Man muß diese Dinge nur in ihrem wahren Inhalte anschauen, dann wird man sehen, welche Gewalten da sind in unserer Zeit, um gerade nach der entgegengesetzten Seite von dem zu führen, was, wie vielleicht doch die verehrten Zuhörer entnommen haben, unserer Zeit in sozialer, in religiöser, in wissenschaftlicher Beziehung so außerordentlich notwendig ist.

Kein Wunder, daß der betreffende Verfasser noch etwas anderes, höchst Merkwürdiges sagt. Ich habe dasjenige, was ich die Akasha-Chronik genannt habe, hingestellt als dasjenige, wodurch der Mensch versucht, seine Gedanken so zu gestalten, daß er das Weltenwerden in innerer Aktivität überschaue. Gerade darauf mußte ich rechnen, daß man bei der Schilderung von so etwas sich seine innere Seelenverfassung aktiv erhält und daß man diese Seelenverfassung in freier Geistigkeit heraufhebe in das Übersinnlich-Anschaubare. Dieser Mann aber spricht folgendes: «Und – Sie mögen mir das glauben oder nicht – dieser Verzicht fällt mir nicht einmal so sehr schwer. Wenn mir Herr Dr. Steiner die Akasha-Chronik in illustrierter Prachtausgabe verehren wollte – ich würde sie nicht einmal lesen.» Nun, der Mann denkt also, es könnte ihm das passieren, daß ihm die Akasha-Chronik in illustrierter Prachtausgabe verehrt würde, damit er ja passiv sich hingeben kann, damit ja nicht irgendwie gerechnet werde auf seine innere Seelenaktivität.

Es ist schon durchaus notwendig in unserer Zeit, daß derjenige, der da mitarbeiten will an den Aufgangskräften, solche Erscheinungen ohne Haß, ohne Antipathie ins Auge faßt, aber so, wie sie dastehen, alle die Über-, alle die Niedergangskräfte. Viele Menschen stehen da und können nicht einmal bemerken, daß sie diese Übergangskräfte in sich haben, und denen wieder eilen zahlreiche andere Menschen nach, Tausende und aber Tausende Menschen. Sie eilen sol-

chen passiven religiösen Naturen nach, weil man passiv bleiben will, weil man nicht will dasjenige, was so notwendig ist: die Objektivität, die objektive Wesenheit, das heißt, das Übersinnliche in freier Geistigkeit ergreifen. Dazu gehört eben aktive innere Seelenverfassung, freie innere Seelenverfassung.

Das ist es, was ich am Schlusse noch zusammenfassend sagen möchte: Anthroposophische Geisteswissenschaft will übersinnliche Erkenntnisse pflegen, Erkenntnisse, die zu solchen Ergebnissen führen, wie ich sie in den vorangehenden Tagen und heute zusammenfassend charakterisiert habe. Diese anthroposophische Geisteswissenschaft will nicht zu toten Begriffen führen, die nur von einer toten äußeren Wirklichkeit künden. Anthroposophische Geisteswissenschaft will nicht die Wissenschaft, die Erkenntnis beschränken auf diejenigen Ergebnisse, die wie welke Blätter durch den abstrakten Verstand an der äußeren sinnlichen Wirklichkeit gewonnen werden und die, indem sie in die menschliche Seele versetzt werden als welke Blätter, verdorren und die innere Kraft des Menschen durch ihr Verdorren selber herablähmen.

Anthroposophische Geisteswissenschaft will vielmehr in ihren Ergebnissen bringen wahre Lebensfrüchte, nicht welke Blätter, Lebensfrüchte, die Geistesnahrung werden können der lebendigen Seele, wie das Blut in seiner Zirkulation dem Leibe die Nahrung bringt. Daß das aber möglich werde, dazu bedarf Geisteswissenschaft der Luft der Freiheit. Erkenntnis selber muß in die Geistesluft der Freiheit gerückt werden, jener Freiheit, welche die tiefsten Tiefen der menschlichen Seele zum Erkennen erwecken kann, sie aber auch erwecken kann zum wahrhaftig freien Handeln, zu einem Handeln, das Harmonie, soziale Harmonie begründen kann unter den Menschen. Denn dasjenige, was am sozialen Or-

ganismus notwendigerweise aus der Gegenwart heraus in die nächste Zukunft geschehen soll, es muß dann doch zuletzt hervorgehen aus dem, was der vollbewußte Mensch in freier Erkenntnis erringt, im Innersten der Seele als freie Lebensfrucht dieser Erkenntnis erleben kann und wiederum als soziales Wirken in die ganze menschliche Gesellschaft, in die ganze menschliche Entwicklung hinaustragen kann, so daß es die Menschheit aus der Gegenwart heraus in die nächste Zukunft hinein nicht durch Niedergangs-, sondern durch Aufgangskräfte führe zu neuem Menschlich-heilsam-Schöpferischem.

## HINWEISE

Die in diesem Band vereinigten Vorträge wurden im Rahmen des Allgemeinen öffentlichen Kongresses «Kultur-Ausblicke der Anthroposophischen Bewegung» vom 28. August bis 7. September 1921 in Stuttgart gehalten. Diesen Abendveranstaltungen waren jeweils am Morgen fachwissenschaftliche Referate und am Nachmittag «Koreferate als positive Zeitkritik», vorgelesen von verschiedenen Fachwissenschaftlern und Praktikern, vorausgegangen. Die einzelnen Veranstaltungen wurden von durchschnittlich 1000 Teilnehmern besucht. Am gesamten Kongreß hatten etwa 1600 Personen teilgenommen.

*Textunterlagen:* Die Vorträge wurden mitstenografiert von Frau Bäuerle und Hedda Hummel. Die Originalstenogramme liegen im Archiv nicht vor. Der hier gedruckte Wortlaut basiert auf den zu einem Text verarbeiteten Übertragungen der beiden Stenogramme. Vom siebenten und achten Vortrag liegen von Rudolf Steiner korrigierte Fahnenabzüge vor, die bereits bei früheren Auflagen berücksichtigt worden sind.

Für die 4. Auflage wurden die Texte neu durchgesehen von Walter Kugler. Die Hinweise sind ergänzt worden. Ferner wurde ein Personenregister hinzugefügt.

Der *Titel* der Vortragsreihe stammt von Rudolf Steiner.

*Frühere Veröffentlichungen in Zeitschriften:* Die erste Veröffentlichung der Vorträge erfolgte in der Monatsschrift «Die Drei», 2. Jg. 1922/23, Heft 2/3, 4, 6, 7/8, 9, 10/11 und 12; ferner 3. Jg. 1923/24, Heft 1 und 2.

*Werke Rudolf Steiners* innerhalb der Gesamtausgabe (GA) werden in den Hinweisen mit der Bibliographie-Nummer angegeben. Siehe auch die Übersicht am Schluß des Bandes

zu Seite

- 7 *Dr. Carl Unger*, 1878–1929, Ingenieur. Von 1913–1923 Mitglied des Zentralvorstandes der Anthroposophischen Gesellschaft; engagierter Vortragsredner und Autor mehrerer Schriften, insbesondere über Erkenntnistheorie. Auf dem Stuttgarter Kongreß hielt er zwei Vorträge.



- 8 *Agnostizismus*: Der Ausdruck Agnostiker («Agnostics») wurde erstmals 1869 von dem englischen Naturforscher Thomas H. Huxley (1825–1895) verwendet zur Bezeichnung derjenigen, die behaupten, daß man über die letzten Gründe des Seins nichts wissen kann.

*Charles Darwin*, 1809–1882. Hauptwerk «Über die Entstehung der Arten im Tier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe ums Dasein» (1859).

*Herbert Spencer*, 1820–1903, englischer Philosoph und Soziologe. Werke: «Essays» (1852), «Principle of psychology» (1855), «Social Statics, or conditions essential to human happiness and the first of them developed» (1850).

- 25 Eine Übersicht über die Daten der Herausgabe von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften durch Rudolf Steiner ist enthalten in Rudolf Steiner, «Briefe I, 1881–1890», GA Bibl.-Nr. 38, 1985, S. 341.

- 27 «*So haben wir eine Wissenschaft . . .*»: In «Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung, mit besonderer Rücksicht auf Schiller» (1886), GA Bibl.-Nr. 2, S. 17 f.

- 28 «*Reise nach Indien*»: Brief Goethes an C. von Knebel aus Rom vom 18. August 1787

- 30 *Johann Christian August Heinroth*, 1773–1843, Psychologe, verfaßte 1822 ein «Lehrbuch der Anthropologie». Über Heinroths Ausdruck *gegenständliches Denken* schreibt Goethe in «Bedeutende Fördernisse durch ein einziges geistreiches Wort». Siehe J. W. Goethe, «Naturwissenschaftliche Schriften», herausgegeben und kommentiert von Rudolf Steiner in Kürschners «Deutsche National-Litteratur» (1884–97), Nachdruck Dornach 1975, GA Bibl.-Nr. 1a–e; hier: Band II, S. 31–35.

- 36 *Richard Wahle*, 1857–1935. Eine Würdigung des Buches von Richard Wahle durch Rudolf Steiner ist wieder abgedruckt in «Methodische Grundlagen der Anthroposophie 1884–1901. Gesammelte Aufsätze», GA Bibl.-Nr. 30, S. 475 ff.

*Johannes Volkelt*, 1848–1930, Philosoph. Das Beispiel vom Briefträger ist enthalten in seiner Schrift «Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundbegriffen analysiert», Leipzig 1879, S. 168 f. Siehe den Aufsatz von Rudolf Steiner «Johannes Volkelt, ein deutscher Denker der Gegenwart», in «Methodische Grundlagen . . .», a. a. O., S. 246 ff. Das Beispiel vom Briefträger führt Rudolf Steiner auch an in «Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung», a. a. O., S. 33.

- 37 *Johannes Müller*, 1801–1858, deutscher Anatom und Physiologe. Er verfaßte u. a. ein «Handbuch der Physiologie des Menschen», Koblenz 1834.
- 39 «*Wahrheit und Wissenschaft*. Vorspiel einer <Philosophie der Freiheit>» (1892), GA Bibl.-Nr. 3. Dort heißt es S. 70: «Erst die durch die Erkenntnis gewonnene Gestalt des Weltinhaltes, in der beide aufgezeigten Seiten desselben vereinigt sind, kann *Wirklichkeit* genannt werden.»
- 42 «*Im Denken haben wir . . .*»: Wörtlich heißt es in «Die Philosophie der Freiheit», GA Bibl.-Nr. 4, S. 49: «Es ist also zweifellos: in dem Denken halten wir das Weltgeschehen an einem Zipfel, wo wir dabei sein müssen, wenn etwas zustandekommen soll. Und das ist doch gerade das, worauf es ankommt.»
- 45 *das habe ich geschrieben*: Siehe Rudolf Steiner, «Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung», a. a. O., S. 133.
- 46 *das Motto*: In der ersten Auflage lautete das Motto «Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode». Erst in der wesentlich ergänzten und erweiterten 2. Auflage aus dem Jahre 1918 fügte Rudolf Steiner hinzu «Seelische (Beobachtungsergebnisse)».
- Eduard von Hartmann*, 1842–1906, Philosoph. Sein Werk «Philosophie des Unbewußten» erschien 1869.
- 54 *Friedrich Nietzsche*, 1844–1900, Philosoph. Siehe auch den Hinweis zu S. 64/65.
- 55 *Richard Wagner*, 1813–1883, Komponist. Siehe auch Rudolf Steiner, «Die Rätsel der Philosophie» (1914), GA Bibl.-Nr. 18, S. 542 ff.
- 56 *Arthur Schopenhauer*, 1788–1860, Philosoph; er schrieb u. a. «Die Welt als Wille und Vorstellung», Leipzig 1819.
- 57 *David Friedrich Strauß*, 1808–1874, protestantischer Theologe, verfaßte u. a. «Das Leben Jesu» (1835/36).
- 59 *Emil Du Bois-Reymond*, 1818–1896. Seine «Ignorabimus-Rede» auf der 45. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte (1872) ist veröffentlicht in «Über die Grenzen der Naturerkenntnis», Leipzig 1882.
- 64/65 *mein Buch, das ich über Nietzsche geschrieben habe*: «Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit» (1895), GA Bibl.-Nr. 5.

- 68 *in meinem Aufsatz*: «Die Philosophie Friedrich Nietzsches als psycho-pathologisches Problem», erschienen in «Wiener Klinische Rundschau», Wien. Organ für die gesamte praktische Heilkunde sowie für die Interessen des ärztlichen Standes. XIV. Jahrg., Nr. 30 und 31. Wiederabdruck in Rudolf Steiner, «Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit», a. a. O., S. 127 ff.
- 69 *Haeckels Altenburger Rede*: Gehalten am 9. Oktober 1892 in Altenburg anlässlich des fünfundsiebzigjährigen Jubiläums der Naturforschenden Gesellschaft des Osterlandes; erschienen 1892 in Bonn, Verlag von Emil Strauss.
- 70 «*Natürliche Schöpfungs-Geschichte*» (1868) von Ernst Haeckel. Ein Exemplar der 9. Auflage dieser Schrift (1898), versehen mit einer handschriftlichen Widmung «Herrn Dr. Rudolf Steiner hochachtungsvoll Ernst Haeckel» befindet sich in der Bibliothek Rudolf Steiners im Archiv der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, Dornach/Schweiz.
- 74 «Das Schöne ist eine Manifestation . . .»: Wörtlich heißt es in J. W. Goethe, «Naturwissenschaftliche Schriften», a. a. O., 4. Bd. 2. Abtlg. (Dornacher Reprint-Ausgabe Bd. 5, S. 494): «Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben».
- 75 «*Wem die Natur . . .*»: Wörtlich heißt es: «Wem die Natur ihr offenbares Geheimnis zu enthüllen anfängt, der empfindet eine unwiderstehliche Sehnsucht nach ihrer würdigsten Auslegerin, der Kunst.» Quelle: Siehe Hinweis zu S. 74.
- 80 *was er wirklich auch ausgesprochen hat*: Wörtlich heißt es in Haeckels Rede (vgl. Hinweis zu S. 69): «Jeder Naturforscher, der gleich mir lange Jahre hindurch die Lebenstätigkeit dieser einzelligen Protisten beobachtet hat, ist positiv überzeugt, daß auch sie eine Seele besitzen; auch diese *«Zellenseele»* besteht aus einer Summe von Empfindungen, Vorstellungen und Willenstätigkeiten; das Empfinden, Denken und Wollen unserer menschlichen Seele ist nur stufenweise davon verschieden.» (S. 21)
- 85 *Charles Lyell*, 1797–1875, englischer Naturforscher. Schrieb u. a. «Principles of geology», London 1830, deutsch von B. Cotta, 1857. Der Beitrag von Rudolf Steiner zur hundertjährigen Wiederkehr des Geburtstages von Lyell erschien im «Magazin der Literatur», 66. Jg., 1897, wieder abgedruckt in: «Methodische Grundlagen der Anthroposophie . . .», a. a. O., S. 359 ff.

- 102 *die Gasträa*: Über Haeckels Gasträa vergleiche die Ausführungen Rudolf Steiners in «Die Rätsel der Philosophie», a. a. O., S. 405 f.
- 104 *Gespräch zwischen Goethe und Schiller*: Siehe J. W. Goethe, «Naturwissenschaftliche Schriften», a. a. O., Erster Band, S. 112.
- eine Dissertation*: Siehe Hans Schliepers Dissertation vom 16. 2. 1901, verlegt bei G. Schade, Berlin 1901 über «Emanuel Swedenborgs System der Naturphilosophie besonders in seiner Beziehung zu Goethe-Herderschen Anschauungen».
- 109 «*Haeckel und seine Gegner*», zunächst erschienen als Aufsatzfolge in «Die Gesellschaft», 1899, XV. Jg. Bd. III, Heft 4, 5 und 6; dann als Broschüre, Minden i. Westf. 1900; innerhalb der Gesamtausgabe in «Methodische Grundlagen der Anthroposophie . . .», a. a. O., S. 152 ff.
- 113 *Sogar Goethe pries sich glücklich*: Siehe Goethe, Nachgelassene Werke (1833). Gedichte. Zahme Xenien (VII): «Wie hast du's denn so weit gebracht? / Sie sagen, du habest es gut vollbracht!» – / «Mein Kind! ich hab es klug gemacht: / Ich habe nie über das Denken gedacht.»
- 118 *als das die Mechanisten getan haben*: Siehe Hinweis zu S. 155.
- 124/125 Hier wurde eine sinngemäße Textkorrektur vorgenommen. Der Satz lautete in den früheren Auflagen: «Wir können mit dieser Definition nichts mehr machen, denn dieses Denken, obwohl es ein Denken ist, sieht jetzt nicht mehr einem Denken ähnlich, das dem Handeln zugrunde liegt als Motiv, sondern es ist durch und durch zugleich Wille.»
- 130 «*Das einzelne menschliche Individuum . . .*»: Aus «Die Philosophie der Freiheit», a. a. O., S. 245.
- 134 *dem zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmelehre*: Zu dem von vielen Physikern und Philosophen vermeintlich unausweichlich gezogenen Schluß, daß der «zweite Hauptsatz» oder Entropiesatz den Wärmetod des Universums in sich schließe, vgl. die Antwort Rudolf Steiners auf eine Frage nach dem modernen Entropiebegriff (nach dem Vortrag vom 12. November 1917 in Zürich) in «Die Ergänzung heutiger Wissenschaften durch Anthroposophie», GA Bibl.-Nr. 73, S. 157 ff.
- 143/144 Im Werk «Von Seelenrätseln» (1917) (GA Bibl.-Nr. 21) hat Rudolf Steiner zum erstenmal seine Entdeckung von der Dreigliederung des menschlichen Wesens öffentlich dargestellt im Abschnitt IV/6 «Die

physischen und die geistigen Abhängigkeiten der Menschenwesenheit».

- 150/151 «*Gerne dien' ich den Freunden . . .*»: Aus den «Xenien» (Gewissensskrupel).
- 151 *Die Kantische These lautet ja*: In der «Kritik der praktischen Vernunft» (1788): «Pflicht! Du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nicht drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte oder schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüt Eingang findet und doch wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ihm entgegenwirken.»
- 152 *Was Sie in der «Philosophie der Freiheit» finden*: Die Antithese von Rudolf Steiner im Abschnitt über «Die Idee der Freiheit» der «Philosophie der Freiheit» (1894) S. 159; in der Neuausgabe 1918 mit textlichen Änderungen; vgl. GA Bibl.-Nr. 4, S. 170 f.
- 155 *Lebenskraft . . . Vitalismus . . . Neovitalismus*: Vgl. u. a. Rudolf Steiners Vortrag vom 6. April 1921 in «Die befruchtende Wirkung der Anthroposophie auf die Fachwissenschaften», GA Bibl.-Nr. 76, S. 100 ff.
- 159 «*Die Kernpunkte der sozialen Frage in den Lebensnotwendigkeiten der Gegenwart und Zukunft*» (1919), GA Bibl.-Nr. 23.
- 164 *jene Seile und Schnüre*: Siehe Anmerkung zu Seite 130.
- 165 *Eurythmie*: Eine von Rudolf Steiner 1912 inaugurierte Bewegungskunst. Siehe Rudolf Steiner, «Die Entstehung und Entwicklung der Eurythmie», GA Bibl.-Nr. 277a; «Eurythmie. Die Offenbarung der sprechenden Seele», GA Bibl.-Nr. 277; «Eurythmie – Die neue Bewegungskunst der Gegenwart» (Eine Zusammenstellung von einführenden Ansprachen und Vorträgen), Taschenbuchausgabe Nr. 642.
- 169 *Dogma der Offenbarung*: Siehe Rudolf Steiner «Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung», a. a. O., S. 83.
- 170 *dieser außerordentlich angesehene Verfasser*: Christoph Schrempf, dessen Brief an den Verleger Eugen Diederichs im XIII. Jahrgang, Heft 6, September 1921, der Zeitschrift «Die Tat» (Jena) abgedruckt wurde.
- 173 *Akasha-Chronik*: Rudolf Steiner «Aus der Akasha-Chronik» (1904–1908), GA Bibl.-Nr. 11.

## PERSONENREGISTER

(H = Hinweise)

- Darwin, Charles: 8 H
- Du Bois-Reymond, Emil: 59 H
- Goethe, Johann Wolfgang von: 27 ff., 50, 70 f., 74 ff., 84, 104 ff., 113 f., 118, 150
- Haeckel, Ernst: 69 H, 71 ff., 80 ff., 102 ff.
- Hartmann, Eduard von: 46 H
- Heinroth, Johann Christian August: 30 H, 50
- Kant, Immanuel: 150 f. H
- Lyell, Charles: 85 H
- Müller, Johannes: 37 H
- Nietzsche, Friedrich: 54–69 H
- Schiller, Friedrich: 104, 150 f.
- Schopenhauer, Arthur: 56 H
- Spencer, Herbert: 8 H
- Steiner, Rudolf:  
Goethes Naturwissenschaftliche Schriften. Einleitungen, GA 1: 25 H  
Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung, GA 2: 25, 27 H, 43 ff.  
Wahrheit und Wissenschaft, GA 3: 25, 39 H  
Die Philosophie der Freiheit, GA 4: 25, 42 H, 69, 117, 127 ff. H, 146, 150, 152, 160
- Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit, GA 5: 64 f. H
- Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung, GA 9: 160
- Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?, GA 10: 91, 113
- Aus der Akasha-Chronik, GA 11: 173
- Die Geheimwissenschaft im Umriss, GA 13: 91, 113, 160
- Die Rätsel der Philosophie, GA 18: 38
- Die Kernpunkte der sozialen Frage, GA 23: 159 f.
- Die Philosophie Friedrich Nietzsches als psychopathologisches Problem, in: Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit, GA 5: 68
- Haeckel und seine Gegner, in: Methodische Grundlagen der Anthroposophie, GA 30: 109
- Strauß, David Friedrich: 57 H
- Swedenborg, Emanuel: 104 ff. H
- Unger, Carl: 7 H, 126
- Volkelt, Johannes: 36 H
- Wagner, Richard: 55 f. H
- Wahle, Richard: 36 H