

DIE STELLUNG DER ANTHROPOSOPHIE ZUR PHILOSOPHIE

Rudolf Steiner
Berlin, 14. März 1908

Immer wieder hört man mit Recht sagen, daß die anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft erst dann das Ohr berufener Leute finden wird, wenn sie imstande ist, sich mit philosophischen Dingen auseinanderzusetzen. Solange sie das nicht tut, wird sie auf die Philosophen einen dilettantenhaften Eindruck machen, und solange wird man auch sagen, daß die Anhänger dieser Geisteswissenschaft nur deshalb Anhänger derselben seien, weil ihnen eben die gründliche philosophische Bildung fehle.

Nun würde es ganz aussichtslos sein, wenn man etwa warten wollte, bis eine genügend große Anzahl von Menschen, die philosophisch geschult sind, einsehen würden, daß die Geisteswissenschaft selbst für den allerphilosophischsten Menschen sehr wohl etwas ist, was ihn weit über die bloße Philosophie hinaushebt. Da man aber mit der geisteswissenschaftlichen Bewegung nicht warten kann und die Geisteswissenschaft der Öffentlichkeit so geben muß, wie diese Öffentlichkeit imstande ist, sie aufzunehmen und zu begreifen, auch ohne daß die einzelnen Glieder dieser Öffentlichkeit eine besondere philosophische Schulung erhalten haben, wenn man also im allgemeinen genötigt ist, dies zu tun, so muß doch streng betont werden, daß es auf anthroposophischem Felde nichts gibt, das nicht im strengsten Sinne sich auseinandersetzen könnte mit dem, was auf dem Gebiete der Philosophie nötig und richtig ist. Und wenn ich auch durch die allgemeine Richtung in der theosophischen Bewegung nicht in der Lage bin, philosophische Betrachtungen zu geben, so möchte ich doch diese kurze Stunde benutzen, um diejenigen, die sich mit philosophischen Dingen beschäftigt haben, auf einige philosophische Gesichtspunkte aufmerksam zu machen. Und ich bitte, dies als etwas zu nehmen, was ganz und gar aus dem Rahmen der übrigen anthroposophischen Betrachtungen herausfällt, als etwas, was rein eine einzelne philosophische Betrachtung sein soll.

Sie werden vielleicht zum Teil die Dinge, die dabei nötig sind zu besprechen, schwierig finden. Aber machen Sie sich nichts daraus, wenn Sie einmal eine kurze Stunde schwierige und nicht so zu Herzen gehende Betrachtungen hier anzuhören haben. Jedenfalls können Sie sicher sein, daß Ihnen das außerordentlich nützlich sein wird zur Fundamentierung der geisteswissenschaftlichen Wahrheiten. Sie werden es immer wieder finden, wenn Sie wirkliche philosophische Denkungsart in sich aufnehmen, daß Ihnen diese philosophische Denkungsart nicht nur das Verständnis für die Geisteswissenschaft im allgemeinen, sondern auch für das, was man «esoterische Entwicklung» nennt, wesentlich erleichtern wird. Also ganz aus dem Rahmen der sonstigen Betrachtungen herausfallend soll diese heutige, rein philosophische Betrachtung sein.

Philosophie müssen Sie überhaupt nicht als etwas ansehen, was Sie absolut nehmen dürfen. Philosophie ist etwas, was im Laufe der Menschheitsentwicklung erst entstanden ist, und wir können sozusagen sehr leicht die Geburtsstunde der Philosophie angeben, denn diese Geburtsstunde der Philosophie ist im Grunde genommen eigentlich in jeder Geschichte der Philosophie mehr oder weniger richtig angegeben. Man hat in neuerer Zeit manches eingewendet gegen die Tatsache, daß jede Philosophiegeschichte mit *Thales* beginnt, also mit dem ersten

Aufleuchten der Philosophie in Griechenland; und man hat gemeint, daß man auch die Philosophie über diese Zeit hinaus nach rückwärts verfolgen könne. Das ist nicht richtig. Was man mit Fug und Recht «Philosophie» nennt, beginnt in Wirklichkeit mit der griechischen Philosophie. Morgenländische Weisheit und morgenländisches Wissen sind nicht das, was man im eigentlichen Sinne mit «Philosophie» bezeichnen sollte. Wenn wir von den großen philosophischen Intuitionen, wie sie bei *Heraklit*, bei Thales, später bei *Sokrates* in einer anderen Weise auftreten, absehen und gleich gehen auf die Philosophie, soweit sie uns in einem geschlossenen Weltgebäude, in einem geschlossenen Gedankengebäude entgegentritt, so ist nicht etwa *Pythagoras* der erste Philosoph. Denn Pythagoras ist in einer gewissen Beziehung noch ein intuitiver Seher, der zwar vielfach in philosophischen Formen ausdrückt, was er zu sagen hat; aber im eigentlichen Sinne ein philosophisches System ist das pythagoräische System nicht, ebensowenig wie das platonische. Ein philosophisches System im wahren Sinne des Wortes ist erst das große System - als philosophisches System -, welches Aristoteles im 4. Jahrhundert vor Christus aufgebaut hat. Man muß sich über diese Dinge erst einmal orientieren.

Wenn *Aristoteles* als der erste Philosoph bezeichnet wird und *Plato* noch als halber Seher angesehen wird, so geschieht das deshalb, weil Aristoteles der erste ist, der bloß aus der Quelle der Philosophie heraus schöpfen muß, nämlich aus der Quelle des Denkens in Begriffen. Das war natürlich alles lange Zeit vorbereitet; es war nicht so, daß er nun alle Begriffe erst selber hätte schaffen müssen; seine Vorläufer haben ihm in dieser Beziehung nicht unerheblich vorgearbeitet. Aber in Wahrheit gibt Aristoteles in einer gewissen Beziehung gerade das, was zum Beispiel Gegenstand der Mysterien war, zum ersten Male nicht in der alten seherischen Form, sondern er gibt alles, was er gibt, in der begrifflichen Form. Und so wird auch der, der in der Philosophie sich orientieren will, zurückgehen müssen bis zu Aristoteles. Er wird bei ihm alle die Begriffe finden, die aus anderen Erkenntnisquellen der früheren Zeiten gewonnen worden sind, aber sie verarbeitet und aufgearbeitet finden zu einem begrifflichen System. Vor allen Dingen ist bei Aristoteles der Ausgangspunkt zu suchen einer - nennen wir es «Wissenschaft» -, einer Wissenschaft, welche in dieser Gestalt innerhalb der Menschheitsentwicklung früher nicht existiert hat und auch nicht hätte entstehen können. Wer die Menschheitsentwicklung in dieser Weise verfolgen kann mit den Mitteln der Geisteswissenschaft, der weiß, daß vor Aristoteles - natürlich ist das alles mit dem berühmten Gran Salz zu verstehen - eine aristotelische Logik so nicht denkbar war, weil erst Aristoteles eine entsprechende Denktechnik, eine Logik, geschaffen hat. Solange in den Mysterien die höhere Weisheit direkt mitgeteilt wurde, bedurfte man keiner Logik. Aristoteles ist nun in einer gewissen Weise auch der unerreichte Meister der Logik. Im Grunde hat trotz aller Anstrengungen des 19. Jahrhunderts die Logik in allen wesentlichen Punkten nicht viele Fortschritte gemacht über das hinaus, was Aristoteles bereits gegeben hat.

Es würde heute zu weit führen, wollte ich Sie auf die Gründe hinweisen, warum Philosophie erst in dieser Zeit, in der Zeit des Aristoteles, in die Menschheit eintreten konnte. Durch die Anthroposophie wird es für viele allmählich begreiflich werden, warum ein ganz bestimmtes Zeitalter für die Begründung der Philosophie notwendig war.

Wir sehen sodann, wie Aristoteles für lange Zeiten der tonangebende Philosoph ist und mit kurzen Unterbrechungen - die für den heutigen Menschen mehr als Unterbrechungen erschei-

nen, als daß sie es wirklich waren - es bis zum heutigen Tage bleibt. Alle, die auf anderen Gebieten tätig sind, sagen wir im Gnostizismus, Platonismus, oder in den Kirchenlehren des ersten Christentums, sie verarbeiteten die aristotelischen Gedankenkünste. Und in wunderbarer Weise breitet sich das, was Aristoteles der Menschheit gegeben hat als das formale Element des Denkens, auch im Abendlande aus, wo das, was die Kirche zu sagen hat, mehr oder weniger in die Formen gekleidet wird, die Aristoteles in seiner Denktechnik gegeben hat. Wenn auch in den ersten Jahrhunderten der Ausbreitung des Christentums die Philosophie des Aristoteles noch in sehr mangelhafter Form im Abendlande verbreitet war, so liegt das im wesentlichen daran, daß man die Schriften des Aristoteles nicht in der Ursprache hatte. Aber man dachte im Sinne der von Aristoteles ausgearbeiteten Denktechnik.

In anderer Art hat Aristoteles im Morgenlande Verbreitung gefunden, um dann, auf dem Umwege über die Araber, wiederum in das Abendland zu kommen. So ist Aristoteles auf zwei Arten im Abendlande heimisch geworden: erstens durch die christliche Strömung und zweitens durch die Strömung, die nach und nach durch die Araber in die Kultur des Abendlandes eingeflossen ist.

In diese Zeit hinein fällt jene große Pflege des aristotelischen Denkens, welche den eigentlichen Höhepunkt in der Philosophie des Mittelalters darstellt, nämlich die erste Form dessen, was man «Scholastik» nennt, speziell «Frühscholastik». Die Scholastik ist im wesentlichen dazu dagewesen, eine Philosophie des Christentums zu sein. Sie war aus zwei Gründen genötigt, den Aristoteles in sich aufzunehmen: Erstens aus den alten Traditionen heraus, weil man überhaupt gewohnt war, Aristoteles zu kennen; auch die Platoniker und Neuplatoniker waren mehr dem Inhalt nach Platoniker; in ihrer Gedankentechnik waren sie vielfach Aristoteliker. Aber auch aus einem anderen Grunde war es notwendig, daß sich die Scholastik auf Aristoteles stützte, nämlich weil die Scholastik in die Notwendigkeit versetzt war, gegen die Einflüsse des Arabismus und damit gegen die morgenländische Mystik aufzutreten, so daß wir also im elften, zwölften, dreizehnten Jahrhundert innerhalb der Scholastik die Aufgabe finden, das Christentum gegenüber der arabischen Gedankenwelt philosophisch zu rechtfertigen. Es kamen die arabischen Gelehrten mit dem wunderbar ausziselierten aristotelischen Wissen und versuchten von den verschiedensten Positionen aus, das Christentum anzugreifen. Wollte man das Christentum verteidigen, so mußte man zeigen, daß sich die Araber der Instrumente, deren sie sich bedienten, in einer unrichtigen Weise bedienten. Es handelte sich dabei darum, daß die Araber sich den Anschein gaben, daß nur sie allein die richtige Denkweise des Aristoteles hätten und deshalb von dieser richtigen Denkweise des Aristoteles aus ihre Angriffe gegen das Christentum richteten. In der Auslegung der Araber erschien es so, als ob der, der auf dem Boden des Aristoteles stehe, notwendig ein Gegner des Christentums sein müsse.

Diesem Bestreben gegenüber erhob sich die Philosophie des *Thomas von Aquino*. Diesem handelte es sich darum, zu zeigen, daß, wenn man den Aristoteles richtig versteht, man gerade mit Hilfe des aristotelischen Denkens das Christentum rechtfertigen kann. So war es nach der einen Seite die Tradition, in aristotelischer Denktechnik zu verfahren, auf der anderen Seite die Notwendigkeit, gegen das anstürmende Arabertum gerade diese Denktechnik des Aristoteles in der richtigen Weise zu handhaben, was sich in der Philosophie des Thomas von Aquino ausdrückte.

So finden wir eine eigentümliche Synthese des aristotelischen Denkens in dem, was in der ersten Zeit das Wesen der scholastischen Philosophie ausmacht, einer Philosophie, die viel verlästert, heute aber wenig mehr verstanden wird. Sehr bald kam dann die Zeit, in der man die scholastische Philosophie nicht mehr verstand. Und dann kamen alle möglichen Ausartungen der Scholastik, zum Beispiel diejenige Ausartung, die man gewöhnlich bezeichnet als die Geistesströmung des «Nominalismus», während die frühe Scholastik «Realismus» war. Diesem Nominalismus ist es zuzuschreiben, daß die Scholastik sich bald überlebte und in Mißkredit und Vergessenheit geriet. Der Nominalismus ist in einem gewissen Sinne der Vater alles modernen Skeptizismus.

Es ist ein merkwürdiges Gewirr von philosophischen Strömungen, die wir heraufkommen sehen gegen unsere neuere Zeit hin, die alle im Grunde gegen die Scholastik strömen. Wir sehen noch einige Geister, die fest und tüchtig in der aristotelischen Gedankentechnik stehen, die aber gegen das anstürmende Neuzeitliche nicht mehr ganz geschützt sind. Zu diesen gehört *Nikolaus Cusanus*.

Wir sehen dann aber, wie das letzte, was sich retten läßt von dieser philosophisch-methodischen Grundlage, *Cartesius* rettet. Und wir sehen auf der anderen Seite, wie alle die guten Elemente des Arabismus - jener Art von Philosophien, welche mehr westorientalisches Sehen verknüpft haben mit dem Aristotelismus -, sich verschränkt haben mit jener Denktechnik, die wir die «kabbalistische» nennen. Zu den Vertretern dieser Richtung zählt *Spinoza*, der nicht anders zu verstehen ist, als wenn man ihn angliedert einerseits an den Westorientalismus und andererseits an den Kabbalismus. Alles andere Reden über *Spinoza* ist ein Reden, bei dem man keinen Boden unter den Füßen hat.

Dann aber machte sich der «Empirismus» mit Macht breit, besonders unter der Ägide *Lockes* und *Humes*. Und dann sehen wir, wie die Philosophie sich immer mehr gegenübergestellt findet den rein äußeren materiellen Forschungen - der Naturwissenschaft -, und wie sie stückweise vor dieser Art des Forschens zurückweicht. Wir sehen dann, wie sich die Philosophie verfängt in einem Netz, aus dem sie sich fast nicht mehr herauszuwinden vermag. Das ist ein wichtiger Punkt, an dem sich die Philosophie der neueren Zeit verfängt, nämlich bei *Kant*! Und wir sehen in der nachkantischen Zeit, wie große Philosophen auftreten, wie *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* wie eine Art Meteore auftreten, wobei sie aber von ihrem eigenen Volke am schlechtesten verstanden werden. Und wir sehen, wie ein kurzes, seltsames Herumbalgen in den Gedanken stattfindet, um herauszukommen aus dem Netz, in das der Kantianismus die Philosophen hineinverfangen hat, wie unmöglich es für die Philosophie ist, da herauszukommen, und wie gerade das deutsche Denken an einem in den verschiedensten Varianten auftretenden Kantianismus krankt, wie sogar auch alle schönen und großen Ansätze, die gemacht werden, an dem Kantianismus krankten. So sehen wir in der ganzen neueren Philosophie einen Mangel auftreten, der zwei Quellen hat: Die eine zeigt sich darin, daß bei unseren philosophischen Lehrstühlen, die glauben, sich mehr oder weniger von dem Kantianismus freigemacht zu haben, die Leute doch immer noch in den Schlingen Kants zappeln; die andere zeigt sich darin, daß die Philosophie an einer gewissen Unmöglichkeit leidet, ihre Position, die sie als Philosophie verteidigen müßte, gegen die sehr kurzsichtige Naturwissenschaft zu behaupten.

Nicht früher, als bis sich unsere Philosophie befreit haben wird von den Netzen des Kantianismus und von all dem, wodurch die Philosophie Halt macht vor der anstürmenden Naturwissenschaft, nicht früher, als bis unsere besser gesinnten Elemente erkennen, wie sie über diese beiden Klippen, die sich ihnen in den Weg stellen, hinwegkommen können, ist irgendein Heil auf philosophischem Felde zu erwarten. Daher bietet auch das philosophische Feld insbesondere innerhalb Deutschlands ein wirklich trauriges Bild, und es ist im höchsten Grade jammervoll zu sehen, wie zum Beispiel die Psychologie Stück für Stück zurückweicht, wie zum Beispiel heute Menschen, die eigentlich nicht imstande sind, anderes zu tun, als elementare Dinge ein wenig in philosophischer Weise zu verarbeiten, aber dabei nicht über gewisse Trivialitäten hinauskommen, ein riesiges Ansehen haben, wie zum Beispiel Wundt. Auf der anderen Seite wieder muß man sehen, daß Geister wie zum Beispiel Fechner - der anregend sein könnte, wenn die Menschen ein Urteil dafür hätten -, daß ein solcher von denen, die die reinen Dilettanten sind, angesehen wird wie ein neuer Messias. Das mußte notwendig so kommen und soll keine Kritik sein.

Ausgehen möchte ich nun von einem Begriff, der so recht zusammenhängt mit dem Netz, worin sich die Philosophie seit Kant verfangen hat, der das Grundübel des philosophischen Geistes ist, ein Übel, das mit den Worten gekennzeichnet werden kann: Die Philosophie ist ganz und gar dem Subjektivismus verfallen!

Wenn wir Kant verstehen wollen, müssen wir ihn zuerst historisch verstehen. Die Kantsche Anschauung ist eigentlich ganz und gar herausgeboren aus der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Vorstellens. Wer Kant genauer kennt, der weiß, daß der Kant der fünfziger und auch noch der sechziger Jahre ganz und gar aufging in dem, was damals die gebräuchlichste Philosophie in Deutschland war, was man nannte die Aufklärungsphilosophie von *Wolff*. Sie war in ihrer äußeren Form vielfach ein Gestrüpp von Gedankenhülsen, aber ihr Geist war zum Teil noch entlehnt dem alten Leibnizianismus. Wir wollen uns hier aber mehr auf eine kurze Charakterisierung des Wolffianismus einlassen. Da können wir sagen: Für den Wolffianismus zerfällt die Weltauffassung in zweierlei Wahrheiten: erstens die des äußeren Anschauens und dessen, was der Mensch daraus gewinnen kann; zweitens diejenige, die der Mensch durch reines Denken gewinnen kann: «a priori». So gab es ja auch eine Physik - eine Astronomie, eine Kosmologie -, die aus der Betrachtung der Tatsachen gewonnen wurde, und eine rationale Physik - eine rationale Astronomie -, die durch reines Denken gewonnen wurde. Wolff war sich klar, daß das menschliche Denken, ohne irgendwie auf Erfahrung Rücksicht zu nehmen, rein rational, aus sich heraus, ein Wissen konstruieren könnte über das Wesen der Welt. Es war das ein Wissen aus der reinen Vernunft, «a priori», - während «a posteriori» das Wissen war, das aus dem Sinnlichen, aus dem bloßen Verstande, aus der Erfahrung gewonnen wurde. Ebenso gab es für Wolff zwei Psychologien, eine, in der sich die Seele selbst beobachtete, und dagegen die andere, die rationale Psychologie. Und ebenso unterschied Wolff zwischen einer Natur-Theologie, die auf der Offenbarung beruht, auf dem, was als die geoffenbarte Wahrheit uns überkommen und als das Übersinnliche in den Religionsbekenntnissen vorhanden ist -; davon unterschied er die rationale Theologie, die aus der reinen Vernunft - a priori - gewonnen werden konnte, welche zum Beispiel die Beweise über das Dasein Gottes aus der reinen Vernunft schöpft.

So trennte sich das ganze Wissen der damaligen Zeit in ein solches aus der reinen Vernunft und ein solches aus der reinen Erfahrung., Diejenigen, die auf diesem Boden standen, studierten damals an allen Universitäten. Kant gehörte auch zu ihnen, wenn er auch schon darüber hinausging, wie es eine Schrift von ihm zeigt, die den Titel hatte: «Über den Begriff, die negative Größe in die Welt einzuführen». Dann wurde er bekannt mit dem englischen Skeptiker Hume und lernte damit jene Form des Skeptizismus kennen, die erschütternd wirkt auf jedes rationale Erkennen, besonders auf die Anschauung der durchgängigen Apriorität, das Kausalgesetz. Hume sagt: Es gibt nichts, was man durch irgendwelche apriorische Form des Denkens ‚gewinnen könne. Es sei eben eine Gewohnheit des Menschen, zu denken, daß jede Tatsache als Wirkung einer Ursache zu verstehen sei. Und so sei der ganze rationale Ausbau etwas, an was man gewöhnt worden sei. Dadurch wurde für Kant, der etwas Einleuchtendes bei Hume fand, dem Wolffschen Rationalismus der Boden entzogen, so daß er sich sagte, es sei überhaupt nur ein Erkennen aus Erfahrung möglich.

Da kam Kant in eine sehr merkwürdige Lage. Sein ganzes Fühlen und Empfinden wehrte sich gegen die Annahme, es gäbe eigentlich nichts absolut Gewisses. Wenn man sich ganz auf den Boden von Hume stellte, müßte man sagen: Gewiß, wir haben gesehen, daß die Sonne des morgens aufgeht und die Steine erwärmt, und wir haben aus all den Fällen, daß die Sonne des morgens aufging und die Steine erwärmte, geschlossen, daß darin ein gewisser ursächlicher Zusammenhang besteht; aber es zeigt sich gar keine Notwendigkeit, daß dieser Schluß eine absolute Wahrheit ist. - Das ist die Humesche Anschauung. Kant wollte nun die absolute Wahrheit nicht fallen lassen. Es war ihm auch klar, daß ohne die Erfahrung keine apriorische Aussage möglich ist. Er drehte deshalb diesen letzten Satz um und sagte: Gewiß, richtig ist es, daß der Mensch ohne Erfahrung zu nichts kommen kann; aber stammt denn die Erkenntnis auch wirklich aus der Erfahrung? - Nein, sagte Kant, es gibt mathematische Urteile, die ganz unabhängig sind von der Erfahrung. Wenn mathematische Urteile aus der Erfahrung gewonnen würden, so könnten wir nur sagen: sie haben sich bisher bewährt, aber ob sie richtig sind, das wissen wir nicht. - Da kam Kant dazu zu sagen: Daß wir solche Urteile fällen können wie die mathematischen, hängt ab von der Organisation des Subjektes in dem Moment, in welchem wir diese Urteile abgeben; wir können nicht anders denken, als die Gesetze der Mathematik sind, deshalb muß sich alle Erfahrung nach dem Bereiche der mathematischen Gesetzmäßigkeit richten. Wir haben also eine Welt um uns, die wir schaffen nach den Kategorien unseres Denkens und unserer Erfahrungen. Wir fangen mit der Erfahrung an, aber alles das hat nur mit unserer Organisation zu tun. Wir breiten das Netz unserer Organisation aus, fangen den Stoff der Erfahrung ein nach den Anschauungs- und Verstandeskategorien unserer subjektiven Organisation und sehen im Grunde ein Weltbild, das wir seiner Form nach selbst gesponnen haben. [Lücke in der Nachschrift.]

In diesen Subjektivismus hat sich die Philosophie seit Kant eingesponnen - außer in gewissem Maße bei Fichte, Schelling und Hegel -, in diesen Subjektivismus, der besagt, daß der Mensch mit den Dingen nur insofern etwas zu tun habe, als sie einen Eindruck auf ihn machen. Man hat immer mehr in den Kantianismus hineingelegt. Schon *Schopenhauer*, der in seiner «Welt als Wille und Vorstellung» wirklich über Kant etwas hinausgeht, aber auch andere in noch viel größerem Maße, haben diesen Kantianismus nur noch so aufgefaßt, daß das «Ding an sich» dem menschlichen Erkennen völlig unzugänglich sei, während dagegen alles dasjenige,

was beim Menschen auftritt - von dem ersten Sinneseindruck bis zur Verarbeitung der Eindrücke als Erkenntnis - bloß eine Wirkung auf das Subjekt sei.

Sie sehen, daß der Mensch dann im Grunde genommen von allem Objektiven abgeschlossen ist, nur in seine Subjektivität eingesponnen ist. «Unsere Welt ist nicht eine Welt der Dinge, nur eine Welt der Vorstellungen», sagt Schopenhauer. Das Ding ist etwas, was jenseits vom Subjekt liegt. In dem Augenblick, wo wir etwas wissen, ist das, was wir vor uns haben, schon unsere Vorstellung. Das Ding liegt jenseits vom Subjekt, im Transsubjektiven. Die Welt ist meine Vorstellung, und ich bewege mich nur in meinen Vorstellungen. -

Das ist das Netz, in dem sich die Philosophie gefangen hat, und das finden Sie ausgebreitet über das ganze Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Und dieses Denken hat auch auf dem Gebiete der Psychologie zu gar nichts anderem führen können als dazu, dasjenige, was uns gegeben ist, als etwas Subjektives aufzufassen. Selbst bei den Einzelwissenschaften macht sich dies bemerkbar. Man achte auf die Helmholtzschen Lehren. Helmholtz sagt: Das, was uns gegeben ist, ist nicht mehr nur ein Bild, sondern nur ein Zeichen des wirklichen Bildes; der Mensch darf nie behaupten, daß das, was er wahrnimmt, eine Ähnlichkeit habe mit der Wirklichkeit.

Der ganze Entwicklungsweg des Subjektivismus im neunzehnten Jahrhundert ist ein Beispiel dafür, wie die Menschen die Unbefangenheit verlieren können, wenn sie einmal in einen Gedanken eingesponnen sind. Der «Transcendentale Realismus» *Eduard von Hartmanns* ist ein Beispiel dafür. Es war unmöglich, mit Eduard von Hartmann darüber zu reden, daß vielleicht die Welt doch nicht bloß «meine Vorstellung» sein könnte. Er hatte sich so sehr in diese Theorie eingesponnen, daß man kaum mehr objektiv über eine erkenntnistheoretische Frage mit ihm diskutieren konnte. Er konnte gar nicht über diese Definition «die Welt ist meine Vorstellung» hinauskommen.

Wer nun gerecht ist, darf nicht in Abrede stellen, daß dieser Subjektivismus, der in dem Satz liegt «Die Welt ist meine Vorstellung», etwas ungeheuer Bestechendes hat. Nehmen Sie die Sache vom Subjekt aus, so werden Sie sagen, daß, wenn wir erkennen wollen, wir immer tätig sein müssen. Von der ersten Empfindung an bis zur letzten Erzeugung des Punktes in unserem Blickfelde, der das «Rot» bedeutet, müssen wir tätig sein. Hätten wir nicht die Organisation unseres Auges, das «Rot» könnte nie in unserem Auge auftreten. So daß, wenn Sie das Erfahrungsfeld überblicken, Sie in den Erfahrungen die Tätigkeit des Subjekts haben, und daß daher alles, was innerhalb Ihrer Erkenntnis ist, vom Subjekt aus betrachtet, von Ihnen selbst hervorgebracht ist. Das ist in einer gewissen Weise sehr bedeutsam, daß der Mensch tätig sein muß, bis ins letzte Pünktchen hinein, wenn er erkennen will. [Lücke in der Nachschrift.] Die Subjektivität des Menschen berührt sich da mit dem «Ding an sich»; überall, wo sie anstößt, erfährt sie eine Affektion; Sie erleben immer nur eine Modifikation Ihrer eigenen Kräfte. So spinnen Sie sich ein; Sie kommen gar nicht über die Oberfläche des «Dinges an sich» hinaus. Alles, was Sie erreichen könnten, ist dies, daß Sie sagen: Es stößt sich meine eigene Tätigkeit immer an der Oberfläche des «Dinges an sich», und ich empfinde überall nur meine eigene Tätigkeit.

Ich möchte Ihnen ein Bild geben. Dieses Bild ist ein solches, das noch keiner der subjektivistisch eingestellten Philosophen wirklich durchdacht hat. Denn würde er es tun, so würde er in diesem Bilde die Möglichkeit finden, aus der Subjektivität herauszukommen.

Sie haben einen Bogen Papier, träufeln flüssigen Siegellack darauf und drücken nun in den Siegellack ein Petschaft ab. Jetzt frage ich Sie: Was ist da geschehen? Auf dem Petschaft soll ein Name stehen, sagen wir «Müller». Wenn Sie es abgedrückt haben, ist dasjenige, was im Petschaft steht, absolut identisch mit dem, was im Siegellack steht. Wenn Sie den ganzen Siegellack durchforschen, werden Sie nicht das geringste Atom finden, das vom Petschaft in den Siegellack hineingekommen wäre. Beide berühren sich, und da tritt der Name «Müller» auf. Denken Sie sich, der Siegellack wäre ein erkennendes Wesen und würde sagen: «Ich bin durch und durch Siegellack; das ist meine Eigenschaft, Siegellack zu sein. Da draußen, das Petschaft, ist ein < Ding an sich >; von diesem < Ding an sich > kann nicht das geringste in mich hineinkommen». Die Substanz des Messings bleibt ganz draußen; und dennoch, wenn Sie das Petschaft wegnehmen, der Name «Müller», auf den es ankommt, ist absolut richtig beim Siegellack. Sie können aber nicht sagen, daß der Siegellack den Namen «Müller» hervorgebracht hat. Nie, wenn nicht eine Berührung zustande gekommen wäre, würde der Name «Müller» zustande gekommen sein.

Wenn nun der Siegellack reden könnte und sagte: «Dieser Abdruck ist nur subjektiv!» ? - So schließen im Grunde genommen alle Kantianer; nur tun sie das in Gedankenwindungen, bei welchen der einfache Mensch nicht mehr erkennen kann, daß der Gedankenfehler in etwas so Einfachem besteht.

Nun stimmt aber der Siegelabdruck vollständig mit dem im Petschaft eingravierten Namen überein, also mit dem, worauf es hier im wesentlichen ankommt, abgesehen von der Spiegelbildlichkeit, die aber hier außer Betracht fällt. Daher können Eindruck und Abdruck als identisch angesehen werden, wenigstens in bezug auf das Wesentliche, auf den Namen «Müller». Genauso ist es auch mit den Eindrücken, die wir von der Außenwelt empfangen, sie sind identisch mit der Art und Weise, wie die Dinge draußen existieren, das heißt in bezug auf das Wesentliche an beiden.

Nun handelt es sich darum, daß der Siegellack noch immer sagen könnte: «Messing lerne ich doch nicht kennen». Das hieße aber, daß das, was den Namen «Müller» in sich enthält, auch seiner materiellen Beschaffenheit nach erkannt würde. Darauf kommt es aber nicht an. Sie müssen unterscheiden zwischen der Widerlegung des Kantianismus - der Kantianismus ist, wenn dieses Beispiel zu Ende gedacht wird, absolut widerlegt - und ein anderes ist es, überhaupt über den Subjektivismus gänzlich hinauszukommen. Und da fragt es sich: Können wir nun auch das Andere finden, das weder in der Natur des Siegellacks, noch in der des Messings ist, das über beiden darüber ist, und eine Synthesis sein wird zwischen Objektivismus und Subjektivismus? Denn mit der bloßen Widerlegung des Kantianismus ist es nicht getan.

Will man diese Frage beantworten, dann muß man etwas tiefer auf die Probleme eingehen. Daß auf diesem Gebiete die neuere Philosophie auf keinen grünen Zweig hat kommen können, rührt davon her, daß sie die Verbindung mit einer wirklichen Denktechnik verloren hat. Unsere Frage ist nun diese: Gibt es im Menschen etwas, was die Erfahrung machen kann, daß

es nicht etwas Subjektives ist? Oder lebt im Menschen nur das, was über die Subjektivität nicht hinauskommen kann?

Wäre die Menschheit imstande gewesen, von Aristoteles herauf den geraden Weg zu gehen, so würde sie nie in das Netz des Kantianismus verstrickt worden sein. Der gerade Weg - ohne den Bruch im Mittelalter - würde dazu geführt haben zu erkennen, daß es über dem Subjektiven ein Übersubjektives gibt. Die Menschheit ist eben nicht geraden Weges von Aristoteles weitergeschritten, sondern sie ist auf eine Seitenlinie gekommen, und zwar begann diese Abschwenkung schon in der späteren Scholastik infolge des Aufkommens des Nominalismus. Sie hat sich dann immer weiter fortgewälzt auf diesem Abwege, bis sie sich zuletzt bei Kant in einem förmlichen Netz verstrickt fand. Um uns aus dieser Sackgasse herauszuwinden, müssen wir wieder zurückgehen auf Aristoteles und uns fragen: Gibt es denn nichts, das über das bloß Subjektive hinausgeht, was gleichsam subjektiv-objektiv ist?

Betrachten wir einmal, wie Aristoteles das Erkennen behandelt. Er unterscheidet das Erkennen durch den «Sinn» und das Erkennen durch den «Verstand». Das Erkennen durch den Sinn ist gerichtet auf das einzelne sinnliche Ding, das Erkennen durch den Verstand ist darauf gerichtet, eine Unterscheidung zu treffen zwischen «Materie» und «Form». Und unter der «Form» versteht Aristoteles sehr, sehr viel. Der Formbegriff des Aristoteles müßte in richtiger Weise der Menschheit erst wieder einmal zum Bewußtsein gebracht werden. Ein alter Freund von mir in Wien machte seinen Studenten das immer an einem Beispiel klar. Die Materie ist im Grunde gar nicht das Wesentliche einer Sache, sondern das Wesentliche einer Sache für unseren Verstand macht die «Form» aus.

«Nehmen wir einen Wolf», so sagte Vincenz Knauer - so hieß er - «einen Wolf, der immer Lämmer frißt. Dieser Wolf besteht im Grunde aus derselben Materie wie die Lämmer. Aber wenn er noch so viele Lämmer fressen würde, er wird doch nie ein Lamm. Was den Wolf zum Wolf macht, das ist die <Form >. Der Form kann er sich nicht entziehen, auch wenn seine materielle Leiblichkeit sich aus Lammfleisch aufbaut.» - Die Form ist in gewisser Beziehung identisch mit der Gattung, - nicht aber mit dem bloßen Gattungsbegriff. Der moderne Mensch unterscheidet zwischen diesen beiden Dingen nicht mehr; aber Aristoteles unterschied noch zwischen ihnen. Nehmen wir alle Wölfe, so liegt diesen allen die Gattung Wolf zugrunde. Das ist das, was hinter allem, was der Sinn wahrnimmt, als etwas Wirkliches, Wirkendes, Reales besteht. Die, man möchte sagen transzendente Gattung Wolf macht eigentlich aus der Materie erst existierende Wölfe. Nun nehmen wir an, der Sinn nimmt wahr einen Wolf. Hinter dem, was materiell existiert, ist die Welt der Formen, darunter auch die Form «Wolf», und die bewirkt die Gestaltung der Gattung Wolf. Das menschliche Erkennen nimmt die Gattung wahr und bildet sie zu dem Gattungsbegriff um. Der Gattungsbegriff ist für Aristoteles etwas, was seiner Art nach nur als Abstraktion, als subjektives Gebilde in der Seele existiert. Aber diesem Gattungsbegriff liegt eine Realität zugrunde, und das ist die Gattung.

Wollen wir im Sinne des Aristoteles diese Unterscheidung richtig machen, dann müssen wir sagen: Allen Wölfen liegt die Gattung zugrunde, aus der sie «hervorgespritzt» sind, die die Materie zu Wölfen gemacht hat. Und die Menschenseele repräsentiert sich die Wölfe im Begriff, so daß der Gattungsbegriff in der Menschenseele für Aristoteles das ist, was auf seeli-

sche Art repräsentiert, was die Gattung ist. Wie der Mensch die Gattung im *Gattungsbegriff* erkennt, das hängt durchaus von ihm ab, nicht aber die Realität der Gattung.

So haben wir einen Zusammenschluß zwischen dem, was nur in der Seele ist, dem Begriff, und dem, was im Reiche des Transsubjektiven oder der Gattung ist. Das ist absoluter Realismus, ohne daß wir dabei in den Fehler verfallen, den Plato begeht, der die Gattungen versubjektiviert und sie als eine Art transsubjektiver Mächte ansieht. Er faßt den *Gattungsbegriff* wieder als die an sich seiende Wesenheit auf, während dieser nur der seelische Ausdruck für die transzendente Realität «Gattung» ist.

Von hier aus kommen wir dann zur Aufgabe der Frühscholastik, welche ja die ganz besondere Aufgabe hatte, das Christentum zu rechtfertigen. Wir wollen hier aber nur mit einigen Worten auf den erkenntnistheoretischen Grund der Frühscholastik eingehen. -Sie steht zunächst vollständig auf dem Boden, daß der Mensch nichts anderes kennt, als bloß seine Vorstellungen. Zwar erkennen wir durch Vorstellungen, aber was wir vorstellen, ist nicht «die Vorstellung», sondern das Objekt der Vorstellung. Die «Vorstellung» ist ein Siegelabdruck im Subjekte, und braucht nicht mehr zu sein. Nun handelt es sich darum, daß Sie die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt im frühscholastischen Sinne richtig verstehen. Alles, was erkannt wird, hängt durchaus von der Form des menschlichen Geistes ab. Nichts kann in die Seele hinein und aus der Seele heraus, was nicht aus der Organisation dieser Seele selbst kommt. Aber das, was ursprünglich der Arbeit der Seele zugrundeliegt, entsteht durch die Berührung der Seele mit dem Objekt. Und durch die Berührung des Subjektes mit dem Objekt wird das Zustandekommen der Vorstellung ermöglicht. Daher sagte die Frühscholastik, daß der Mensch nicht seine Vorstellungen vorstellt, sondern daß seine Vorstellungen ihm repräsentieren das Ding. Wollen Sie auf den Inhalt der Vorstellung kommen, so müssen Sie den Inhalt der Vorstellung im Ding suchen.

Allerdings sehen Sie an diesem Beispiel: Um die scholastischen Begriffe in sich aufzunehmen, dazu gehört Scharfsinn, feine Distinktion, die eben denen, welche die Scholastik schlechtweg verurteilen, meistens fehlt. Man muß sich durchaus auf solche Sätze einlassen: «Ich stelle vor» oder «Meine Vorstellungen repräsentieren einen Inhalt, und der rührt von Objekt her». Der moderne Mensch will gleich dreinhauen mit allen Begriffen, so wie sie sich ihm aus dem trivialen Leben her ergeben. Daher erscheinen ihm die Scholastiker alle als Schulfüchse. In gewisser Weise sind sie das auch, denn sie haben eben darauf gesehen, daß der Mensch erst etwas lernte: eine Disziplin der Denktechnik. Die Denktechnik der Scholastiker ist eine der strengsten, die jemals in der Menschheit aufgetreten ist.

So haben wir in alle dem, was der Mensch erkennt, ein Gewebe von Begriffen, die die Seele gewinnt an den Objekten. Es gibt da eine feine scholastische Definition: In allem, was der Mensch auf diese Weise an Vorstellungen und Begriffen in seiner Seele hat, existiert das durch dasselbe repräsentierte Objekt nach Art der Seele. «In dem Erkannten existiert das Objektive nach Art der Seele.» Bis auf das letzte Pünktchen ist alles Arbeit der Seele. Die Seele hat zwar alles nach ihrer Art repräsentiert in sich, zu gleicher Zeit ist aber das Objekt damit [verbunden].

Nun ist die Frage diese: Wie kommen wir heute aus dem Subjektivismus heraus? Durch den geraden Weg von Aristoteles her würden wir über den Subjektivismus hinausgekommen sein.

Dieser gerade Weg konnte aber eben aus tieferen Gründen nicht gegangen werden. Die ersten Zeiten des Christentums konnten nicht gleich die höchste Form des Erkennens durch das Denken hervorbringen. Es lebte in den ersten Jahrhunderten etwas anderes in den Seelen, wodurch gerade die Scholastik nicht in der Lage war [Lücke in der Nachschrift], über das Subjektive hinauszukommen.

Wir können uns leicht klarmachen, wie wir über den Subjektivismus hinauskommen, wenn wir nach Art der Scholastiker uns den Unterschied zwischen Begriff und Vorstellung klarmachen. Welches ist dieser Unterschied? An einem Kreis können wir uns das am leichtesten klarmachen. Die Vorstellung eines Kreises können wir gewinnen, wenn wir mit einem Boot auf das Meer hinausfahren bis zu einem Punkte, wo wir das Himmelsgewölbe ringsum am Horizont aufsitzen sehen. Da haben wir die Vorstellung des Kreises gewonnen. Wir können die Vorstellung des Kreises auch gewinnen, wenn wir einen Stein an einen Faden anbinden und herumschwingen. Oder noch größer bekommen wir diese Vorstellung an einem Wagenrad. Da haben Sie den Kreis überall aus dem Vorstellungsleben gewonnen. Nun gibt es einen anderen Weg, zum Kreis zu kommen, den Weg, auf welchem Sie den Kreis durch rein innere Konstruktion gewinnen, indem Sie sagen: Der Kreis ist eine gebogene Linie, bei welcher jeder Punkt von einem Mittelpunkt gleich weit entfernt ist. - Diesen Begriff haben Sie sich selbst konstruiert, wobei Sie aber nicht *sich selber* beschrieben haben.

Die Vorstellung können Sie gewinnen durch Erfahrung, zu dem Begriff kommen Sie durch innere Konstruktion. Die Vorstellung hat noch zu tun mit Subjekt und Objekt. In dem Augenblick, wo der Mensch innerlich konstruiert, ist diesem innerlich von ihm Konstruierten gegenüber Subjekt und Objekt irrelevant. Ob Sie einen Kreis wirklich konstruieren, ist für die Natur des Kreises absolut gleichgültig. Die Natur des Kreises, insofern wir durch inneres Konstruieren zu ihr kommen, ist erhaben über Subjekt und Objekt.

Nun hat jedoch der moderne Mensch nicht viel, was er so konstruieren kann. Goethe versuchte solche [innerliche Konstruktionen auch für höhere Gebiete des Naturdaseins zu bilden. Er kam dabei zu seinen «Urbildern», zu seinen «Urphänomenen»].

Bei solchem innerlichen Konstruieren erhebt sich das Subjekt über sich selbst, es gelangt über die Subjektivität hinaus. Es dringt - um auf jenes Bild zurückzukommen - der Siegellack gleichsam in die Materie des Petschaft hinein.

Erst in einem solchen reinen, sinnlichkeits-befreiten Denken verschmilzt das Subjekt mit seinem Objekt. Diese hohe Stufe konnte nicht gleich errungen werden. Es mußte der Mensch erst ein Zwischenstadium durchmachen. Bis zu einem gewissen Zeitpunkt arbeitete der Mensch unmittelbar aus der geistigen Welt heraus; er dachte nicht selber, sondern empfing alles aus den Mysterien. Der Gedanke tritt erst in einer bestimmten Zeit auf. Daher wird auch die Logik erst in einer bestimmten Zeit ausgebildet. Die Möglichkeit, ein reines, sinnlichkeits-freies Denken auszubilden, wurde erst errungen auf einer gewissen Entwicklungsstufe. Diese Art wurde - der Möglichkeit nach - bereits erlangt im neunzehnten Jahrhundert bei Geistern wie Fichte, Schelling, Hegel. Und wir haben sie weiter auszubilden in den intimeren Gebieten durch die Geisteswissenschaft. Die geistige Forschung ist wieder zu fundieren auf dem reinen, sinnlichkeitsbefreiten Denken, wie es zum Beispiel in den Rosenkreuzerschulen gelebt und seinen Ausdruck gefunden hat. In früheren Zeiten der Menschheitsentwicklung sind die

Menschen durch Eingeweihte mit den tieferen Geheimnissen des Daseins vertraut gemacht worden. Jetzt müssen sie sich dazu ausbilden, sich diese Dinge allmählich selbst zu erarbeiten. In der Zwischenzeit handelte es sich darum, den Zusammenhang mit der göttlichen Welt zu erhalten. Damit das Christentum ruhig reifen konnte, mußte die Erkenntnis des Übersinnlichen eine gewisse Zeit der menschlichen Forschung entzogen werden. Die Menschen sollten einmal glauben lernen, auch ohne zu wissen. Daher stützte sich das Christentum eine Zeitlang auf den bloßen Glauben. Die Menschen sollten den Gedanken ruhig reifen lassen. Daher haben Sie das Zusammengehen von Glauben und Wissen in der Scholastik. In der Scholastik will der Begriff nur eine feste Stütze abgeben für das, was in bezug auf die übersinnlichen Gegenstände sich für eine gewisse Zeit dem überlassen sollte, was ihm durch die Offenbarung zuteil geworden ist. Das ist der Standpunkt der Scholastik: Dinge der Offenbarung der Kritik zu entrücken, bis des Menschen Denken herangereift ist. Der Nährvater, der dem Denken die Technik gegeben hat, war ja Aristoteles. Aber dieses Denken sollte zunächst geschult werden an festen Stützpunkten der äußeren Realität.

Heute handelt es sich darum, daß man den Geist der Scholastik versteht im Gegensatz zu dem, was das Dogma ist. Dieser Geist kann nur darin erkannt werden, daß das, was der Urteilskraft entzogen war, Gegenstand der übersinnlichen Offenbarung blieb, während die Folge der Vernunfterkennnis die war, daß der Mensch selbst [an der sinnlichen Erfahrungswelt] zu produktiven Begriffen kommen sollte, zu dem, was darin unvergänglich ist. Diese Methode des Konstruierens der Begriffe sollte bleiben - und gerade diese Methode hat die neuere Philosophie vollständig verloren. Der Nominalismus hat die neuere Philosophie erobert, indem er sagte: Die Begriffe, die nach der Art der Seele gebildet sind, sind bloße Namen. - Man hatte den Zusammenhang mit dem Realen vollständig verloren, weil das Instrument derjenigen, die die Scholastik nicht mehr richtig verstanden haben, stumpf geworden war. Die frühe Scholastik wollte das Denken an dem Faden der Erfahrung schärfen [für das Übersinnlich-Reale]. Doch dann kamen andere, die haften blieben an den Erfahrungsdokumenten, während doch die Vernunft nur an ihnen geschult werden sollte. Und dann kam die Strömung, welche sagte: Für immer muß das Übersinnliche aller menschlichen Vernunfterkennnis entzogen sein! - Und nach *Luthers* Ausspruch ist die Vernunft «die stockblinde, die taube, die tolle Närrin».

Hier sehen wir nun den Ausgangspunkt jenes großen Zwiespaltes zwischen dem, was man erkennen und dem, was man glauben konnte; und der Kantianismus ist nur auf eine geheimnisvolle Weise aus dieser ganz einseitigen, nominalistischen Geistesrichtung heraus erwachsen. Denn im Grunde genommen war das, was Kant wollte, nichts anderes, als daß er zeigen wollte: Die Vernunft, wenn sie sich selbst überlassen ist, ist eben «die stockblinde, die taube, die tolle Närrin». Wenn diese Vernunft sich vermißt, die Grenzen zu überschreiten, die sie selbst erst hineingelegt hat in [... Lücke in der Nachschrift], dann ist sie die «blinde Närrin». In der einseitigen Ausbildung des [nominalistischen] Denkens sehen wir heranreifen das Netz, in das sich der Kantianismus hineingesponnen hat. Das Wissen wird an die äußere Erfahrung gebunden, der nun sogar selbst die Grenzen vorgeschrieben werden. Und der Glaube [Lücke in der Nachschrift].

Die Philosophie wieder in die richtige Bahn zu bringen, das ist eine Aufgabe, die nur die anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft wird durchführen können.