

RUDOLF STEINER

Die befruchtende Wirkung der Anthroposophie auf die Fachwissenschaften

Zweiter anthroposophischer Hochschulkurs

vom 3. bis 10. April 1921 in Dornach

Inhalt

ERÖFFNUNGSREDE, Dornach, 3. April 1921

PHILOSOPHIE, Dornach, 4. April 1921

Schlußwort zur Disputation über Philosophie

MATHEMATIK UND ANORGANISCHE
NATURWISSENSCHAFTEN, Dornach, 5. April 1921

Schlußwort zur Disputation

ORGANISCHE NATURWISSENSCHAFTEN UND MEDIZIN
Dornach, 6. April 1921

SPRACHWISSENSCHAFT, Dornach, 7. April 1921

Dritter Disputationsabend

SOZIALWISSENSCHAFT UND SOZIALE PRAXIS
Dornach, 8. April 1921

Schlußwort zum vierten Disputationsabend

Schlußwort zu einer Studentenversammlung

Dornach, 9. April 1921

SCHLUSSREDE

Dornach, 10. April 1921

ERÖFFNUNGSREDE

Dornach, 3. April 1921

Meine sehr verehrten Anwesenden! Unsere Zeit ist eine Zeit der Zweifel und Rätsel, die der Menschheit aufgegeben sind. Und man kann sagen, wohl dem, der sich in seinem Inneren ehrlich und mit Kraft gegenüber den Geschehnissen der Gegenwart sagen kann: Ja, für mich ist diese Zeit eine Zeit der Zweifel, der Rätsel und der Fragen, die gelöst werden müssen. - Denn könnte er sich dies nicht sagen und würde er doch mit wacher Seele hinblicken auf die Geschehnisse der Zeit, so gäbe es für ihn eigentlich nur den anderen Pol: die Verzweiflung an dem Fortgange der menschlichen Zivilisation im Abendlande. Und wenn in unserer Zeit Zweifel, Fragen, Rätsel verborgen sind, die gelöst werden müssen, dann bedarf es dazu der starken Kraft der Menschen, die sich zurechtfinden können in dem gegenwärtigen Zivilisationschaos, und die aus der Flut der Fragen und Rätsel das aufsprießen lassen können, was zu einem neuen Fortgang, zu einem Aufbau unserer abendländischen Zivilisation führen kann. Etwas dazu beitragen, dass die Kräfte, welche die Zeit also braucht, damit die Zweifel und Rätsel aus den menschlichen Seelen heraus gelöst werden können, das möchte alles, was von diesem Goetheanum aus unternommen wird.

In einer solchen Zeit der Fragen und Rätsel wird sich auch für manches, was Inhalt alter Überlieferung ist, die Notwendigkeit zeigen, in einem neuen Lichte zu erscheinen. Nun leuchtet uns herauf - gewissermaßen wie ein uraltes heiliges Vermächtnis der Griechenkultur - das oft und oft wiederholte apollinische Wort: Mensch, erkenne dich selbst! - Und vieles in der abendländischen Zivilisation seit der alten Griechenzeit hat gestanden im Zeichen dieses Wortes. Mir scheint aber, dass selbst ein solches, wie es schien, felsenfest in der Menschheitsentwicklung drinnenstehendes Zauberwort heute, in unseren Zeiten der großen Verwandlungen, nur mehr Bestand haben kann, wenn es, aufnehmend die Kräfte unserer Zeit, selbst eine Art Verwandlung durchmacht. Und so scheint mir, dass das uralte Delphiwort heute also zu den Menschen klingen müsse: Mensch, erkenne dich selbst und werde ein freies Wesen! - Wir müssen das Welt-

Eröffnungsrede

geschehen, insofern es sich auf den Menschen bezieht, hin- und herschwingend schauen können zwischen den beiden Polen der Selbsterkenntnis und der wahren menschlichen Freiheit.

Warum schrieb griechische Weisheit auf den Tempel zu Delphi das bedeutungsvolle Wort: *Erkenne dich selbst?* - Zu diesem Griechentum leuchtete herauf, aus uralten, historisch ihrem Anfange nach unbestimmbaren Zeiten, eine uralte geheiligte Weisheit und Wissenschaft. Die Ursprünge dieser Wissenschaft gehen in das Dunkel der vorgeschichtlichen Zeiten zurück. In Ägypten hatte man noch ein unmittelbares Drinnenstehen in dieser Urweisheit. In Griechenland hatte man nur noch ein, allerdings in die edle griechische Menschlichkeit getauchtes Gefühl davon, und man fühlte: aus der Welt, aus der weisheitsvollen Welt selbst heraus war den Menschen diese Weisheit gekommen.

Der Mensch hatte sich innerhalb der Welt der Weisheit gefühlt wie ein mehr oder weniger nur instinktiv lebendes, mehr oder weniger unbewusstes Glied des Weltenganzes. Da dämmerte herauf im griechischen Fühlen die Empfindung der Selbständigkeit der Menschenseele. Zu dem alten Welterkennen hinzu sollte erstrebt werden die Selbsterkenntnis des Menschen. Im Grunde genommen war der uralten Weisheit Devise: *Erkenne die Welt und in der Welt den Menschen!* - Diese Devise uralter Weisheit strahlte in das Griechentum herein. Aber geltend machte sich jetzt der Drang, zu dieser Welterkenntnis mit dem Menschen darinnen, die selbständige menschliche Selbsterkenntnis zu erstreben. Zu dem: *Erkenne die Welt!* - trat hinzu das: *Erkenne dich selbst!* - Der Grieche stand wie am Ufer der Vergangenheit, hereinnehmend mit ihrem vollen Inhalt der Vergangenheit Weisheitsschätze.

Wir - und ich glaube, jeder Unbefangene kann das fühlen - stehen an einem anderen Ufer. Wir stehen an dem Ufer einer unbestimmten Zukunft, aber einer Zukunft, welche die Menschheit in geistiger Beziehung selbst schaffen muss. Und wir fühlen, wir brauchen ein neues Wahrwort, um uns mit voller menschlicher Kraft zu besinnen auf das, was aus unserem Innern als Schaffendes hinüberwirken kann in die unbestimmte Zukunft. Am Ufer der Vergangenheit richtete der Grieche das

Eröffnungsrede

Wahrwort auf: Erkenne dich selbst! - Am Ufer einer unbestimmten Zukunft müssen wir das Wahrwort aufrichten: Werde ein freies Wesen!

Das, was in dem Hinundherschwingen zwischen den beiden Polen der menschlichen Gegenwartsaufgaben liegt, davon möchte dieser Bau und alles, was in ihm gewirkt wird, sprechen. Davon möchte auch wiederum die kurze Reihe von Erkenntnis- und künstlerischen Darbietungen, die in den nächsten Tagen stattfinden sollen, sprechen.

Wir stehen am Ausgangspunkt des großen naturwissenschaftlichen Rätsels. Die Menschheit hat noch nicht den vollen Mut in sich erlebt, dieses große, gewaltige naturwissenschaftliche Rätsel ins Auge zu fassen. Naturwissenschaft hat Gewaltiges und Großes geleistet. Sie hat eine Anschauungsweise angenommen, durch die in der Kette der Ursachen und Wirkungen sich immer eines der Ereignisse, die unsere Seelen schauen, an das andere der Ereignisse mit Notwendigkeit schließt. Und es ist der Naturwissenschaft natürlichstes Bestreben, den Menschen einzu beziehen in diese Kette natürlicher Notwendigkeit. Es ist das große Ideal naturwissenschaftlicher Erkenntnis, die Naturerscheinungen mit diesem Ursachengesetz zu studieren, sie - als ihrer Wesenheit entsprechend - gemäß diesem Ursachengesetze zu empfinden und so auch vom Menschen zu verstehen, was nach diesem Ursachengesetze von ihm zu verstehen ist. Man durchdringt nur nicht heute schon mit vollem lebendigem Gefühl, was in diesem Bestreben, in diesem Ideal für das menschliche Leben eigentlich liegt.

Leben wir uns ganz in das ein, was wir in rechter Naturerkenntnis als die Weltnotwendigkeit aufnehmen, dann stehen wir selbst mit unserem Bewusstsein in dieser Weltnotwendigkeit darinnen, dann müssen wir uns sagen: Alles, was in uns selber erlebt wird, ist nur ein Glied in der Kette der Notwendigkeiten. Wenn wir aber aus einer rechten Vertiefung in die naturwissenschaftliche Lebensauffassung uns ein solches Bewusstsein angeeignet haben, dann revoltiert unser Innerstes gegen diese Empfindung, dann spricht ein unsere Seele durchleuchtendes Erlebnis gegen diese Empfindung, dann sagen wir uns: Als

Eröffnungsrede

Mensch bin ich frei und meine Freiheit muss ich begreifen, mit meiner Erkenntnis muss ich eindringen ebenso wie in das Gewebe der Naturerscheinungen so in das Leben meiner Freiheit.

Fasst man im vollen Sinne des Wortes dieses innere Freiheitsrätsel auf, dann kommt man dazu, sich zu sagen: Das bedeutsame Wissen, dessen Entwicklung sich durch die letzten drei bis vier Jahrhunderte zieht und das in die Natur so bedeutsam hineingeleuchtet hat, das braucht eine Erweiterung, um hineinzuleuchten auch in das Erlebnis der menschlichen Freiheit. - Denn immerzu gerechtfertigt würden diejenigen erscheinen, die aus dem naturwissenschaftlichen Bewusstsein der Gegenwart heraus gesagt haben und immer wieder sagen: Wir können nur die Natur begreifen; wir können nicht anders, als haltmachen vor dem Begreifen der menschlichen Freiheit. Wir müssen das alte Kantische Wort wiederholen: Um für den Glauben Platz zu bekommen, müssen wir das Wissen vernichten. - Jawohl, solange wir im bloßen Naturwissen drinnenstehen, so lange gilt dieses Wort. Dann aber kommt dagegen die Aufbäumung, die Revolte des menschlichen Bewusstseins. Und gerade im richtigen Würdigen der größten naturwissenschaftlichen Errungenschaften der neueren Zeit muss der Drang entstehen nach dem Wissen, nach dem Erkennen des Erlebnisses der menschlichen Freiheit. Und ein Erlebnis muss zugleich diese Erkenntnis sein. Denn von ihr ausgehend müssen wir die Kraft, die wir aus ihr gewinnen, hinaustragen in das soziale Leben, das uns heute nicht weniger Rätsel und Fragen aufgibt als das Erkenntnis- und Glaubensleben. Wie sich die Rätsel und Fragen des Erkennens und des Glaubenslebens in der einsamen Stube in innerlichen Seelenkämpfen ausleben, so wirken die anderen, die sozialen Rätsel und Fragen tumultuarisch durch die Welt: weil nicht Menschenkräfte in ihnen wirken, die aus klarem Freiheitsbewusstsein, aus erkenntnismäßig erlebtem Freiheitsbewusstsein sich einzusetzen wissen gegen das, was uns als soziales Chaos heute umgibt.

Wer das Freiheitsrätsel mit lebendigem Wissen durchdringt, der allein ist imstande, in das soziale Leben die Kraft harmonischen menschlichen Zusammenlebens hinauszutragen. Weil uns in den letzten Jahrhunderten gerade dadurch, dass wir in die Tiefe

Eröffnungsrede

des äußeren Geschehens eingedrungen sind, diese Kraft genommen worden ist, leben wir heute in dem sozialen Chaos. Licht wird es in diesem Chaos erst werden, wenn wir hineintreten mit der inneren Kraft, die uns das wissende Durchschauen des Freiheitsrätsels gibt. So wie einstmals der alte Grieche fragend gestanden hat vor alledem, was ihm eine alte Weisheit überlieferte, fragend gestanden hat vor dem: *Erkenne die Welt!* - und übergegangen ist zu dem: *Erkenne dich selbst!* -, so müssen wir fragend stehen heute vor dem: *Mensch, werde ein freies Wesen!*

Zwischen diesen beiden Polen menschlichen Geschehens, zwischen dem Pol, wo der griechische Weise hineinwarf in die Menge der Denkenden und Unbefangenen das Wort: *Erkenne dich selbst!* -, und dem anderen Pole, der sich ausspricht in den Worten: *Mensch, werde ein freies Wesen!* - liegt im Grunde genommen eine Episode menschheitlicher Entwicklung.

Es ist mit Händen zu greifen, wie zwischen diesen beiden Polen eine Episode menschheitlicher Entwicklung liegt. Nehmen wir den modernsten Menschen, von dem diese Freie Hochschule für Geisteswissenschaft ihren Namen leihend trägt, Goethe. Er fand sich hinein in das damals schon dämmernde und drängende neuzeitliche Leben, es vorempfindend in einer Zeit, in der die meisten noch voll in den Traditionen des Alten lebten. Wie wirkte es in Goethes Seele auf der einen Seite nach wahrer Erkenntnis, auf der anderen Seite nach wahrer Kunst hin, und in der Kunst bei ihm auch nach religiöser Vertiefung, nach religiöser Innerlichkeit. Es durchwogten seine Seele alle die Impulse - welche eigentlich damals von ihm allein bemerkt wurden, höchstens noch von einigen seiner Freunde, welche aber mittlerweile in das allgemeine Menschenleben heraufgestiegen sind -, alle die Impulse, die hinneigen, hinzielen nach dem in Freiheit ergriffenen sozialen Leben. Und als er stark genug gefühlt hat, was wie die Morgendämmerung einer neuen Zeit in ihm lebte, da wandte er der nordischen Welt den Rücken und ging hin nach dem Süden, um aus dem, was übriggeblieben war von der alten Griechenkultur herauszuempfinden, was dieser Griechenkultur tiefstes Wesen war. Dieser moderne Mensch, Goethe, hatte in seiner eigenen Seele die weitgespannte Brücke

Eröffnungsrede

schlagen wollen über die Episode hin zwischen den Zukunftsaufgaben der modernen Menschheit und dem weltumfassenden Resümee der Vergangenheit, wie es im Griechentum gezogen worden ist.

Und lebt denn nicht das, was Goethe so an seiner eigenen Persönlichkeit dargestellt hat, im Grunde genommen heute in jedem Menschen, der hinaufstreben will nach jener Sphäre, wo ihm entgegentreten können in ihren wahren Gestalten die großen Weltenfragen? Schöpfen denn diejenigen, die sich unserer Bildung widmen, nicht noch immer das, was dieser Bildung den formalen Untergrund geben soll, aus dem Griechentum? Wird nicht das Herz und der Verstand derer, die für diese Bildung herangezogen werden, in unserer Gymnasialbildung noch immer vom Griechentum durchdrungen? - Wir müssen diese Episode empfinden, wie sie erst tragisch und dann erlösend Goethe der Menschheit vorempfunden hat. Dann aber werden wir auch verstehen, wie wir uns in einer neuen Weise zuwenden müssen auch dem anderen Pole, dem Pole menschlicher Selbsterkenntnis, wie wir uns in dem Augenblicke weltgeschichtlicher Entwicklung, in dem aus unserem tiefsten Inneren das Wort herauf tönt: Mensch, werde ein freies Wesen! - auch dem: Erkenne dich selbst! - anders nähern müssen, als der Grieche sich ihm genähert hat.

Sehen wir uns um gerade unter denjenigen, die sich mit ihrer ganzen Seelenverfassung hineingelebt haben in die moderne naturwissenschaftliche Weltanschauung, die auf ihrem Boden so groß geworden ist. Wir sehen, wie sich da der Mensch in der Beobachtung sowohl wie im Experiment, durch die ja so viele Rätsel für den modernen Menschen gelöst worden sind, vertieft in das materielle Dasein. Und man sollte genauer, als man das gewohnt ist, hinhorchen auf ein solches Wort, wie es aus diesem neuzeitlichen Bewusstsein heraus etwa ein Du Bois-Reymond gesprochen hat: Da, wo Materie spukt, kann die menschliche Erkenntnis nichts anfangen! - Das materielle Dasein zu durchdringen, daran hat sich die moderne Erkenntnis gewöhnt. Sie hat Großartiges auf diesem Gebiete geleistet. Überall verfolgt sie, wie die materielle Welt sich in den materiellen Erscheinungen gliedert. Aber indem sie das Gewebe der

Eröffnungsrede

materiellen Erscheinungen entziffern will, muss sie dasjenige voraussetzen, in das sie niemals hineindringen kann, wenn sie auf ihrem eigenen Boden bleibt: die Welt der Materie selber.

Es ist eine lange Geschichte, was sich da abgespielt hat zwischen dem Streben menschlicher Erkenntnis und dem Materierätsel. Was sich auf theoretischem Gebiete da abgespielt hat, kann uns in diesem Augenblicke weniger interessieren. Auf das aber, was als Rückstand geblieben ist im menschlichen Gemüte, im ganzen menschlichen Leben, darauf muss aufmerksam gemacht werden. So sehr man glaubte, auf bloßen Erkenntniswegen zu wandeln bei der Beschäftigung mit den materiellen Erscheinungen, so sehr begründete man, indem man die Materie als solche voraussetzte, in der Seelentiefe eine Empfindungsgrundlage, die das ganze menschliche Leben durchsetzt. Und eine solche Empfindungsgrundlage haben wir. Bei den besten unserer Zeitgenossen können wir sie bemerken. Sie mühen sich ab an dem Materierätsel; sie ringen mit diesem Materierätsel. Und eine ganze Anzahl von ihnen konnte nicht anders, als aus diesem Ringen sich herausheben und zugeben, dass das Menschenrätsel doch auf diesem Wege nicht gefunden, nicht gelöst werden könne, auch nicht im relativen Sinne. Und doch ist diese Lösung für die Sicherheit der menschlichen Seele notwendig. Man möchte nun «im Inneren des Menschen» dem wahren Wesen des Menschen beikommen, aber man hat seinen Geist an der Außenwelt, «die nicht zu durchschauen ist», an den «Voraussetzungen des materiellen Daseins» zu denken, zu empfinden gewohnt. Was man sich da angewöhnt hat, es verzichtet auf das Durchschauen. Und wendet man diesen Geist, der auf das Durchschauen verzichtet, nach innen, so wird man im modernen schlechten Sinne Mystiker.

Das bemerken heute leider nur allzuwenige: dass die Besten, die von unserer Naturerkenntnis sich abwenden und zu einem Streben nach Erkenntnis des menschlichen Inneren kommen, sich ihre Denk- und Empfindungsgewohnheiten an dem Betrachten der Materie, «die undurchschaubar ist», angeeignet haben, und nun in das menschliche Innere das, was sie sich als Denk- und Empfindungsgewohnheiten am Betrachten der Außenwelt angeeignet haben, hineinbringen. Wenn man aber den

Eröffnungsrede

Blick, den man zuerst an der dunklen, finsternen «Materie» geschult hat, nach innen wendet, dann wird nebulose Mystik daraus, und die nebulose Mystik verriegelt das Tor zu dem: Erkenne dich selbst!

Das ist es, worauf mit starker Betonung alles hinweisen möchte, was innerhalb dieser Freien Hochschule für Geisteswissenschaft gewirkt wird. Vermieden muss werden der Weg nebuloser Mystik ebenso wie der Weg, der einzig und allein in äußere naturwissenschaftliche Notwendigkeit und damit in Vernichtung der Freiheitserkenntnis hineinführt. Vermeiden können wir diese Wege nur, wenn wir wirkliche Geisteswissenschaft suchen, nicht jene Geisteswissenschaft, die nicht haltmachen darf vor dem menschlichen Inneren, welche dann, nachdem sie haltgemacht hat, den Weg doch weiter fortsetzt, indem sie mystische Nebel in dieses menschliche Innere hineinstrahlt. Nicht darf dieses die hier gemeinte Geisteswissenschaft tun! Mit jener Schulung, die gewonnen worden ist in heller, klarer, lichtvoller Erkenntnis an den äußeren Tatsachen, muss mystikfrei, aber geisteswissenschaftlich hineingeleuchtet werden können in das menschliche Innere. Das: Erkenne dich selbst! -darf nicht in mystischem Leben, dunkel, es muss in heller, lichter Klarheit erfasst werden. Dann wird sich zusammenschließen das, was dem Menschen ersprießt aus der Innenerkenntnis, aus der Erfüllung des Wortes: Erkenne dich selbst! - und was ihm ersprießt aus dem sich zur äußeren Natur Erkennendverhalten unter dem Wahrworte: Mensch, werde ein freies Wesen!

Wie zwei Säulen, die ideell im Geiste dastehen, wenn man diesen Bau betritt, möchten angesehen werden diese zwei Wahrworte: die Säule wahrhaftiger, lichtvoller menschlicher Selbsterkenntnis und die Säule der menschlichen Freiheit. Die erste ist geeignet, an dasjenige den Menschen zu mahnen, was ihm Sicherheit und Halt, künstlerische Betätigung und religiöse Befriedigung gewähren kann. Die andere ist geeignet, ihn mit Kraft auszustatten, mitzuwirken bei den drängenden sozialen Fragen der Gegenwart und der nächsten Zukunft. Von alledem, was hier in der Befruchtung der einzelnen Fachwissenschaften angestrebt wird, wie sich insbesondere in den nächsten Tagen zeigen soll, möchte der weltgeschichtliche Moment erfasst sein,

so gut er eben in aller Bescheidenheit erfasst werden kann, der uns ebenso an das Ufer einer unbestimmten Zukunft stellt, wie der Grieche an das Ufer einer erfüllten, überwältigend wirkenden Vergangenheit gestellt war.

Dazu aber müssen wir kommen, dass wir das lichtvolle Erfassen des menschlichen Inneren in dem Wissen selber fühlen, dass wir das Wissen nicht mehr bloß hinschleppen am äußeren Beobachten und am äußeren Experimente, sondern dass wir es frei erheben und, indem wir es durchkräften mit dem inneren Wesen des Menschen, uns mit diesem Wissen hineinversetzen in das Leben der Freiheit, in das uns die bloße naturwissenschaftliche Betrachtung niemals hineinversetzen kann. Naturwissenschaftlich ist es ehrlich, die Freiheit zu leugnen, menschlich ist es, gegen diese Leugnung zu protestieren und in diesem Protest den Ausgangspunkt einer freien, aus dem menschlichen Inneren - ihren Organen nach - geborenen Geisteswissenschaft zu sehen.

Dieser Geisteswissenschaft gegenüber braucht man, weil sie eindringt nicht in das Tote, sondern in das Leben, nicht zu fürchten, dass sie wie die tote Verstandeswissenschaft ertötend wirken werde auf die Kunst. Sie wird aus dem, was sie aus dem Geiste herausholt, die Kunst befruchten können. Es wird dieses Erkennen selbst nach außen künstlerisch wirken können, weil es in lichtvoller Klarheit hinuntertaucht in menschliche Tiefen. Es wird einlaufen aus dem wahren Erkennen in das Verehren desjenigen, was sich im menschlichen Inneren offenbaren kann. Und es wird eine solche, nur mehr die Form der Mystik festhaltende Erkenntnis, die aber zum Lichte strebt, zu gleicher Zeit auslaufen lassen das menschliche Wissen in religiöse Verehrung des Höchsten, was durch die Welt hindurch lebt und webt. Neue künstlerische Kräfte, neue religiöse Vertiefungen werden aus einem solchen, das Innere des Menschen erfassenden Wissen kommen können. Und das Leben, in das ein solches Wissen untertauchen darf, wird ein Leben in Freiheit sein. Es wird dem Menschen zunächst das Bewusstsein der Freiheit sicherstellen. Der Mensch wird sich nicht zu verlieren brauchen an die äußere Notwendigkeit, an die er sich mit dem bloßen naturwissenschaftlichen Bewusstsein verliert, weil diesem nur Notwendigkeit und nicht Freiheit vorliegt.

Eröffnungsrede

Und frei wird der Künstler werden von dem bloßen Modell in der Nachahmung der äußeren Natur, die er doch niemals erreichen kann. Aus geistigen Höhen herunter wird er holen, was er der Materie einprägen will. Ein schwacher Anfang zu solchem Herunterholen von Formen, die dem freien Geiste sich offenbaren, die sich nicht knüpfen an Nachahmung im Modell, soll sein, was aus den Formen und dem Bildnerischen und dem sonstigen Künstlerischen dieses Baues spricht.

Und frei von allem bloß Traditionellen, das an den Menschen als ein Äußeres, als ein Unfreies herantritt, soll das religiöse Erleben werden: frei ergreifend, was sich als das Göttliche im Inneren des Menschen selber enthüllt, frei im Inneren sich verbindend mit derjenigen Kraft, die sich ihrer wahren Wesenheit nach doch nur in Freiheit mit diesem menschlichen Inneren wahrhaftig verbinden will: der Christus-Kraft.

Wissen nach den verschiedensten Gebieten hin - nach dem äußeren Natürlichen, nach dem Inneren des Menschen, nach dem beides umfassenden Einheitlichen ~, das ist das neue Streben nach Erfüllung des Wortes: *Erkenne dich selbst!* - Dreifacher Schritt der Freiheit: Freiheit im inneren Erleben des Menschlichsten, Freiheit im Schaffen, auch im künstlerischen Schaffen, Freiheit im religiösen Erleben, das ist das andere.

Dazu soll führen die Befruchtung der einzelnen Wissenschaften und menschlichen Lebenszweige und des ganzen sozialen Lebens, wovon in den nächsten Tagen hier gesprochen werden soll. Gezeigt werden soll, dass aus den einzelnen Wissenschaften heraus nicht nur - wie es eine moderne, in den Tod gehende Philosophie tun will - gewisse Sätze gewonnen werden können, aus denen man dann eine abstrakte Weltanschauung zusammensammelt, sondern dass durch Geistbeobachtung eine Weltanschauung über allem Sinnlichen gewonnen werden kann, und dass in die einzelnen Fachwissenschaften diese allgemeine, lichtvoll erfasste Weltanschauung hineinleuchten kann.

Man hat auch verlangt, dass die Weltanschauung sich nähre aus dem, was ihr die einzelnen Wissenschaften und ihre Ergebnisse abgeben. Die Zeit ist gekommen, wo aus einer im Geiste erleb-

Eröffnungsrede

ten Weltanschauung die Ergebnisse herunterstrahlen in die einzelnen Wissenschaften. Mag das die Welt heute noch wenig erkennen, das, was hier an diesem Orte geschieht, das soll niemals aus einem anderen Ton als aus dem heraus kommen, der selber impulsiert ist auf der einen Seite von dem wahrhaftigen: Erkenne dich selbst! - auf der anderen Seite von dem: Mensch, werde ein freies Wesen! - Das ruft uns aber nicht nur die einsame Wissenschaftsbetrachtung im menschlichen Inneren zu. Das ruft uns zu unsere ganze katastrophale Zeit von heute. Und wenn wir zusammenfassen, was im Tiefsten ruht in den Zeitenrätseln und Zeitenfragen, so ist es das, was ich versuchte heute anzutönen.

Von dem, was uns so aufgegeben ist von den Zeichen der Zeit wie von dem fühlenden Menschenwesen, das innerhalb dieser Zeit steht, darf man so sprechen zum Alter.

Diese älteren Menschen haben es erfahren, was es heißt, in einer katastrophalen Zeit zu leben. Sie fühlen, wie abgetaut sind die Ideale ihrer Jugend. Sie fühlen, wie ausgeflossen ist in ein Zivilisationschaos, was sie glaubten in ihrer Jugend hinauszutragen in die moderne abendländische Zivilisation. Zu ihnen, die solches erfahren haben, darf so gesprochen werden, wie heute gesprochen worden ist. Denn es muss solches Wort die Seite im menschlichen Seelenleben finden, die da sagt: Wir müssen noch benützen des Lebens Rest, um die Menschheit hinzuweisen auf Stärkeres, als dasjenige war, was durch uns gewirkt hat.

Und auch zur Jugend darf mit solchen Worten gesprochen werden. Denn sie schaut noch in voller Kraft, was im Zusammensturz ist, was in der Katastrophe lebt. Sie kann fühlen, innehabend ihre volle Menschenkraft und volle Menschenbegeisterung, dass etwas Neues, etwas Kraftvolles geschehen muss. Und der rechte Alte von heute wird suchen das Wort, das zünden kann in der Jugend, auf dass andere Zeiten sehen die Seelen, die aus den Augen der heutigen Jugend in die Welt blicken, als sehen müssen die Seelen, die durch heute alte Augen in die Welt blicken.

Und so darf man wohl zu jedem Lebensalter sprechen. So darf man sprechen zu denen, die man in einer gewissen Sprache die

Eröffnungsrede

«alten Häuser» aller Sorten nennt, so darf man sprechen zu den jungen Kommilitonen. Denn so darf man sprechen nicht nur aus den Zeitaufgaben heraus, sondern aus den größten Aufgaben des menschlichen Wesens selbst. Und wir leben in einer Zeit, wo des Menschen größte Lebensfragen Zeitaufgaben geworden sind. Wir leben in einer Zeit, in der wir hineinschauen können in der Menschen tiefstes Innere. Und wir werden da geschrieben sehen die Aufforderung zu handeln, zu handeln in einer Richtung, die wir zugleich angegeben finden, wenn wir hinschauen auf die äußeren Zeichen der Zeit mit ihrer deutlichen Sprache.

Von dem, was in dieser zweifachen Blickrichtung liegt, möchte in den nächsten Tagen gesprochen werden. Möchte das Gesprochene Aufmerksamkeit finden. Denn in der heutigen Zeit den Menschen verstehen, heißt, ein Wichtigstes im Menschenleben selber empfinden und fühlen. Der allein stellt sich heute recht und gerecht in das menschliche Wirken der Zeit hinein, der sich zu sagen versteht: in den Zeichen der Zeit liegt die Aufforderung ausgesprochen, ins tiefste menschliche Innere erkennend, geist-erkennend hineinzuschauen. Und was der Mensch nur in seinem Inneren heute ergründen kann, ist zu gleicher Zeit das, was zu erkennen, zu fühlen, zu wollen, zu vollbringen uns auffordern die deutlich sprechenden Zeichen der Zeit.

Auf die Eröffnungsrede Rudolf Steiners folgte ein Vortrag Albert Steffens über «Das Werden des Kunstwerks».

Darauf sprach Frau Marie Steiner die von Rudolf Steiner schon für die Eröffnungsfeier des Ersten Hochschulkurses umgestalteten „Worte des Hilarius aus: «Der Hüter der Schwelle»:

In jenes Geistes Namen, der den Seelen
In unsrem Strebensorte sich verkündet,
Erscheine ich in diesem Augenblicke
Vor Menschen, die von jetzt an hören wollen
Das Wort, das hier den Seelen ernst erklingt.

Nicht frühern Zeiten konnten jene Mächte,
Die unsres Erdenwerdens Ziele lenken,
In vollbewusster Art sich offenbaren.

Eröffnungsrede

Denn wie im Kinderleibe erst allmählich
Die Kräfte reifen müssen und erstarken,
Die zu des Wissens Trägern sind bestimmt,
So musste sich als Ganzes auch entfalten
Das Menschentum in seinem Erdenlauf.

In Dumpfheit lebten erst die Seelentriebe,
Die später würdig sich erweisen sollten,
Aus hohen Welten Geisteslicht zu schauen.

Doch wurden als der Menschen weise Führer
Im Erdbeginn dem Geist ergebne Seelen
Von höhern Daseinsmächten auserwählt.

Sie pflegten in des Wissens Strebeorten
Die Geisteskräfte, die Erkenntnisstrahlen
In Seelen sandten, die nur dumpf bewusst
Von ihrem Schauen sich durchdringen konnten.

Erst später konnten aus der Menschen Reihen
Die Geistesforscher sich die Schüler holen,
Die durch das willensstarke Prüfungsleben
Sich reif erwiesen, in Bewusstheits Helle
Zum Geisteswissen zielvoll hinzustreben.

Und als der ersten Führer Schüler später
Das edle Gut in Würde pflegen konnten,
Verschwand die unbewusste Führerschaft,
Dass freie Seelen wissend streben durften.
Und freie Seelen wählten sich dann Menschen,
Die ihnen folgen durften in der Pflege
Des Geisteschatzes; und so ging es weiter
Von einem Menschenalter hin zum andern.

Es sind bis jetzt ja alle Wissensstätten,
Die dies in Wahrheit sind, gerecht entsprungen
Der höchsten, die in Geistessphären steht.
In ernstem Suchen streben wir allhier

Eröffnungsrede

Nach wahren Geistes-Menschenerbe hin.

Wir werden niemals von Erkenntnis sprechen,
Die nicht des Geistes eignes Siegel trägt,
Allein vom Lichte aus den Geistes weiten,
Das schauend Menschen sich erschließen kann,
Die sich ihm strebend anvertrauen wollen,
Um ihrer Seele Tiefen zu ergründen.

Zu diesem Lichte würdig hinzustreben,
Das weiset uns der Zeitenwende Ernst
Und ihre Not; die Zeichen sind fürwahr
Bedeutungsschwer, die sich im Weltenplane
Jetzt Geistesaugen deutlich offenbaren.

PHILOSOPHIE

Erster Vortrag

Dornach, 4. April 1921

Die Vorträge dieser Woche sollen so eingerichtet sein, dass jeder Tag einem anderen Fache gewidmet ist, so dass erscheinen kann, was als Befruchtung der einzelnen Fachwissenschaften und Zweige des praktischen Lebens von der Geisteswissenschaft bewirkt werden soll. Heute soll mit dem wissenschaftlichen Fach begonnen werden, das in einer gewissen Beziehung der Geisteswissenschaft, wie sie hier gemeint ist, selber am nächsten steht: mit dem Fache der Philosophie. Was ich hier selbst werde zu sagen haben, soll eine Art Einleitung sein zu den Fragen, die im Laufe des heutigen Tages behandelt werden sollen.

Ich möchte dabei von einem der interessantesten und sogar bedeutsamsten Phänomene der neueren philosophischen Entwicklung ausgehen. Es ist ja durchaus so, dass nicht immer diejenigen Erscheinungen die bedeutsamsten und interessantesten sind, die bald darauf in den gebräuchlichen Geschichtswerken verzeichnet werden. Und so möchte ich denn von einer Erscheinung ausgehen, die noch sehr wenig geschichtlich zum Ausdruck gekommen ist, von der ganzen Bedeutung eines 1888 erschienenen philosophischen Werkes, das herrührt von Ludwig Haller, einem Regierungsrat und Staatsanwalt, und das den Titel trägt «Alles in Allen: Metalogik, Metaphysik, Metapsychik». Ich darf von diesem Phänomen im philosophischen Leben um so mehr ausgehen, als derjenige, der meine eigene schriftstellerische Laufbahn verfolgt, sehen kann, dass ich selbst von diesem Phänomen ganz unbeeinflusst geblieben bin, weil dasjenige, was meine Stellung zur Philosophie ausmacht, durchaus schon enthalten ist in meinen Schriften, die vor dieser «Metalogik, Metaphysik, Metapsychik» erschienen sind, und das, was ich später gesagt habe, nur eine sachgemäße und konsequente Ausgestaltung des in meinen ersten Schriften Enthaltenen ist.

Vor allen Dingen tritt uns in dem Staatsanwalt und Regierungsrat Ludwig Haller, der sonst nichts geschrieben hat als das ge-

nannte Werk, ein Mensch entgegen, bei dem das, was man Philosophie nennt, nicht nur Fachwissenschaft ist - obwohl er in einer gewissen Beziehung durchaus befähigt ist, sich mit dieser Fachwissenschaft auseinanderzusetzen -, sondern bei dem das, was er vorbringt, aus unmittelbar persönlichem philosophischem Erleben heraus kommt. Wir haben es mit einer Persönlichkeit zu tun, welcher das philosophische Streben innerlichstes persönliches Erleben geworden ist. Und wenn wir gleich eingehen auf das Bedeutsamste bei Ludwig Haller, dann müssen wir verzeichnen, dass er eigentlich mit der ganzen Art des philosophischen Denkens der neueren Zeit auf dem Kriegsfuße steht. Er hat sich offenbar viel umgetan in allerlei Philosophie und auch in denjenigen Literaturwerken, in denen «Lebensphilosophie» sprudelt. Er hat sich eingewöhnt in das philosophische Denken seiner Zeit und er hat gefunden - es ist das, wie gesagt, seine Meinung -, dass man sich mit diesem philosophischen Denken eigentlich in einer Art von unwirklichem Kreise dreht, dass man mit diesem philosophischen Denken niemals in die Lage kommt, in die Wirklichkeit selber unterzutauchen.

Ludwig Haller möchte mit seinem Philosophieren in die geistige Wirklichkeit eindringen, die er, indem er offenbar seiner Erziehung nach herausgewachsen ist aus mehr religiösen Vorstellungen, «das Göttliche» oder auch wohl «Gott» nennt. In diesem «Göttlichen» oder in «Gott» sucht er den Quell alles dessen, was als die eigentliche Wesenheit auch in der menschlichen Seele leben und dessen sich die Menschenseele auch bewusst werden müsse. Aber er kommt eben darauf, dass diese Seele, indem sie die zu seiner Zeit gebräuchlichen Begriffsgewebe verarbeitet, in dieses Zentrum ihres Wesens, wo sie eins ist mit dem Göttlich-Geistigen der Welt, nicht eindringen könne.

Da dieses Gedankenweben der Philosophen Ende der achtziger Jahre, in denen das genannte Werk erschien, ja noch vielfach ganz und gar beeinflusst war von Kant und also Kantische Gedanken in diesem Gedankenweben lebten, so fühlte sich Ludwig Haller vor allen Dingen auch veranlasst, sich mit dem Kantianismus und alledem, was von dem Kantianismus herrührt, zu beschäftigen. Aber gerade in all den Gedanken, in die nur irgendwie Kantisches hineinfließt, sah er das Unwirkliche, dasje-

nige, was niemals in die Wirklichkeit der Welt untertauchen kann. Und er war eigentlich unglücklich darüber, dass er, weil er eben philosophisch in seiner Zeit sprechen wollte, sich mit diesem vom Kantianismus durch und durch infizierten Denken beschäftigen müsse, dass er immer wieder und wiederum darauf zurückkommen müsse, sich mit dem Kantianismus auseinanderzusetzen. Er fand recht scharfe Worte, um erstens den Kantianismus selbst zu charakterisieren, und dann auch für das ihm so unsympathische Sich-auseinandersetzen-Müssen mit dem Kantianismus. Ich möchte Ihnen zwei Proben aus diesem Beurteilen des Kantianismus hier mitteilen, damit Sie sehen, womit ein Mensch, für den Philosophie eine innerlichst persönliche Angelegenheit ist, in unseren Zeiten ringt.

Einmal spricht da Ludwig Haller vom Kantianismus so, dass er über ihn sagt: der «pseudodialektische, halbwahre, im Tiefsten unredliche Charakter dieser Misosophie, welche dem Arsenal des Lichtes die Waffen zu stehlen versucht, um sie im Dienste der Finsternis zu verwenden». Ein andermal wird er, ich möchte sagen, schriftstellerisch wütend darüber, dass er immer wieder und wiederum sich genötigt findet, weil er doch mit seinen Zeitgenossen sich auseinandersetzen muss, auf das Kantische Denken einzugehen, und er sagt: «Ich, der ich von Gott und seiner Herrlichkeit reden könnte und möchte, sehe mich immer von Neuem dazu verdammt, von Kant und seiner Erbärmlichkeit zu reden - ich eines Gecken Geck.»

Ich wollte auf dieses Phänomen hinweisen, weil es ein Abdruck ist von den Kämpfen, die eine wirklich philosophisch angelegte Natur am Ende des 19. Jahrhunderts zu bestehen hatte. Man nimmt heute, was philosophisches Reden und Schreiben ist, durchaus auch so, dass man daraus möglichst eine Angelegenheit macht, die sozusagen ein Stück über den menschlichen Köpfen darüber schwebt, bei der man persönlich gar nicht dabei ist. Daher werden die inneren tragischen Phänomene des philosophischen Lebens in unserer Zeit viel zu wenig gewürdigt. Und ich glaube, dass dieses Phänomen, das zu dem Tragischsten in den inneren philosophischen Erlebnissen unseres Zeitalters gehört, eigentlich in weiteren Kreisen recht wenig bekanntgeworden ist.

Wer das Geistesleben dieser Zeit wirklich kennt, der weiß, wie viel von solchen Stimmungen in Menschen unseres Zeitalters gelebt hat. Und eigentlich muss man auch, wenn man das Wesen philosophischen Denkens in unserer Zeit darlegen will, gerade von diesen Erscheinungen reden, die ja von den philosophischen Fachmännern nicht beachtet werden, die aber für das eigentliche menschliche Erleben umso wichtiger sind.

Nun möchte ich, anknüpfend an dieses Phänomen, ein anderes, das im Grunde genommen auch nur ein sozusagen subjektiv persönliches philosophisches Erlebnis ist, charakterisieren. Der bekannter als Ludwig Haller gewordene Philosoph Eduard von Hartmann hat sich mit Ludwig Haller auseinandergesetzt. In dieser Auseinandersetzung ist ein Punkt von ganz besonderer Bedeutung. Ludwig Haller, der sich viel zu tun macht, Sie sahen, er nennt sich wegen dieses Sich-viel-zu-tun-Machens «eines Gecken Geck», mit dem Sich-Hineinfinden in das kantisch infizierte Gedankenweben seiner Zeit, unseres Zeitalters - er verspürt nämlich, indem er so mit dem Denken von Begriff zu Begriff geht, indem er sich dem philosophischen Denken überlässt, das sieht man ganz deutlich überall durchleuchten aus seinem Buche - er verspürt, dass die Begriffe, denen er nun folgt mit dem Denken, ein merkwürdiges Innenleben gewinnen. Es ist ihm so, als ob die Begriffe in seinem Gemüte anfangen ein selbständiges Leben zu führen. Das hebt er an den verschiedensten Stellen seiner «Metalogik, Metaphysik, Metapsychik» hervor.

Wenn wir psychologisch auf dieses interessante Phänomen eingehen wollen, so können wir nicht anders als das Folgende sagen: Ludwig Haller versetzt sich mit aller Gewalt in die besondere Natur des gegenwärtigen philosophischen Denkens. Aber sein inneres menschliches Erleben will eigentlich etwas anderes; zu diesem anderen kann er nicht kommen, weil in den achtziger Jahren ja auch nicht die Spuren einer wirklich modernen Geisteswissenschaft vorhanden waren. Es fehlt in seinem Inneren das, was dieses menschliche Innere mit wirklicher Geisteswissenschaft erfüllen könnte. Aber es lebt, möchte ich sagen, auf eine merkwürdig instinktiv unbewusste Art darin. Er weiß nichts davon, aber er merkt es an diesem sonderbaren Phäno-

men, dass die Begriffswelt bei ihm lebendig wird, ein selbständiges Leben führt.

Wer im Sinne der hier vertretenen Geisteswissenschaft forschen kann, der kennt dieses selbständige Leben der Begriffe sehr gut. Aber er kann es auch beherrschen. Er kann es in dem Sinne beherrschen, wie man den Übergang von einem mathematischen Begriff zu dem anderen mathematischen Begriff im gewöhnlichen Mathematisieren beherrschen kann. Aber dieses Beherrschen, das muss durch innerliche Übung errungen werden. Es ist ganz selbstverständlich, dass man in ein dem gewöhnlichen Bewusstsein ganz fernes Leben hineinkommt, wenn man so plötzlich merkt - was sonst nur die Speisen in unserem Organismus tun, dass sie ohne unser Zutun ihr eigenes Leben in der Verdauung führen -, dass die aufgenommenen Begriffe anfangen, innerlich ein eigenes Leben zu führen. Es ist nicht unbegreiflich, sondern sehr, sehr begreiflich, dass nun ein Philosoph wie Eduard von Hartmann, der ja geistvoll war, der auf manchen Gebieten auch durchaus Eindringliches geleistet hat, der aber durchaus herausgewachsen ist aus dem philosophischen Denken seines Zeitalters, mit diesem Erlebnis Ludwig Hallers nichts Besonderes anfangen konnte. Und indem Eduard von Hartmann seine Kritik über Ludwig Haller schreibt, merkt man, dass ihm auf der einen Seite ganz schwül wird. Was soll denn das werden - so sagt sich der richtig zeitgemäße Philosoph -, wenn da die Begriffe, denen ich mich hingebte, plötzlich anfangen in meinem Inneren wie Kobolde zu tanzen, sich gegenseitig zu umhalsen oder dergleichen? Das ist ja etwas Fürchterliches, dem kann man sich nicht aussetzen! - Und er gibt demgemäß auch, als richtiger zeitgemäßer Philosoph, diese Kritik in einer recht bedeutsamen Weise ab, indem er sagt, er habe niemals etwas bemerkt von diesem neckischen, koboldartigen Treiben der selbständig lebendig gewordenen Begriffe.

Man kann Eduard von Hartmann durchaus glauben, dass er diese Schwüle im Inneren beim Lesen der «Metalogik, Metaphysik, Metapsychik» Ludwig Hallers empfand. Er hat, wie seine Kritik zeigt, deshalb doch nicht aufgehört, das ganze Buch durchzulesen, hat es sogar in einem gewissen Sinne sehr bedeutend gefunden. Ich glaube, viele andere, die sich in dem Zeitalter, das

auf 1888 gefolgt ist, fachmännisch mit Philosophie beschäftigt haben, sind wohl kaum über die ersten Seiten dieses Buches hinausgekommen, wenn sie überhaupt auch nur das Titelblatt kennengelernt haben!

Worauf ich Sie da hinweise, ist eine durchaus bedeutsame Erscheinung. Und wir verstehen sie nur, wenn wir die philosophische Entwicklung des Abendlandes so verfolgen, wie ich sie zu verfolgen versuchte in meinem Buche «Die Rätsel der Philosophie». Wenn man auf das eingeht, was ich dort genauer und in allen Einzelheiten an der Hand der Philosophiegeschichte ausgeführt habe und was ich hier nur andeuten kann, so sieht man, dass im Zeitalter des griechischen Philosophierens die ganze menschliche Seelenverfassung eine andere war, als sie später geworden ist und als sie namentlich in unserer Zeit ist. Wir sehen, wie im griechischen Philosophieren durchaus das, was wir Denken nennen, was wir Vorstellen nennen, in einer ähnlichen Weise mit den Bedingungen der Außenwelt, insofern sie sich dem Menschen darstellt, verknüpft ist, wie für uns nurmehr die sinnlichen Wahrnehmungsqualitäten. Indem wir wahrnehmen, schreiben wir, wenigstens im naiven Bewusstsein, dem, was wir wahrnehmen, die sinnlichen Qualitäten zu. Gewiss, die erkenntnistheoretischen Erörterungen seit Locke und anderen denken anders, aber sie brauchen uns in diesem Augenblicke weniger zu interessieren; ich will für die herangezogene Tatsache nur auf das naive Bewusstsein verweisen. Man schreibt in diesem naiven Bewusstsein den Dingen die Sinnesqualitäten rot, blau, weiß, warm, kalt, lau, süß, bitter und so weiter zu, und man ist sich heute klar darüber, dass dasjenige, was man an den Sinnesobjekten denkt und vorstellt, im Bewusstwerden abge-sondert ist von dem Objektiven, dass es subjektiv erlebt wird. Der Grieche schrieb aber sein Denken, seine Vorstellungen dem Objekte noch so zu, wie wir rot, blau, süß, bitter und so weiter dem Objekte zuschreiben; er hatte, was er im Erkennen erlebte, zu einem noch größeren Teile sozusagen in der Wahrnehmung drinnen, als wir das haben. Er hatte durchaus das Bewusstsein, dass er mit dem Rot, Grün und so weiter zugleich den begrifflichen Inhalt wahrnahm.

Und was, ich möchte sagen, in der am meisten logischen Weise im griechischen Denken zutage trat, das war bis in das 13., 14., 15. Jahrhundert herauf, bis in die Galilei-Kopernikus-Zeit, im Grunde genommen eine Eigentümlichkeit des allgemeinen forschenden Bewusstseins. Wer sich vertieft in dasjenige, was zutage getreten ist in wissenschaftlichen Leistungen, die ja für diese Zeit durchaus noch eins waren mit dem philosophischen Forschen, wer sich vertieft in die entsprechende Literatur, soweit sie vorhanden ist, wird sagen, dass diese älteren Forscher und Denker durchaus, indem sie von den Dingen reden, an den Dingen dasjenige noch als objektiv schildern, was der heutige Forscher durchaus von den Dingen abgesondert denkt und dem Subjekte zuschreibt.

Man kann verfolgen, und dieses Verfolgen ist außerordentlich interessant, wie im Zeitalter der Scholastik das philosophische Leben die Richtung nimmt, sich klarzuwerden, wie eigentlich das, was wir das Denken in Begriffen nennen, noch verbunden gedacht werden darf mit dem Objektiven. Vor dem scholastischen Zeitalter war die Verbindung desjenigen, was als Vorstellung und Begriff an den Dingen erlebt wird, mit diesen Dingen selbstverständlich. Eine Frage, ein Rätsel wurde diese Verbindung erst, als sich für das menschliche Erleben das Begriffliche, das Vorstellungsmäßige von dem löste, was man die objektive Wahrnehmung nennt. Und aus diesem philosophischen Erleben heraus ist dann der Scholastik jenes Problem entstanden, das man heute viel gründlicher studieren sollte, als man es studiert, das Problem des «Realismus» und des «Nominalismus». Heute verbindet man sogar ganz andere Vorstellungen mit diesen Worten «Realismus» und «Nominalismus», als es im Zeitalter der Scholastik der Fall war. Im Zeitalter der Scholastik war ein Realist, wie zum Beispiel Thomas von Aquino, derjenige, der den Begriffen, den Vorstellungen eine objektive Realität beilegte, so dass er sagte: Die Begriffe, die Vorstellungen haben etwas, was in seinem Inhalte objektiv ist, was nicht bloß dem Subjekte angehört, was nicht bloß gedacht ist. Ein Nominalist war derjenige, der die Realität nur in dem suchte, was außerhalb des Begrifflichen liegt, der in den Begriffen nur etwas sah, wodurch der Mensch zusammenfasst, was ihm als Wahrnehmung gege-

ben ist, so dass die Begriffe für den Nominalisten eben bloße Namen waren.

Solch ein Problem taucht immer dann auf in der Menschheitsentwicklung, wenn innerlich etwas durchgemacht wird. Der Mensch hatte eben dieses innerlich durchzumachen im Mittelalter, dass er sich immer verwandter und verwandter machte in seinem eigenen Inneren mit dem begrifflichen Leben, dass er das, was Außenwelt genannt wird, nur in dem Wahrnehmbaren sah. Daher wurde es für ihn eine Frage: Wie ist man berechtigt, dasjenige, was man im Grunde genommen innerlich nur als Name hat, was man nur so erfasst, dass man die äußerlichen Wahrnehmungen damit zusammenordnet, auf diese äußerlichen Wahrnehmungen irgendwie zu beziehen? Ein bedeutsamer Skeptizismus geht aus dem Nominalismus hervor.

Und im Grunde genommen ist das, was dann in der Kantischen Philosophie aufgetreten ist, nichts anderes als, ich möchte sagen, die letzte Konsequenz dieses Scholastikerproblems. Nur kam Kant auf eine eigentümliche Weise gerade zu seiner Formulierung des Scholastikerproblems: In dem Zeitalter, in dem Kant als Jüngling seine philosophischen Studien gemacht hat, war der etwas verdünnte Leibnizianismus innerhalb der Kreise herrschend, in denen eben Kant seine Studien machte. Der Leibnizianismus, der in seiner Art etwas Großes ist, wenn auch etwas außerordentlich Abstraktes, der noch durchaus einen Zusammenhang mit Wirklichkeitsgeist hat, war im Wolffianismus, der für Kant das Jugendstadium bildete, philosophisch sublimiert, verdünnt. Man hatte in dieser Zeit schon durchaus zu tun mit den Ansprüchen der mathematisierenden Wissenschaft, mit den Ansprüchen der Wissenschaft, die sich eben zusammensetzt aus den Ergebnissen der Außenbeobachtung der Welt. Aber aus der alten Gewohnheit heraus, dass der Mensch doch etwas mitzusprechen habe, wenn über die Welt etwas ausgemacht wird, hatte man neben dieser empirischen Wissenschaft, neben dieser Erfahrungswissenschaft, die breite Vernunftlehre statuiert. Man hatte statuiert: über alles Vergängliche können durch Erfahrung, durch Empirie, Ungewisse Urteile gewonnen werden; aber diese Urteile sind eben durchaus nur auf das Vergängliche gerichtet und sind ungewiss. Man kann nicht wissen, ob sich das,

was man über irgendeine Tatsache der vergänglichen Welt durch Beobachtung und Verstandeserkenntnis erkennt, auch wirklich, wie notwendig für alle Zeiten, so verhalten muss. Man kann nicht einmal wissen, dass die Sonne jeden Morgen aufgehen muss, denn man hat nur den einen Erfahrungsbeweis, dass sie bis jetzt an jedem Morgen aufgegangen ist. Daraus kann man schließen, dass sie auch zukünftig aufgehen wird; aber es ist eben nur ein Erfahrungsschluss. Über diese Erfahrungswissenschaft hinaus suchte nun der Wolffianismus, suchte auch Kant in seiner Jugend, ganz im Einklang mit dem Wolffianismus, eine Vernunftwissenschaft. Es ist charakteristisch, dass ein Buch von Wolff so heißt: «Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt.»

Also es handelte sich darum, auf der einen Seite ein Erfahrungswissen zu gewinnen über den Umkreis der Welt, soweit er der Erfahrung zugänglich ist, und auf der anderen Seite ein über alles sich erstreckendes Vernunftwissen, das gewissermaßen aus der Vernunft allein heraus gewonnen werden soll. Und man begründete neben der, sagen wir, geoffenbarten Theologie eine vernünftige, eine rationale Theologie, neben der Erfahrungs-Seelenkunde eine rationale Psychologie, neben der Weltkunde, die man durch Erfahrung gewinnt, eine rationale Geologie und so weiter. Gewohnheitsmäßig lag diesem Suchen nach einer besonderen Vernunftwissenschaft zugrunde, dass man sich sagte: In einer äußeren Welt gibt es keine Gewissheit für das wissenschaftliche Forschen. Will man aber eine solche Gewissheit haben, kann man sie nur dadurch gewinnen, dass man sie aus der Vernunft selber heraus gewinnt.

Allerdings liegt dem ganzen Forschen des Wolffianismus noch das zugrunde, dass zuerst auf irgendeine transzendete Weise in diese Vernunft, aus der heraus der Mensch dann seine «Vernunftwahrheiten» gewinnt, eine Wirklichkeit hineingelegt worden ist.

Zweierlei trat bei Kant auf, und wer ganz unbefangenen Kant studiert, wird scharf hingewiesen auf das, was bei ihm nach zwei Seiten hin auftaucht: Auf der einen Seite hatte er sich eingewöhnt in das Suchen nach «gewissen Urteilen». Er hatte sich

zum Beispiel gesagt: In der Mathematik haben wir solche Urteile, die ganz notwendig immer gelten, die also nicht aus der Erfahrung stammen können, weil die Erfahrung keine solchen Urteile gibt. Wir haben auch in einigen Partien des naturwissenschaftlichen Denkens solche Urteile, die für immer gelten, die also wirklich nur aus dem Menschen selbst heraus gewonnen werden können. Gewissheit muss es geben in der Philosophie. - Das war die eine Seite dessen, was Kant wollte. Und wer nicht ins Auge fasst, wie Kant fest auf dem Boden stand: Gewissheit muss es geben - auch im Sinne der Wolffischen Philosophie -, der versteht eben Kant nicht, weil er sich nicht einlassen kann auf die Erkenntnis dieses Pochens Kants auf die Gewissheit gewisser Urteile.

Aber an dem Wolffianismus, seinem Inhalte nach, war Kant irre geworden durch das Studium von Hume, dem englischen Philosophen, der ein bloßer Erfahrungsphilosoph sein wollte. Und er sagte sich, eben unter dem Einfluss Humes: So etwas, wie eine Wirklichkeit herauspinnen aus der Vernunft, das gibt es ja nicht; es gibt eigentlich nur eine Erfahrung. - Das war die zweite Seite.

Gewissheit muss es geben auf der einen Seite; aber alles, was in der Erfahrung auftritt, was die einzige Grundlage für wirkliches Erkennen ist, das liefert keine Gewissheit. Wie kommt man aus diesem Dilemma heraus? Und das ganz zwangsmäßige Suchen, aus diesem Dilemma herauszukommen, das ist im Grunde genommen der Hauptimpuls des Kantischen Denkens. Ich habe das ausführlich dargestellt in meiner Schrift «Wahrheit und Wissenschaft» und habe es noch durchleuchten lassen in meiner «Philosophie der Freiheit», wie eigentlich Kants Suchen nicht darauf hinauslief, irgend etwas wesentlich zu erkennen, sondern zu fragen: Wie kommt man zu einer absoluten Gewissheit?

Das Kantsche Problem ist kein Wahrheitsproblem, ist kein Erkenntnisproblem, sondern ein Gewissheitsproblem. Und wenn man es nicht als ein Gewissheitsproblem fasst, kann man es eigentlich nicht verstehen. Die Lösung wird von Kant dadurch gesucht, dass er sagt: Zum Herausspinnen von Wirklichkeitsurteilen aus der Vernunft ist die Menschenseele allerdings nicht

geeignet, aber diese Urteile kommen doch zustande; sie werden, wie man zum Beispiel in der Mathematik sieht, angewendet auf die äußere Erfahrung. Wir schauen solche Figuren (es wird gezeichnet) nicht bloß an, sondern wir schauen sie mathematisch an und sagen: Es sind zwei Dreiecke oder, anders gezeichnet, es ist ein Sechseck. - Wir vermischen das, was wir innerlich aus der Vernunft herausspinnen, mit dem, was uns durch die äußere Erfahrung kommt. Wir stülpen das innerlich a priori Erkannnte über das a posteriori, von außen Erfahrene hinüber.

So kam Kant dazu, zu sagen: Wahrheitserkenntnis kann allerdings aus der Vernunft nicht gewonnen werden. Aber die menschliche Vernunft wird auf die Erfahrung angewendet. Sie stülpt ihr Urteil über die äußere Erfahrung hinüber. Sie macht selbst ihr Urteil über die äußere Erfahrung. Weil Kant sagte: Gewissheit muss es geben in der Philosophie, Gewissheit muss man finden können, aber man findet sie nicht, wenn man sie in Wolffischer Weise sucht, wenn man glaubt, man könne eine Wirklichkeit in der Vernunft gewinnen und daneben die Erfahrung nebenherlaufen lassen -, weil Kant das nicht zusammenbringen konnte, so sagte er: Der Mensch spinnt eben aus seiner Vernunft das heraus, was die Erfahrung dann in sich aufnimmt; der Mensch macht selber die Erkenntnis; die Dinge der Erfahrung sind deshalb gewiss und insofern gewiss, als wir sie aus unserem Geiste heraus gewiss machen.

Sie sehen, eigentlich ist damit das Wesen der Erkenntnis entthront. Eigentlich ist damit die Erkenntnis beseitigt. Und sie ist auf scharfsinnige Weise beseitigt, so scharfsinnig, dass die Kantianer sich bis heute an diese Scharfsinnigkeit halten und nicht merken, was eigentlich darinnensteckt. Kommt dann ein Mensch wie Ludwig Haller, der da fühlt, wie eigentlich das Kantische Denken ganz abkam von der Wirklichkeit, wie es im Unwirklichen nach der Gewissheit schnappt, dann findet er eben Worte, wie ich sie Ihnen mitgeteilt habe. Er findet, dass da menschlicher Scharfsinn angewendet wird auf ein unmögliches Problem, auf ein Problem, das dem Menschen die Erkenntnis nicht aufhellt, sondern mit Nebel umhüllt. Deshalb sagt Ludwig Haller, wie er es empfindet: Diese Misosophie versucht zu steh-

len ihre Waffen aus dem Arsenal des Lichtes und verwendet sie im Dienste der Finsternis.

Aber auf der anderen Seite muss man auch einsehen, wie diese ganze Entwicklung der neueren Zeit im Grunde genommen notwendig war. Was sich heraufentwickelt hat an menschlichem Denken und menschlichem Forschen seit der Griechenzeit, war nicht eine Entwicklungslinie, die man nur so verfolgen kann, wie ich es jetzt eben getan habe, sondern die man auch nach einer anderen Seite verfolgen kann. Auch darauf habe ich in meinen «Rätseln der Philosophie» hingedeutet. Wir stehen heute vor einer Naturerkenntnis, welche das Naturphänomen rein aufzufassen versucht.

Man kann allerdings sagen: Gerade derjenigen Naturerkenntnis, die heute immerdar besonders damit prunkt, dass sie das Naturphänomen rein auffasst, gelingt es kaum, das Naturphänomen rein aufzufassen, das heißt, es nicht mehr, gar nicht mehr zu durchdringen mit dem Gedankengewebe desjenigen, was nur im Begriffe, innerlich subjektiv, gemacht ist. - Es werden ja noch immer über den äußeren Phänomenverlauf allerlei Hypothesen aufgestellt, nicht nur berechnete, sondern unberechnete.

Aber ein Mensch hat doch in der neueren Zeit scharf betont, und zwar verhältnismäßig früh, dass diese neuere Zeit in Bezug auf das Betrachten der äußeren natürlichen Vorgänge nach dem reinen Phänomen, nach der reinen Phänomenologie hinstreben muss. Und das war Kants Antipode Goethe. Er hat verlangt, dass die Phänomene, die Erscheinungen rein sich selbst aussprechen. Er hat scharf betont, dass dasjenige, was sich in der Verstandesentwicklung abspielt, durchaus fern bleiben muss demjenigen, was man als Beschreibung der Phänomene und des phänomenalen Verlaufs selber hinstellt. Und in allerschärfster, in bewunderungswürdiger Weise fordert Goethe wiederholt diesen reinen Phänomenalismus.

Aber je mehr man diesem reinen Phänomenalismus zustrebt, desto mehr muss man nach einer besonderen Eigentümlichkeit der Begriffswelt streben. Und diese Eigentümlichkeit der Begriffswelt ist auch in hohem Grade erreicht. Diese Eigentümlichkeit ist eine durchaus berechnete für ein gewisses Zeitalter

der menschlichen Entwicklung. Wer sich nicht allein darauf beschränkt, die Philosophie zu studieren seit dem Zeitalter des Cartesius, sondern wer ein Organ dafür hat, auch einzugehen auf die guten Seiten scholastischer Philosophie, mittelalterlicher Philosophie, und wer Aristoteles und Plato nicht durch die Brille der modernen Philosophie-Geschichtsschreiber sieht, sondern sie in ihrer ursprünglichen Gestalt vor seine Seele stellen kann, der weiß, dass die Art und Weise, wie die Begriffs-, die Vorstellungswelt in der menschlichen Seele lebt, heute eine ganz andere ist als im griechischen Altertum und selbst noch im scholastischen Mittelalter. Im scholastischen Mittelalter fühlte noch die Seele, dass, indem sie den Begriff erlebte, in diesem Begriff etwas von Substantialität lag, so wie in dem Rot, in dem Blau, das man als Wahrnehmung hat, noch etwas von Substantialität liegt. In der neuesten Zeit erst ist der Begriff zum vollständigen Abbild geworden. In der neuesten Zeit erst ist der Begriff seines Inhaltes völlig entleert. In der neuesten Zeit erst ist in der Menschheitsentwicklung und in der Philosophie möglich geworden, was ich in meiner «Philosophie der Freiheit» das reine Denken genannt habe.

Wenn man das Freiheitsproblem zu belauschen sucht, so wie ich es versuchte in meiner «Philosophie der Freiheit», lernt man zu gleicher Zeit diesen neuzeitlichen Charakter des Denkens kennen. Man lernt dasjenige Denken kennen, welches im Grunde genommen alles äußeren Erfahrungsinhaltes entleert ist, herangezogen ist zwar an diesem äußeren Erfahrungsinhalt, aber doch nur als subjektive Tatsache lebt.

Von diesem reinen Denken kann man ebenso gut sagen, und ich habe das in der Neuauflage meiner «Philosophie der Freiheit» deutlich durchmerken lassen, dass es im Bereiche des Wollens vor sich geht. Aber es ist das Wollen zum Denken ummetamorphosiert, wie man sagen kann. Es ist das Ergebnis desjenigen Denkens, das alle äußere Erfahrung abgestreift hat. Dieses reine Denken ist nur mehr Bild, und ist ganz Bild. Und man muss, wenn man überhaupt zu einem philosophischen Verständnis in unserem Zeitalter kommen will, den Boden erreichen, auf dem man dieses reine Denken hat.

Goethe hat gefühlt, was in diesem reinen Denken liegt. Die anderen können es ihm nur nachfühlen. Daher zitieren sie einen Goetheschen Ausspruch immer falsch, der etwa sagt, der gütige Gott habe ihn davor bewahrt, «über das Denken zu denken». So wie Goethe das meint, so ist es schon richtig. Goethe hat niemals «über das Denken gedacht», weil man allerdings mit dem Denken, in das man sich eingewöhnt hat, dieses reine Denken nicht erreichen kann. Man muss es als Bild anschauen. So dass man sagen kann: Das Denken selber, das man erkennen will, das reine Denken, wird zu einem Anschauen dieses reinen Denkens. Nicht dialektisch, aber anschaulich ist das reine Denken zu erreichen. Man kommt zu diesem Punkt philosophischer Entwicklung an dem Freiheitsproblem, weshalb die Freiheit, wirkliche Freiheit, gar nicht möglich ist ohne die Erreichung dieses reinen Denkens, das bloßes Bild ist.

Solange eine Realität in uns unser Handeln motivieren würde, so lange kann unser Handeln nicht frei sein. Daher ist kein instinktives, kein traditionelles Handeln, kein Handeln unter einem Gewohnten wirklich frei, sondern allein ein Handeln, welches den Bildern, die im reinen Denken weben, folgen kann. Sobald man einer Realität folgt, wird man gestoßen. Wenn man frei sein will, muss man in seinen Willen das Irreale aufnehmen. Wenn Sie sich irgendwie anstoßen, so fühlen Sie, dass der Gegenstand auf Sie eine Wirkung hat. Wenn Sie unter einem Instinkt, unter einem Triebe eine Handlung vollbringen, so müssen Sie fühlen, dass da etwas stößt, dass da keine Freiheit vorliegt. Wenn Sie aber vor einen Spiegel treten, das Bild im Spiegel sehen, so werden Sie sich klar sein darüber, dass das Spiegelbild Ihnen niemals eine Ohrfeige geben kann, dass das Spiegelbild Ihnen niemals einen Stoß geben kann. Das Bild kann nichts machen von sich aus. Der muss machen, der muss handeln, der diesem Bilde gegenübertritt. Da aber das Bild nichts macht, so wird die Handlung dann zu einer freien Handlung. So kann nur ein Denken, das nicht im Realen wurzelt, sondern das reines Bild ist, ein freies Handeln motivieren. Deshalb erlauscht man an dem Problem der Freiheit das Problem des modernen Denkens, des reinen Denkens. Aber man steht in diesem Denken in einer Bilder weit darinnen.

Die moderne Philosophie, alles, was in dieser modernen Philosophie durch Kant und die Kantianer lebt, das kommt instinktiv, obwohl es zumeist dieses reine Denken nicht begreift, an dieses reine Denken heran. Man muss eben, wenn man in der modernen Zeit anfängt zu denken und sein Denken schult an der Naturwissenschaft, die für sich alle Autorität in Anspruch nimmt und die nicht wirkliche Naturwissenschaft, wirkliche Realitätswissenschaft wäre, wenn sie etwas anderes in uns hereinstopfte als nur Bilder, man muss, wenn man sein Denken in dieser Richtung bewegt, sich zunächst einem Irrealen nähern. Wir haben in dem Denken, durch dessen Eigentümlichkeiten wir durchgehen mit unserer modernen philosophischen und wissenschaftlichen Entwicklung, keine Realität, wir haben bloßes Bild einer Realität. Und indem wir auf dieses Denken hinblicken, kommen wir auf der einen Seite zu dem Problem, das die neueren Erkenntnistheoretiker bewegt. Sie möchten die Brücke schlagen von dem, was innerlich erlebt wird, zu dem, was äußerlich im Sein besteht. Sie merken nicht, dass sie gar nicht von einer Realität zur anderen zunächst die Brücke schlagen, sondern von etwas, was in Bildern lebt, zu etwas, was Realität sein soll.

Und auf der anderen Seite kommen wir dazu, dass die gewissenhaften Naturdenker sich gestehen: mit diesem irrealen Denken, mit diesem Denken, das im Bildcharakter aufgeht, können wir doch nicht untertauchen in die Realität. Der Punkt, «wo Materie spukt», ist damit nicht zu erreichen. Denn man webt in Bildern. Die moderne Philosophie webt in Bildern, weiß es nicht und sucht die Realität in diesen Bildern. Daher die Empfindung einer «Misosophie» bei Ludwig Haller, daher das Gefühl, man komme nicht in die «Wirklichkeit hinein, wenn man sich in diesem Denken bewegt.

Das ist das Problem der neueren philosophischen Entwicklung: dass notwendigerweise die Menschheitsgeschichte zu einem reinen Erfassen des irrealen bildhaften Denkens treiben musste. Um der Entwicklung der Freiheit willen musste die moderne Menschheit sich zu diesem irrealen bildhaften Denken erheben. Aber man kann in ihm nicht bleiben, wenn man ein Vollmensch ist, wenn man die Realität in allem menschlichen We-

sen fühlt. Denn man muss den Widerspruch fühlen zwischen dem, was da drängt und lebt und webt in dem menschlichen Wesen, und dem, was vor dem Bewusstsein steht als ein bloßer Umkreis von irrealen Bildern. Wir haben es nicht bloß mit einem logisch formalen Problem zu tun, wir haben es mit einem realen Problem zu tun, mit einem realen Problem, das sich dadurch ergeben hat, dass der Mensch allmählich sein Denken, sein Vorstellen herausgezogen hat aus der äußeren Wirklichkeit.

Es ist ihm die dunkle, finstere Materie, die er nicht begreifen kann, in der Außenwelt übriggeblieben. Aber sein Denken ist nicht eine Realität geworden, es ist Bild geworden. Und er muss weitergehen in diesem Bilde. Das Denken, das heute bloßes Bild ist, war für den Griechen noch Wahrnehmungsinhalt. Dieses Denken hat sich bewegt in der Richtung von außen nach innen. Es schreitet so vor, dass der Mensch erst denkend untertaucht in die äußere Welt. Jetzt ist er mit seinem Philosophieren auf dem Punkte, wo er in dem aus der äußeren Welt herausgeschälten Denken webt. Er muss in dieser Richtung weitergehen. Er muss die Realität wieder suchen. Die Materie hat dem Menschen in alten Zeiten und bis in unser Zeitalter die Stütze für das Denken gegeben, indem sie ihm das Denken real gemacht hat. Das Denken aber ist, weil es die Grundlage werden musste für die Entwicklung der menschlichen Freiheit, in den Bildcharakter übergegangen. So schwebt es zwischen der Außenerfahrung und dem Innenerlebnis. Es muss untertauchen in dieses Innenerlebnis. Es muss wiederum Realität bekommen. Der Mensch muss mit vollem Bewusstsein eintauchen in die Regionen, bei denen es Eduard von Hartmann und mit ihm allen modernen Philosophen so schwül wird, weil die Gedanken ihnen scheinen anzufangen, wie Koblde zu tanzen.

Wenn der Mensch mit seinem Denken aus dem Bildcharakter herausgeht - wo es ihm allerdings, wenn er drinnen webt und lebt, weil es bloß Bilder sind, nicht so schwül zu werden braucht -, wenn er austritt und hineintritt in die eigene Realität, dann muss er allerdings durch die Übungen der Geisteswissenschaft die Möglichkeit in seine inneren Fähigkeiten aufnehmen, sich in diesem Selbstleben der Begriffswelt umzutun, wie

sonst im mathematischen Denken. Er muss die Fähigkeit erwerben, die Wirklichkeit in diesem Selbstleben selbständig zu erfassen. Wie es einem ja auch nicht schwül wird, wenn die Dinge da draußen im Räume nicht stillstehen - damit unsere Erkenntnis nicht beunruhigt werde -, sondern wenn sie, sich bewegend, laufen, so muss der Mensch im Aufsteigen zur Geist-Erklärung, zur Geistoffenbarung fähig werden, seinem Bildbegriff wiederum einen Inhalt zu geben.

Erfasst man an diesem Punkt das eigentliche, das drängende philosophische Leben der Gegenwart, dann kommt man von all den Redereien ab, dass der Philosoph nicht einsehen könne, was der Geistesforscher sagt. Er kann es einsehen, sobald er den Bildcharakter seines Denkens eingesehen hat, sobald er aber auch eingesehen hat, dass das Denken zu diesem Bildcharakter gekommen ist, weil es sich weltgeschichtlich in der Richtung von außen nach innen bewegt, von der Richtung des Geistes in der Materie zu der Anschauung der reinen geistigen Welt.

In dieser Weise muss Philosophie fortgeführt werden, indem sie in Empfang genommen wird von der Geisteswissenschaft, von der Geistesforschung, indem das Denken eingetaucht wird in dasjenige, was die Geisteswissenschaft, die Geistesforschung zu sagen hat. Das ist es, was ich Ihnen, wenn auch nur skizzenhaft mit einigen Linien darstellen wollte: in welcher Art befruchtet werden soll Philosophie von der Geisteswissenschaft. In den nächsten Tagen soll dann davon gesprochen werden, wie andere Zweige des menschlichen Denkens und Tuns von dieser Geisteswissenschaft befruchtet werden sollen.

Schlußwort zur Disputation über Philosophie

Dornach, 4. April 1921

Es sind im Laufe der Disputation Fragen aufgetaucht, die fachgemäß natürlich eine breite Aussprache erforderten. Ich möchte nur, weil wir ja an einem Abend nicht alles erörtern können, einige Andeutungen methodologischer Art geben, die mir bezüglich der Fragen, die auftauchten, und die, wie es mir wenigstens schien, nicht ganz klar formuliert waren, nötig scheinen, um in die Richtung zu weisen, in der gewisse Lösungen solcher Fragen gesucht werden müssen.

In Anbetracht solcher Fragen wie etwa der nach der «Subjektivität der Wahrnehmung», liegt in der jüngsten philosophischen Entwicklung ein vielfaches Konfundieren der Vorstellungen vor, ein Anhäufen von Begriffen, die eher die Probleme verdunkeln und verknäueln, als dass sie sie erhellen und zu einer gewissen Lösung führen würden.

Es handelt sich nämlich in dem Augenblick, wo man Fragen aufwerfen will, die das Verhältnis von Objekt und Subjekt im Wahrnehmen vorstellend und erkenntnisgemäß betreffen, immer darum, durch eine sorgfältigste Analyse desjenigen, was der Tatbestand ist, darauf zu kommen, wie die Fragen eigentlich gestellt werden müssen. Denn oft werden schon die Fragen aus irrtümlich gerichteten Vorstellungen falsch formuliert. Und so ist es vielfach mit den Fragen nach der «Subjektivität der Wahrnehmung».

Da wurde auf die Schwierigkeit mit dem partiell Farbenblinden hingedeutet, von dem vorausgesetzt ist, dass er eine, sagen wir, grüne Landschaft anders sehe als der sogenannte normal Sehende. In dieser Vorstellung des partiell Farbenblinden liegt die Schwierigkeit vor: inwieweit muss man dem, was nun auch der sogenannte normal Sehende, ich sage ganz ausdrücklich: der sogenannte normal Sehende, sieht, Subjektivität beimessen?

Nun, da handelt es sich darum, dass man sich zunächst das ganze Problem so vor Augen führen kann, dass es richtig erscheint. «Richtig» bedeutet, dass die Art, wie man die Elemente, die zur

Problemstellung zusammengeführt werden müssen, dass man dieses Wie des Zusammenführens in der rechten Weise bewirkt. Nehmen Sie nur einmal an, wenn irgend jemand sagt: Ja, die Außenwelt, die mir also, sagen wir, in einer grünen Landschaft mit einer grünen Tingierung erscheint, gibt mir Veranlassung dazu, nachzudenken, ob nun die Qualität «grün» objektiv ist, ob ich sie der Welt der Objektivität zuschreiben dürfe, oder ob sie als subjektiv angesprochen werden müsse. - Dann muss man sich, um überhaupt zur Problemstellung zu kommen, solche Dinge überlegen, wie zum Beispiel dieses: Ja, wie verhält sich nun die Sache, wenn ich irgend etwas, was meinetwillen weiß oder gelb ist, durch eine grüne Brille ansehe? Da sehen wir es grün tingiert. Ist das nun der Sphäre der Objektivität zuzuschreiben, oder hat man da von Subjektivität zu sprechen? Man wird sehr bald bemerken, dass man ganz gewiss nicht dem, was da draußen ist, dieses Grün, das ich durch eine grüne Brille sehe, wird zuschreiben dürfen. Man wird nicht von Objektivität in Bezug auf die äußere Umwelt sprechen können. Aber man wird doch auch ganz gewiss nicht davon sprechen können, dass diese grüne Tingierung, die ich da herausbekommen habe durch eine grüne Brille, auf irgend etwas Subjektivem beruht. Sie ist durchaus gesetzmäßig objektiv bedingt, ohne dass dasjenige, was ich hier als grün bezeichne, wirklich grün ist.

Sie sehen, ich stelle damit, dass ich mir eine Vorstellung bilde, ich möchte sagen, das Problem in ein besonderes Licht hin, wo ich dasjenige, was ganz gewiss nicht der Außenwelt angehört, doch objektiv, als auf objektive Art entstanden nehmen muss; denn die Brille gehört nicht zu mir, kann also ganz gewiss nicht in die Sphäre der Subjektivität einbezogen werden. Solche Dinge könnten sogar sophistisch erscheinen. Und dennoch sind solche Sophismen sogar sehr häufig das, was einen darauf bringt, die Elemente, die einen darauf führen sollen, die Fragen in entsprechender Weise zu stellen, auch zusammenzubringen. Man wird nämlich, wenn man solche scheinbaren Sophismen in der richtigen Weise durchschaut, die ganze Fadenscheinigkeit der Alltagsbegriffe «Subjekt» und «Objekt», die allmählich in die moderne philosophische Betrachtung hineingebracht worden sind, durchschauen. Und man wird, wenn man in eine richtige

Fragestellung hineinkommt, wohl immer mehr und mehr zu dem Weg, wie ich glaube, geführt werden, den ich in meinen Schriften «Wahrheit und Wissenschaft» und «Philosophie der Freiheit» eingeschlagen habe, wo man überhaupt zunächst nicht den Ausgangspunkt nimmt von den Begriffen «Subjekt» und «Objekt», sondern wo man unabhängig von diesen Begriffen etwas sucht, was über die Sphäre der Subjektivität und Objektivität hinaus gelegen sein muss: das ist die Funktion des Denkens.

Die Funktion des Denkens! Wenn man die Sache unabhängig durchschaut, erscheint einem das Denken eigentlich über das Subjektive und Objektive durchaus hinausliegend. Und damit hat man einen Ausgangspunkt gewonnen, von dem aus man dann auch in entsprechender Weise da geführt werden kann, wo es sich um das solche Schwierigkeiten bietende Problem der «Subjektivität» und «Objektivität» handelt. Denn man wird dann dazu geführt - und Sie werden diesen Weg in diesen meinen beiden Büchern durchaus eingehalten finden -, nicht zu fragen: Wie wirkt eine äußere «objektive» Welt auf irgendeine «subjektive» Welt, für die etwa der Vermittler, sagen wir, das Auge ist? - sondern man wird zu etwas ganz anderem geführt. Man wird nämlich dazu geführt, sich zu fragen: Wie ist denn die Tatsache der Sinne selber? Welche Wesenhaftigkeit zeigt einem der Sinn? Also zum Beispiel die Konstitution des Auges?

Man wird dann finden, dass in dem Problem, das man sich so stellt, etwas zutage tritt, das ich jetzt, weil ich kurz sein muss - es könnte natürlich in einer stundenlangen Erläuterung auch mit dem adäquaten Begriff umfasst werden -, durch einen Vergleich klarmachen will: Ich kann auch durch eine Brille schauen und dennoch die Umwelt so sehen, wie das naive Bewusstsein sie als wirklich empfindet, mit ihren Farbentingierungen, mit allen ihren Sinnesqualitäten. Ich muss nur durch eine farblos-durchsichtige Brille schauen; ich darf nicht durch eine Brille schauen, die mir die Außenwelt selber verändert. Und ich muss mich jetzt hineinfinden in den Unterschied zwischen einer die äußere Tingierung verändernden Brille und einer farblos durchsichtigen Brille, die jede äußere Tingierung vermeidet. Von diesem Vergleich aus - wie gesagt, es könnten langatmige Überlegungen anstelle des Vergleichs gesetzt werden - werde ich fin-

den: wenn ich die Einrichtung des sogenannten normalen Auges nehme, habe ich in ihm eine Einrichtung gegeben, die sich gerade als durchsichtig erweist, die sich vergleichen lässt mit dem durchsichtig-farblosen Glase. Ich finde nichts im normalen Auge, was darauf hinweist, dass die Außenwelt qualitativ in irgendeiner Weise verändert wird. Aber ich muss diese Untersuchung anstellen nicht mit den gewöhnlichen Begriffen, die ich im alltäglichen Bewusstsein habe, sondern mit dem imaginativen Bewusstsein, das wirklich in die Einrichtungen des Auges eindringen kann.

Für das imaginative Bewusstsein ist ein sogenanntes normales Auge ein durchsichtiges Organ. Ein Auge, das partiell farbenblind ist, das erweist sich für das imaginative Bewusstsein als in einer gewissen Weise vergleichbar mit einer farbigen Brille, als etwas, das allerdings eine Veränderung vornimmt in dem «Subjekt».

So kommt man - indem man die Subjektivität aber in einer höheren Auffassung auffasst - gerade darauf, die Sinnesapparate im weitesten Umfange als dasjenige anzusehen, was sich vergleichen lässt mit dem Durchsichtigen, was gerade so eingerichtet ist, dass es die eigene Produktion der Sinnesqualitäten in sich aufhebt. Man lernt als eine reine Phantasterei die Vorstellung erkennen, als ob in diesem ideell Durchsichtigen - das gerade so eingerichtet ist, dass es irgendeine Produktion der Sinnesqualitäten in sich aufhebt -, in diesem ideell durchsichtigen Sinnesapparat irgend etwas auftreten könnte, was Sinnesqualitäten erst hervorriefe, was zu etwas anderem da wäre als den Sinnesqualitäten den Durchgang zu lassen.

Wie gesagt, ich will nur auf die Richtung deuten. Und ich will zu gleicher Zeit darauf hinweisen, dass sich das gewöhnliche Philosophieren auf den Punkt stellen sollte, zu sagen: Die Tatsachen der Welt erweisen sich, wenn ich sie vorurteilslos untersuche, so, dass sie mir Ergebnisse liefern, die einfach unauflösbar sind für das gewöhnliche Verstandesbewusstsein; die Tatsachen selber zeigen mir, dass ich hinausgehen muss über dieses gewöhnliche Verstandesbewusstsein. - Ehrlich ist es nicht, auszusagen wir, der Tatsache des partiell Farbenblinden auf die Sub-

jektivität der Farbenqualitäten zu schließen. Denn jedes solche Schließen hat irgendeinen logischen Fehler in sich, der immer irgendwie nachweisbar ist. Ehrlich wäre es, zu sagen: Man kommt einfach mit dem gewöhnlichen Philosophieren zu keinem Resultat, wenn man die Schwierigkeit, die sich aus dem Vergleich der partiellen Farbenblindheit mit dem Sehen des sogenannten normalen Auges ergibt, lösen will. - Das gewöhnliche Bewusstsein hat eben in diesem Punkte die Aufgabe, die Schwierigkeiten hinzustellen und zu sagen: Da sind sie. - Und würde man sich wirklich der Tragweite der Logik bewusst werden, des real-logischen Denkens innerhalb des Bewusstseins, so würde man überall, ich möchte sagen, hinlegen die Probleme und würde sagen: Da ist wiederum eins, unauflösbar für das gewöhnliche Bewusstsein, das zweite, das dritte - und würde sehen, dass die gewöhnliche Philosophie in vieler Beziehung nichts weiter ist als ein Hinweis auf Probleme und eine Hervorbringung einer Stimmung des Wartens, dass diese Probleme von einer höheren Stufe des Bewusstseins aus gelöst werden. Es ist nur der Drang, mit dem gewöhnlichen Bewusstsein zurechtzukommen, der einen Nebel über die Probleme breitet und der nicht zugeben möchte, dass man mit ihm die Probleme nur aufwerfen kann und hinweisen muss darauf, dass nun die menschliche Seele eine Entwicklung und Übungen durchmachen muss, diese Probleme zu lösen. Das Gesetz der spezifischen Sinnesenergien ist eben durchaus nicht etwas, das innerhalb des gewöhnlichen Bewusstseins behandelt werden kann.

Wie gesagt, ich wollte nur auf den Hauptpunkt der Erörterungen hinweisen, über das Thema der Farben, wollte darauf hinweisen, dass vor allen Dingen der Philosophie und auch philosophischen Physiologie, Philologie und so weiter, in der Gegenwart notwendig wäre ein ganz gewissenhaftes Umgrenzen desjenigen, was sie durch ihr Denken eigentlich vor das gewöhnliche Bewusstsein hinträgt.

Das ist das eine, auf das ich aufmerksam machen möchte, wie gesagt, ganz unzulänglich. Denn es sollte nur auf eine bestimmte Richtung weisen; aber mehr kann auch nicht in einer so kurzen Erörterung getan werden.

Das zweite, worauf ich hinweisen möchte, ist - wiederum in bloß methodologischer Beziehung - das hier aufgeworfene Problem der Kategorien. Man könnte natürlich über das Kategorienhafte des menschlichen Denkens viele Stunden reden, allein ich möchte da zunächst nur auf das eine hinweisen: Innerhalb der eigentlichen Kategorientafel kommen die «Subjektivität» und die «Objektivität» gar nicht vor. Und dass innerhalb der eigentlichen Kategorientafel, der eigentlichen, der Urkategorientafel, «Subjekt» und «Objekt» gar nicht vorkommen, das bildet an sich eine Art von Beweis über das Wesen des kategorialen Denkens: Wenn man die Kategorien in der Weise nimmt, wie sie nun nicht aus irgendeinem Beweis hervorgehen, sondern einfach, ich möchte sagen, aus der Logik herausgelöst werden, so müssen sie, indem man sie aufstellt, anwendbar sein auf dasjenige, was über «subjektiv» und «objektiv» erhaben ist. Es muss das, worauf die Kategorien zunächst anwendbar sind, ein Über-subjektives und -objektives sein. Damit aber nun, dass die Kategorien durch den Menschen selbst angewendet werden, ist ein klarer Beweis gegeben, dass im kategorialen Denken nicht ein Subjektives gegeben ist, sondern ein Subjektiv-Objektives.

Es ist dies das Problem, über das auch Goethe so sehr viel gedacht hat. Und die Art und Weise seines Denkens, die ihn dazu führte, immer den Punkt aufzusuchen, wo Subjektivität und Objektivität für den Menschen im menschlichen Erleben verschwinden, sich aufheben, dieses Bestreben machte ihn eigentlich zu dem Antipoden Kants.

Es ist selbstverständlich durchaus richtig, dass man, wie gesagt wurde, auch im positiven Sinne aus Kant heraus arbeiten könnte; aber man kann aus allem in der Welt in positiver Weise heraus arbeiten, auch aus dem größten Irrtum! Denn es gibt nichts in der Welt, woraus man nicht auch ein Positives herauschälen kann. Wir haben unter den Grundübungen - ich brauche nur daran zu erinnern: im zweiten Teil meiner «Geheimwissenschaft im Umriss» finden Sie die Sache besprochen - für den, der etwas zur höheren Erkenntnis kommen will, gerade diese Positivität angeführt, dieses Aufsuchen des Positiven. Das darf einen natürlich nicht blind machen für die Anerkennung von Abirungen. Und schließlich, wenn wir das Historische ins Auge fas-

sen, so können wir sagen: Positiv ist aus Kant sehr viel herausgearbeitet worden. Es gibt ja nicht nur die kritischen Kant-Philologen, nicht nur die Neukantianer vom Schlage Liebmanns, Volkelts und so weiter, sondern es gibt gerade die in dieser Beziehung sehr tätige Marburger Schule - Cohen, Cassirer, Dilthey und so weiter -, die versuchte, in gewisser Beziehung aus Kant positiv herauszuarbeiten.

Nun, ich habe gezeigt, wie wenig zu einer wirklichkeitsgemäßen Anschauung dieses «positive Herausarbeiten aus dem Kantianismus» führen kann: in meinen «Rätseln der Philosophie», wo ich kurz auch diese Bestrebungen der Marburger Schule besprochen habe. Also auch beim Kategorienproblem handelt es sich darum, es richtig in seiner ganzen inneren Wesenheit vor die Seele hinzustellen, um zu sehen, wie gerade durch das Kategorienproblem die Frage nach dem «Subjektiven» im Gegensatz zum «Objektiven» nicht so gestellt werden kann, wie es unter dem Einfluss des Kantianismus die neuere Philosophie getan hat. Dieses geradezu erkenntnistheoretische Einspannen in die Subjektivität ist etwas, was zahllose ungerechtfertigte Vorstellungen in unsere moderne Philosophie hineingebracht und uns Vorstellungen hat verlieren lassen, die schon da waren, und die in entsprechender gerader Fortentwicklung zu etwas recht Fruchtbarem hätten führen können.

Ich muss da immer wieder und wiederum darauf aufmerksam machen - was ich ja schon öfter getan habe -, wie ein außerordentlich begabter Philosoph des 19. Jahrhunderts, Franz Brentano, 1874 den ersten Band seiner «Psychologie» hat erscheinen lassen. Es ist im Grunde ein geistvolles Buch. Dieser Band «Psychologie» von Brentano erschien im Frühling 1874. Für den Herbst desselben Jahres versprach er den zweiten Band. In kurzer Zeit sollten dann die drei folgenden Bände erscheinen. Auf fünf Bände hatte Brentano zunächst diese «Psychologie vom empirischen Standpunkte» berechnet. Der erste Band war nur eine Vorbereitung. In ihm findet sich aber doch eine höchst merkwürdige Stelle, in der darauf hingedeutet wird, wie Franz Brentano in der Tat auf die bedeutsamsten psychologischen Probleme hinzielte. Er sagt da: Wenn wahrhaftig alles moderne Denken nur dazu führen sollte, zu untersuchen, wie Vorstellun-

gen auf- und niedersteigen, sich miteinander vergesellschaften, wie sich das Gedächtnis bildet und dergleichen, und wenn man darüber nur zur Ungewissheit kommen könnte über die eigentlichen psychologischen Fragen eines Plato und Aristoteles, zum Beispiel, ob die Seele erhalten bleibe, wenn ihr äußerer physischer Leib zerfällt, dann hätte man durch die moderne Wissenschaftlichkeit wahrhaftig für die Bedürfnisse des Menschen nicht viel gewonnen! - Nun, man kann aus allem anderen, was Brentano da andeutet im ersten Bande seiner «Psychologie vom empirischen Standpunkte», schon ersehen, wie er durch seine fünf Bände hindurch das Problem bis zu diesen Grundfragen des Plato und Aristoteles bringen wollte.

Das Merkwürdige ist, dass im Herbst der zweite Band nicht erschien. Er erschien auch im nächsten Jahr nicht. Und in den neunziger Jahren versprach Brentano neuerdings, dass er nun daran gehen werde, wenigstens eine Art Surrogat in einer Art deskriptiver Psychologie zu schaffen. Also es sollte schon 1874 der zweite Band der «Psychologie» erscheinen. Nichts erschien bis in die neunziger Jahre; da erschien ein zweites Versprechen, wurde aber nicht erfüllt! Franz Brentano ist vor einigen Jahren in Zürich gestorben. Das Versprechen ist bis heute nicht erfüllt. Es ist beim ersten Bande der «Psychologie vom empirischen Standpunkte» geblieben. Warum? Weil Brentano in seiner Privatdozentschrift den Satz aufgestellt hat: «Die Philosophie hat zu folgen denselben Methoden, die in der Naturwissenschaft angewendet werden», weil Brentano treu bleiben wollte diesem methodologischen Satz, den er damals aufgestellt hat, und mit dem sich eben nicht weiterkommen ließ. Brentano war eine viel zu ehrliche Natur, als dass er durch irgendwelche anderen Mittel als durch die Mittel der äußeren wissenschaftlichen Methode hätte weiterkommen wollen. Daher schwieg er einfach über das, was über den ersten Band hinauskam.

Ich habe das in meinem Buche «Von Seelenrätseln» ausgesprochen. Der Brentano-Schüler Kraus hat allerdings gesagt, es lägen allerlei andere Gründe vor dafür, dass Brentano die späteren Bände nicht veröffentlicht hat; allein man muss sagen, wenn die Gründe bloß vorgelegen hätten, auf die Kraus da hinschaute, dann hätte Brentano ein richtiger Philister sein müssen. Und das

war er gewiss nicht. Er war schon eine Persönlichkeit, die durchaus den Impulsen des Inneren folgte und ihnen allein! Aber es war doch etwas vorhanden in Brentano, welches ihm wenigstens die Hoffnung erweckte, dass man in die Dinge der Welt eindringen könne. Und im Grunde genommen hat jeder solche Philosoph - es sind ja ihrer wenige, die in begründeter Weise in der neueren Zeit diese Hoffnung gehabt haben - sich gegen Kant gewendet, selbstverständlich auch Franz Brentano.

Es war etwas in ihm, was diese Hoffnung begründete. Und das finde ich in einem Begriff, der, ich möchte sagen, vereinzelt immer wiederum aus dem Brentanoschen Philosophieren herauf taucht, und den er im Sinne einer älteren Philosophie - von der Art, als man noch aus der Wirklichkeit geschöpft hat, wie ich es heute morgen angedeutet habe - entlehnt hat: es ist der Begriff des intentionalen Inneseins, den er auf die Erkenntnis- und Wahrnehmungsvorstellungen anwendet.

Dieser Begriff, der muss formuliert werden. Dann wird man von da aus eine Annäherung an dasjenige erhalten, was ich eben vorhin angedeutet habe: zu untersuchen, inwiefern das menschliche Sinnesorgan ein Sich-selbst-Aus-löschendes ist, dem man also gar nicht zuschreiben darf, dass es der Produzent der Sinnesqualitäten sein könne. Und dieser Begriff - nun nicht des realen Inneseins irgendeines Prozesses, sondern des intentionalen Inneseins - enthält in sich das Leben des Hinweisens, das dann für das imaginative Vorstellen beobachtbar wird. Und dieses Leben des Hinweisens, das gegeben ist mit dem Begriff des intentionalen Inneseins, bringt dann die Möglichkeit, das zu erfassen, was man seit Johannes Müller, dem Physiologen aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in so unzulänglicher Weise mit der Lehre von den «spezifischen Sinnesenergien» erfassen wollte. So dass man sagen mochte, der Vergleich mit dem durchsichtigen, farblosen Glase ist nicht ganz zutreffend aus dem Grunde, weil man sich nicht ein unlebendiges Farbloses, sich selbst also Aufhebendes vorzustellen hat, sondern ein lebendiges und gerade durch seine Lebendigkeit sich Aufhebendes und dadurch in einem entsprechenden Prozess Drinnenstehendes, der ein Objektives erleben lässt, indem er das Objektive nicht hereinnimmt, sondern aus sich den Prozess

des Hinweisens durch und in dem Hinweisen auf dieses Objektive erfasst.

Ich habe das, was durch eine im Sinne moderner Weltauffassung gehaltene Erneuerung dieses Begriffs des intentionalen Inneseins liegt, nur bei einigen neueren amerikanischen Philosophen gefunden, welche - wahrscheinlich sogar ohne diesen Begriff, den ich eben angeführt habe, zu kennen - versuchen, die Kontinuität des menschlichen Bewusstseins zu erfassen. Sagen wir zum Beispiel: im neunundzwanzigsten Lebensjahre schaut der Mensch erinnerungsgemäß zurück auf dasjenige, was er durchgemacht hat, sagen wir im achtzehnten Lebensjahr. Dann ist das, was den Menschen im neunundzwanzigsten Lebensjahr zurückweist, wenn man es innerlich erfasst, etwas demjenigen Ähnliches, was man als ein intentionales Innesein bezeichnen könnte. Und in Bezug auf diesen Prozess tritt bei einigen neueren amerikanischen Erkenntnistheoretikern dieser Begriff wieder auf.

Man sieht gerade an solchen Erscheinungen, wie ein begriffliches Arbeiten in dem philosophischen Streben der Gegenwart lebendig ist. Aber dieses Arbeiten muss durchaus in einer solchen Weise ehrlich werden, wie ich es vorhin bezeichnet habe, indem man dazu kommt, klar zu zeigen: Es liegen Probleme vor; das gewöhnliche Bewusstsein aber, die gewöhnliche Verstandestätigkeit, das kann die Probleme nur aufwerfen; und nun muss weiter fortgeschritten werden zu der Lösung der Probleme. Würde man in dieser Weise wissenschaftliche Ehrlichkeit entwickeln, dann würde diese die Grundlage sein für das Aufsteigen zum Imaginativen und den anderen Erkenntnisstufen.

Das sollen nur ganz unzulängliche, methodologische Hinweise sein.

MATHEMATIK UND ANORGANISCHE NATURWISSENSCHAFTEN

Zweiter Vortrag, Dornach, 5. April 1921

Wenn ich heute versuche, den Übergang zu machen vom eigentlichen philosophischen Gebiete in das Gebiet der speziellen Fachwissenschaften, so ist dieser Übergang in unserer gegenwärtigen Zeitepoche ganz naturgemäß über eine Anschauung des mathematischen und des physikalischen, chemischen, das heißt des anorganischen Naturgebietes zu bewerkstelligen: weil weitaus die meisten der gegenwärtigen philosophischen Vorstellungen so aufgebaut sind, dass die Philosophen ihnen das zugrunde legen, was sie an Begriffen und Ideen aus jenem Wissenschaftsgebiet gewonnen haben, das heute als das sicherste gilt, aus dem mathematischen und dem der anorganischen Naturwissenschaft.

Wenn man die heute so beliebte mathematische Behandlung des Gebietes der anorganischen Naturwissenschaften besprechen will, muss immer wiederum an etwas erinnert werden, das schon in der Eröffnungsrede erwähnt worden ist: an die Anknüpfung, welche das gegenwärtige Denken glaubt an Kant machen zu können gerade mit der Einführung der Mathematik in die anorganischen Naturwissenschaften, ja, in die Wissenschaft überhaupt.

Worauf in diesem und auch in einem späteren Zusammenhange von der negativen Seite her, ich sage ausdrücklich von der negativen Seite her, wird aufmerksam gemacht werden müssen, das wurde auch schon bemerkt von einzelnen Denkern, die sehr weit abstehen von dem Gebrauche übersinnlicher Erkenntnisse. So wird man das Negative, das heißt das Zurückweisen des rein mathematischen Behandeln der Naturwissenschaft, zum Beispiel selbst bei einem Denker wie Fritz Mauthner ganz trefflich finden, wie er aus einem gewissen Scharfsinn heraus in negativer Beziehung, das heißt im Zurückweisen desjenigen, was als falsche Ansprüche einer falschen Wissenschaftlichkeit auftritt, durchaus nicht unglücklich ist. Und in Bezug auf die Frage: Was kann die gegenwärtige Wissenschaft nicht? -kann

man gerade von einem Denker wie Fritz Mauthner viel lernen, lernen durch das Negative, das er vorbringt, und lernen durch die Tatsache, dass er bei diesem Negativen stehenbleiben, durchaus nicht vorwärtsdringen mochte zu einer positiven Erkenntnis.

Warum sollten Sie nicht auch von einem solchen negativen Denker lernen? Wenn ich gestern den Ausspruch Ludwig Hallers anführen konnte, dass nach seiner Meinung Kant dem Arsenal des Lichtes die Waffen entnommen habe, um sie im Dienste der Finsternis zu verwenden, warum sollten Sie nicht auch dem Arsenal der Finsternis, sogar der gewollten Finsternis des Erkennens, wie sie sich bei Fritz Mauthner findet, die Waffen entlehnen, um sie im Dienste des Lichtes zu verwenden?

Aufmerksam ist, wie gesagt, auf jenen Ausspruch Kants zu machen, der lautet, es finde sich in jeder einzelnen Disziplin nur soviel eigentliche Wissenschaft, als Mathematik darin anzutreffen ist.

Wenn man die Geschichte der Verwendung dieses Kantischen Ausspruches bis in unsere Tage herein studiert, dann bekommt man ein interessantes Beispiel zur Beantwortung der Frage, wie man überhaupt in der neueren Zeit Kantianer ist. Denn die Leute, die sich auf diesen Ausspruch berufen, meinen, dass in jede einzelne Wissenschaft so viel wirkliche Wissenschaftlichkeit hineingetragen werde, als Mathematik darinnen ist. Kant meint aber etwas ganz anderes. Kant meint: so viel er Mathematik in die Wissenschaft hineinträgt, so viel ist eben Mathematik, das heißt wirkliche Wissenschaft drinnen, und das andere ist eben in den einzelnen Wissenschaften überhaupt gar keine Wissenschaft.

Sie sehen, man wird Kantianer, wenn man einen Kantischen Ausspruch gründlich missversteht. Denn die Kantschaft auf diesem Gebiete hat etwa die folgende Logik: Wenn ich sage, in einer Versammlung, in der tausend Menschen sind, ist so viel Genialität darinnen, als drei geniale Menschen hineingetragen haben, so meine ich ganz gewiss nicht, dass die tausend Menschen nun die Genialität der drei Menschen übertragen bekommen haben. Ebenso wenig meint Kant, dass das übrige in der Wissen-

schaft die Wissenschaftlichkeit der Mathematik bekommen habe; sondern er meint eben, dass nur der kleine Teil, der auch in den Wissenschaften Mathematik geblieben ist, wirkliche Wissenschaft, das andere aber überhaupt keine Wissenschaft ist.

Man muss solche Dinge im Ernste - und in einem empirischen Zeitalter sollte man das empirisch, nicht a priori tun - studieren, damit sich solche Fragen nicht so beantworten, wie es heute vielfach geschieht, sondern damit man der Wahrheit auf die Spuren kommt.

Nun kann man aber noch auf etwas anderes hinweisen: Die hervorragendsten mathematischen Denker der neueren Zeit definieren die Mathematik etwa so: sie wäre die «Wissenschaft von den Größen». Nun ja, heute ist sie die Wissenschaft von den Größen. Aber man gehe nur ein paar Jahrhunderte zurück in die Zeit, in welcher Cartesius und Spinoza eine große Befriedigung daran gefunden haben, ihre Philosophie «nach mathematischer Methode» darzustellen, wie sie sagen, und man wird finden, dass es etwas ganz anderes ist, was Cartesius und Spinoza als mathematische Methode in ihre Philosophie hineinbringen wollten als dasjenige, was in der neueren Zeit als Mathematik in die Naturwissenschaft hineingetragen werden soll.

Gehen wir bis zu Cartesius und Spinoza zurück, dann finden wir, dass diese beiden Philosophen ihr philosophisches System so aufstellen wollen, dass eine ebenso große Sicherheit im Übergang von einem Satz zum anderen herrscht, wie sie in der Mathematik herrscht. Das heißt, sie wollen ihre Philosophie aufbauen nach dem Muster dieser mathematischen Methoden; aber nicht, sie wollen in ihre Philosophie das hineinragen, was man heute unter Mathematik versteht. Da haben wir also bereits, indem wir so zu Cartesius und Spinoza zurückgehen, mit dem Worte Mathematik einen ganz anderen Sinn verknüpft. Wir haben - mit Absehen von dem, was sich bloß auf Größen bezieht - den Sinn verknüpft des inneren sicheren Übergehens von Urteil zu Urteil, von Schluss zu Schluss. Wir haben die Art des mathematischen Denkens ins Auge gefasst, nicht das, was wir eine Größenwissenschaft nennen können.

Und gehen wir noch weiter zurück. Dann bekommt in älteren Zeiten das Wort «Mathematik» überhaupt einen ganz anderen Sinn. Dann ist es identisch mit dem Worte Wissenschaft. Das heißt, man hat, wenn man «Wissenschaft» gemeint hat, von «Mathesis» oder «Mathematik» gesprochen, weil man im Mathematisieren die Sicherheit des inneren Durchschauens eines im Bewusstsein vorhandenen Tatbestandes fand. Man verband mit diesem Worte den Sinn «Wissen» und «Wissenschaft». Und so ist ein viel allgemeinerer Begriff auf das enge Gebiet der Größenlehre übertragen worden.

Heute haben wir alle Veranlassung, uns an solche Dinge zu erinnern, weil wir in die Notwendigkeit versetzt sind, wiederum auf das hinzuschauen, was im mathematischen Denken eigentlich vorliegt. Was ist das Wesentliche des mathematischen Denkens? Das Wesentliche des mathematischen Denkens ist eben die Durchschaubarkeit der mathematischen Bewusstseinsinhalte. Wenn ich ein Dreieck aufzeichne, seine drei Winkel ins Auge fasse, Alpha, Beta, Gamma, und den Beweis liefern will, dass die Summe dieser drei Winkel 180 Grad ist, dann mache ich das Folgende (siehe Abbildung 1):

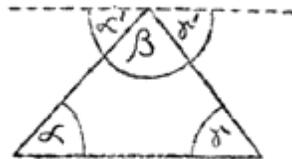


Abb. 1

Ich ziehe zur Grundlinie eine Parallele durch den obersten Punkt des Dreiecks, betrachte mir das Verhältnis der Winkel Alpha und Gamma zu den an der Parallele entstehenden Wechselwinkeln und habe dann, indem ich überschaue, wie sich die drei Winkel, welche an der Parallele entstehen -Gamma', Alpha', und Beta -, aneinander lagern, und wie sie einen Winkel von 180 Grad bilden, den Beweis, dass auch die drei Winkel des Dreiecks 180 Grad sind. Das heißt, was bis in die Beweisgänge hinein im Mathematischen als Bewusstseinstatbestand vorhanden ist, das ist überschaubar, das wird vom Anfang bis zum Ende von innerlichem Erleben begleitet. Und darauf beruht die

Sicherheit, die man im Mathematisieren fühlt: dass alles, was als Bewusstseinsbestand vorliegt, von innerlichem Erleben begleitet wird bis zum Urteil und bis zum Beweis hin.

Und wenn man dann die äußere Natur betrachtet, in deren materielle Grundlagen man mit einer solchen Überschaubarkeit nicht hineindringen kann, dann fühlt man sich im Betrachten der äußeren Natur dennoch befriedigt, wenn man wenigstens ihre Erscheinungen in dem Erleben verfolgen kann, das einem zuerst in der Überschaulichkeit entgegengetreten ist.

Die Sicherheit, die man in dieser Überschaubarkeit des Bewusstseinsbestandes beim Mathematischen fühlt, tritt besonders dann zutage, wenn man auf das eingeht, was von allen Seiten als ein großer Fortschritt im Mathematischen innerhalb des 19. Jahrhunderts angesehen wird: was als «nichteuclidische Geometrie», als «Metageometrie» bei Lobatschewski), Bolyai, Legendre und so weiter hervorgetreten ist.

Da sehen wir, wie man - im Grunde genommen doch bauend auf die innere Sicherheit des Anschauens - zuerst die euklidischen Axiome abändert und durch Abänderung der euklidischen Axiome mögliche andere Geometrien als die euklidische aufbaut, und wie man dann versucht, mit dem, was man da als eine Erweiterung der Anschaulichkeit aufgebaut hat, gegenüber einer undurchschaubaren Wirklichkeit zurechtzukommen. Alle Vorstellungen, die durch diese «Metageometrie» in das moderne Denken eingezogen sind, sind im Grunde genommen ein Tatsachenbeweis für die Sicherheit, die man in dem Überschaubaren des Mathematisierens fühlt.

Und niemand wird mit Bezug auf den euklidischen Raum - denn die Räume der anderen Geometrien sind eben andere Räume -, der ja dadurch charakterisiert ist, dass drei aufeinander senkrecht stehende Koordinatenachsen bis in die Unendlichkeit hinein in ihren Richtungen aufeinander senkrecht gestellt gedacht werden müssen, daran zweifeln, dass für diesen euklidischen Raum gilt, was hier als Beweis für die 180-Gradigkeit der drei Winkel eines Dreiecks hingestellt worden ist. Und jeder wird sich klar sein darüber, dass, wenn er die euklidischen Axiome abändert, dies vielleicht Beziehung habe auf unseren

Raum, in dem wir sind - der ist eben dann nicht der euklidische Raum, der ist vielleicht ein innerlich gekrümmter Raum -, aber dass für den euklidisch überschaubaren Raum die euklidischen Resultate wegen ihrer Durchschaubarkeit als sicher angenommen werden müssen. Daran wird niemand zweifeln.

Und gerade wenn man diese Tatbestände durchschaut, dann wird man finden: die Anwendung der Mathematik auf das Gebiet der Naturwissenschaft beruht darauf, dass man in der Außenwelt das erst innerlich Gefundene wieder findet, dass gewissermaßen die Tatsachen der Außenwelt sich so verhalten, wie es den mathematischen Ergebnissen entspricht, die wir erst unabhängig von dieser Außenwelt in innerer Anschauung gefunden haben.

Aber eines ist durchaus zu konstatieren: Die, ich möchte sagen, Vorausbedingung für diese innerliche Anschauung des Mathematischen ist, dass dieses Mathematische uns zuerst als Bild entgegentritt. Jene innere freie Tätigkeit des Konstruierens, die wir im Mathematisieren erleben, ist eine solche innere freie Tätigkeit nur dadurch, dass in ihr nichts waltet von dem, was sonst innerhalb unserer menschlichen Wesenheit waltet, wenn wir zum Beispiel, einem Instinkt folgend, wollen oder dergleichen. Aus diesem ist gewissermaßen bis zur Bildhaftigkeit herausgehoben, was als Bewusstseinsbestand im Mathematisieren auftritt. Das Mathematische ist in Bezug auf das, was «äußerliche Naturwirklichkeit» ist, Unwirklichkeit. Und wir fühlen die Befriedigung in der Anwendung des Mathematischen auf die Naturerkenntnis gerade dadurch, dass wir das frei in Bildlichkeit Erfasste im Reiche des Seins wieder erkennen können.

Aber gerade daraus wird man zugeben müssen, dass es auf der einen Seite berechtigt ist, wenn solche Geister, die nicht bloß auf das gehen wollen, was die Naturwirklichkeit als solche in der menschlichen Anschauung als wirklich zeigt, sondern die auf das Volle, Totale der Wirklichkeit gehen wollen, wie Goethe, wenn solche Geister - das hat Goethe besonders bei der Behandlung der «Farbenlehre» klar gezeigt - nicht eine totale Anwendung des Mathematischen auf die ganze äußere Wirklichkeit wollen. Goethes Ablehnen der Mathematik ging gerade aus

der Erkenntnis hervor, dass man zwar dasjenige, was der bildhaften Anschaulichkeit des Mathematischen entspricht, in der äußeren Natur durch Mathematik finden kann, dass man aber damit zu gleicher Zeit Abstand nimmt von allem Qualitativen. Goethe wollte bei der Behandlung der äußeren Natur nicht bloß das Quantitative, er wollte auch das Qualitative einbezogen haben.

Auf der anderen Seite aber muss man sagen, dass die ganze innerliche Größe der Mathematik auf ihrer Bildlichkeit beruht, und dass gerade in dieser Bildlichkeit dasjenige zu suchen ist, was ihr den Charakter einer apriorischen Wissenschaft gibt, einer Wissenschaft, die rein durch innere Anschauung zu finden ist.

Aber damit ist man zu gleicher Zeit, indem man mathematisiert, gerade aus dem Natursein, demgegenüber die Mathematik einen ganz besonders interessiert, eigentlich draußen. Man ergreift nirgends ein In-sich-Wirksames, sondern nur die durch die mathematischen Formeln ausdrückbaren Beziehungen dieses Wirksamen. Wenn Sie in mathematischen Formeln eine zukünftige Mondenfinsternis oder, mit Einsetzung entsprechender Größen in negativer Form, eine in früherer Zeit vorübergegangene Mondenfinsternis errechnen, so müssen Sie sich bewusst sein, dass Sie niemals in das innere Wesen desjenigen eindringen, was da geschieht, sondern nur von einem gewissen Gesichtspunkte aus die Quanten von Verhältnissen mit mathematischen Formeln umfassen. Das heißt, man muss sich klar sein, dass man niemals in das innerlich wesenhaft Differenzierte durch das Mathematische hineindringen kann, wenn man dieses Mathematische in dem engen Sinne fasst, in dem es noch heute vielfach gefasst wird.

Aber schon sehen wir auch innerhalb des Mathematischen eine Art Weg, der aus dem Mathematischen selber herausführt. Aus dem, was ich eben gesagt habe, können Sie entnehmen, dass dieser Weg, der aus dem Mathematischen herausführt, ähnlich sein müsste dem Weg, den wir durchlaufen, wenn wir mit dem ganz bildhaft Mathematischen, mit dem undurchkrafteten, unwirksam bildhaften Mathematischen nun untertauchen in die

durchkraftete und durchkraftende Natur. Da tauchen wir in etwas unter, was uns gewissermaßen mit unserer freien mathematisierenden Tätigkeit abfängt und die mathematischen Formeln in ein Geschehen einzwängt, das in sich wirksam ist, das in sich etwas ist, von dem wir uns sagen müssen: wir kommen nicht vollständig heran mit dem Mathematischen; das Ding behauptet gegenüber der innerlichen Durchschaubarkeit des Mathematischen seine wesenhafte Selbständigkeit und sein wesenhaftes Innensein.

Dieser Weg, der da gegangen wird, wenn man einfach den Übergang sucht von der irrealen mathematischen Denkungsart zu der realen naturwissenschaftlichen Denkungsart, kann in einer gewissen Weise heute schon innerhalb des Mathematischen selber in einer gewissen Beziehung gefunden werden. Und wir sehen, wie er gefunden werden kann, wenn wir nicht äußerlich, sondern innerlich die Versuche betrachten, welche das Denken gemacht hat beim Übergang von der bloß analytischen Geometrie zu der projektivischen oder synthetischen Geometrie, wie sie die neuere Wissenschaft vorstellt. Ich möchte an einem ganz elementaren, an einem allerelementarsten und bekanntesten Beispiel der synthetischen Geometrie erläutern, was ich mit dem eben ausgesprochenen Satze meine.

Wenn man synthetische, neuere projektivische Geometrie treibt, so unterscheidet man sich von dem analytischen Geometer dadurch, dass der analytische Geometer mit mathematischen Formeln rechnet, dass er also rechnet, dass er zählt und so weiter. Als synthetischer Geometer benützt man - ich meine das jetzt natürlich ideell - nur das Lineal, den Zirkel und das, was durch Lineal und Zirkel im Bewusstsein als Tatbestand auftreten kann, was aus der Anschauung zunächst hervorgeht. Fragen wir uns aber, ob es auch rein innerhalb der Anschauung verbleibt.

Denken wir uns eine Linie - was man in der gewöhnlichen Geometrie eine Linie nennt - und auf dieser Linie drei Punkte. Dann haben wir das folgende mathematische Gebilde (siehe Abbildung 2): eine Linie, auf der sich die drei Punkte I, II, III befinden.

Es gibt nun - ich kann, was ich hier anzuführen habe, natürlich nur in den Hauptlinien andeuten, gewissermaßen appellierend an das, was Sie über die Sache schon wissen - ein anderes Gebilde, welches in einer gewissen Weise in seiner ganzen Konfiguration entsprechend ist diesem eben aufgezeichneten mathematischen Gebilde. Und dieses andere Gebilde entsteht dadurch, dass ich drei Linien in einer ähnlichen Weise behandle, wie ich diese drei Punkte hier behandelt habe, und dass ich einen Punkt in einer ähnlichen Weise behandle, wie ich hier die Linie behandelt habe. Denken Sie sich also, ich zeichne statt der drei Punkte I, II, III, drei Linien an die Tafel, und statt der Linie, welche durch die drei Punkte geht, zeichne ich einen Punkt (siehe Abbildung 3); und damit eine Entsprechung entstehe, nehme ich den Punkt, in dem sich die drei Linien schneiden:

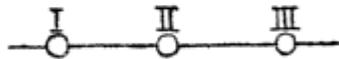


Abb. 2

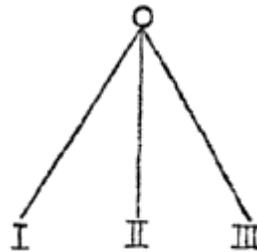


Abb. 3

Ich habe hier ein anderes Gebilde gezeichnet (Abb. 3). Der Punkt, den ich oben mit einem kleinen Ringelchen gezeichnet habe, entspricht der Linie links, die drei, wie man sie nennt, Strahlen, die sich in einem Punkt schneiden, und die ich mit I, II, III bezeichne, die entsprechen den drei Punkten I, II, III, die auf der Linie links liegen (Abb. 2). Sie müssen, wenn Sie das ganze Gewicht dieses eben ausgesprochenen Urteiles empfinden wollen, genau den Wortlaut nehmen, wie ich ihn eben ausgesprochen habe. Sie müssen sagen: der Punkt rechts (Abbildung 3), den ich oben mit einem kleinen Ringelchen bezeichnet habe, entspricht der Linie links (Abbildung 2), auf der die drei Punkte liegen; und die Strahlen I, II, III rechts entsprechen den Punkten I, II, III links. Und indem sich die drei Strahlen I, II, III rechts in dem einen Punkt oben schneiden, entspricht dieses ihr

Schneiden dem Liegen der drei Punkte links I, II, III auf der links gezeichneten geraden Linie.

So ausgesprochen, liegt ein ganz bestimmter Bewusstseinsstand vor und ein entsprechendes Gebilde links gegenüber dem Gebilde rechts.

Man kann nun - indem man zunächst rein innerhalb desjenigen bleibt, was anschaulich ist, was sich also konstruieren lässt mit Zirkel und Lineal, wozu kein Rechnen nötig ist - zu dem folgenden Bewusstseinsstande übergehen: Ich zeichne links noch einmal eine Linie, und noch einmal auf dieser Linie drei Punkte (die untere Linie in Abbildung 4).

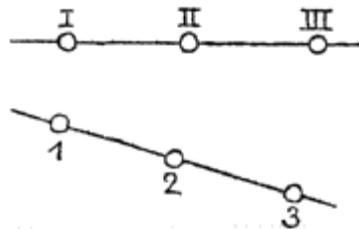


Abb. 4

Ich habe nun - ich bitte, jetzt ganz genau die Ausdrucksweise, die ich befolgen werde, als maßgeblich zu betrachten für den Tatbestand -, ich habe nun links die Linie gezeichnet, auf welcher sich die drei Punkte 1, 2, 3 liegend befinden. Ich werde weitergehen und nehme an - bitte wohl zu beachten das Wort, das ich ausspreche: «und nehme an» -, ich werde weiter das Folgende tun und nehme dann etwas an. Ich werde in einer gewissen Weise die Punkte links von der einen Linie mit den Punkten von der anderen Linie verbinden und werde dadurch Verbindungslinien bekommen, die sich schneiden werden (siehe Abbildung 5). Ich werde verbinden links in meinem Gebilde den Punkt I mit dem Punkt 3, den Punkt III mit dem Punkt 1, den Punkt I mit dem Punkt 2, den Punkt II mit dem Punkt 1, den Punkt III mit dem Punkt 2, den Punkt II mit dem Punkt 3, und werde durch diese Linien Schnittpunkte bekommen, die ich dann wiederum - ich nehme es jetzt an - durch eine gerade Linie verbinden kann. Also meine Konstruktion sei in anschaulicher Durchsichtigkeit so ausgeführt, dass ich das wirklich voll-

ziehen könne, was ich jetzt angegeben habe. Man kann nämlich diese Konstruktion so ausführen (punktierte Linie in Abbildung 5):

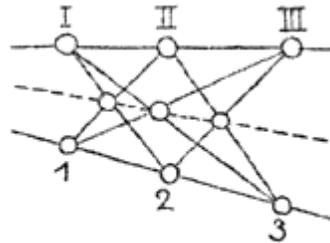


Abb. 5

Sie sehen, ich habe die drei Schnittpunkte, die ich auf die vorhin beschriebene Weise bekommen habe, so bekommen, dass ich durch sie die hier strichpunktierte Gerade ziehen kann.

Ich nehme nun an, dass ich, indem ich zu dem rechten Strahlenbüschel (Abbildung 3), so nennt man es, ein anderes hinzufüge, dass ich in dem Verhältnis der Ausstrahlung dasselbe Verhältnis drinnen habe wie in der Entfernung der auf der linken Geraden liegenden Punkte. Ich werde also ein zweites Strahlenbüschel rechts hineinzeichnen (Abbildung 6), das in Bezug auf seine Ausstrahlungsverhältnisse den Lagenverhältnissen der Punkte auf den Linien links entspricht. Ich habe also hier (Abbildung 6) ein anderes Strahlenbüschel hineingezeichnet und nenne es 1, 2, 3, indem ich annehme, dass 1, 2, 3 in Bezug auf die Strahlen rechts entspricht 1, 2, 3 in Bezug auf die Punkte links.

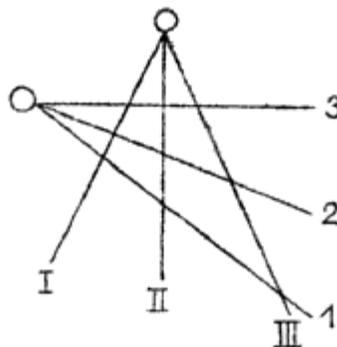


Abb. 6

Und ich werde jetzt die entsprechende Prozedur bei meinen zwei Strahlengebilden rechts ausführen, die ich links (Abbildung 5) bei meinen Linien- und Punktgebilden ausgeführt habe, nur muss ich berücksichtigen, dass einer Linie links ein Punkt rechts entspricht: während ich links eine Linie gesucht habe, die zwei Punkte verbindet, muss ich rechts einen Punkt suchen, der entsteht, indem zwei Strahlen sich schneiden. Das Schneiden rechts soll entsprechen dem Verbinden links (die Schnittpunkte in Abbildung 6 werden durch kleine Kreise markiert, siehe Abbildung 7). Sie sehen, was ich gemacht habe: wenn ich links III mit 1 und 3 mit I als Punkte verbunden habe, habe ich hier rechts I mit 3 und 1 mit III als Linien zum Schnitt gebracht.

Und wenn ich links zwei Linien gezogen habe von Punkten aus und sie zum Schnitt gebracht habe in einem Punkt, so werde ich jetzt entsprechend rechts durch die beiden Punkte, die ich bekommen habe, eine Linie ziehen (strichliert in Abbildung 7), und ich werde dieselbe Prozedur mit Bezug auf die anderen Strahlen jetzt ausführen.

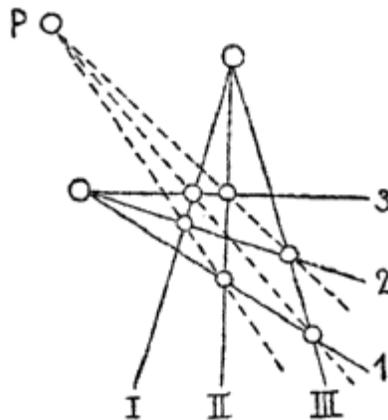


Abb. 7

Das heißt, ich werde II mit 1 zum Schnitt bringen, I mit 2, III mit 2, II mit 3; ich werde also rechts die Schnittpunkte suchen, wie ich links die Verbindungslinien gesucht habe; und, wie Sie sehen, habe ich rechts durch das Zum-Schnitt-Bringen der Strahlen diese Schnittpunkte gesucht, um Linien durch diese Schnittpunkte zu ziehen (strichliert in Abbildung 7), wie ich links durch das Verbinden der Punkte Linien gesucht habe, um

die Schnittpunkte dieser sich schneidenden Linien zu gewinnen (geringelt in Abbildung 5).

Die Verbindungslinien aber der Schnittpunkte, die ich rechts gewonnen habe, schneiden sich ebenso in einem hier durch ein Ringeldien bezeichneten Punkt oben (P in Abbildung 7), wie die drei Punkte, die ich links bekommen habe, in einer geraden Linie liegen (strichliert in Abbildung 5). Das heißt, im Gebilde rechts, wo statt der Punkte Linien, statt der Verbindungslinien Schnittpunkte sind, bekomme ich, wie ich links eine Linie bekommen habe, die durch die drei Punkte geht, einen Punkt, in dem sich die drei Geraden schneiden. Ich bekomme rechts wiederum einen Punkt für die Linie links.

Hier bleibe ich, indem ich rein vom Gebiete des Anschaulichen ausgehe, zwar innerhalb desjenigen, was von der Anschauung ausgeht, was aber doch zu etwas anderem führt. Und ich bitte Sie, das Folgende zu berücksichtigen. Nehmen Sie an, Sie schauen in der Linie, in der Richtung, die angegeben wird durch die (gestrichelte) Linie links, die durch die drei Schnittpunkte - Alpha, Beta, Gamma - geht, dann werden Sie auf einen Schnittpunkt aufschauen, der die anderen verdeckt, gegenüber dem die anderen hinter ihm sind (Abbildung 8).

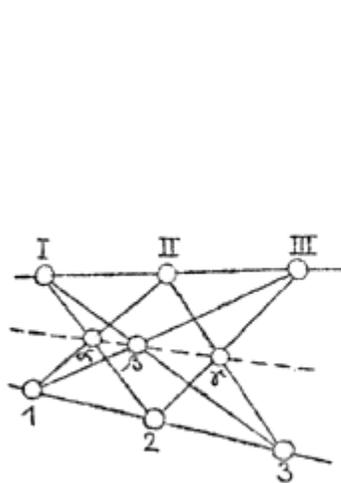


Abb. 8

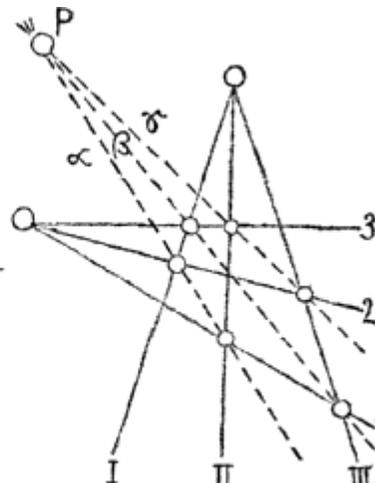


Abb. 9

Sie haben hier, in der Linie auseinandergelegt, nicht nur «drei Punkte». Sondern sobald man zu einem Wirklichkeitsverhältnis übergeht, tritt gegenüber diesen drei Punkten etwas auf, was ganz anschaulich ist: der Punkt Gamma ist der Vordere, und hinter ihm sind die Punkte Beta und Alpha. Das haben Sie in der linken Figur klar auseinandergelegt in der Anschauung.

Gehen wir jetzt durch eine ganz gesetzmäßige Prozedur, die ich beschrieben habe, über zu dem rechts entsprechenden Gebilde, so haben wir statt der Linie einen Punkt ins Auge zu fassen (P in Abbildung 9). Wenn wir ihn ins Auge fassen, so müssen wir sagen, geradeso wie links durch die Verbindung von III mit 2 und die Verbindung von 3 mit II ein Schnittpunkt entsteht, Gamma, der die anderen Schnittpunkte zudeckt, so dass das Verhältnis entsteht: Gamma ist vorn, Alpha ist hinten, so entsteht rechts die Notwendigkeit, das Folgende vorzustellen und damit, durch das Verbindungsgesetz, aus dem Anschaulichen ins Unanschauliche überzutreten: Rechts (Abbildung 9) entsteht die Notwendigkeit, den geringelten Punkt (P) so vorzustellen, dass der Strahl (Gamma), der durch die Verbindung der Schnittpunkte der Linien III und 2, II und 3, entsteht, sich zunächst in dem geringelten Punkt mit demjenigen Strahl (Beta) schneidet, der durch das voranliegende Verhältnis (III mit 1, I mit 3) entsteht; und wir müssen uns vorstellen, dass innerhalb dieses geringelten Punktes die Schnitte, die durch die drei strichlierten Strahlen entstehen, ebenso als drei innerlich differenzierte Entitäten liegen wie links auf der strichpunktierter Linie die drei Punkte Gamma, Beta, Alpha. Das heißt, ich muss die Schnitte rechts im einzelnen Punkt so angeordnet finden, dass sie sich übereinander decken.

Das heißt mit anderen Worten nichts Geringeres als: Geradeso wie ich für ein hinschauendes Auge die strichpunktierter Linie links so zu denken habe, dass für die Punkte Gamma, Beta, Alpha ein Vorne und Hinten entsteht, so habe ich innerhalb des Punktes, das heißt einer Raumausdehnung von Null, nach allen drei Dimensionen eine Differenzierung zu denken. Ich habe in diesem Punkte - angeschaut aus der Art heraus, wie er aus diesem Gebilde entstanden ist - nicht etwas Undifferenziertes, sondern ein Vorne und Hinten zu denken. Ich bekomme hier die

Notwendigkeit, einen Punkt nicht neutral nach allen Seiten zu denken, sondern den Punkt zu denken mit einem Vorne und Hinten.

Ich mache hier einen Weg, durch den ich aus dem freien Bilden des Mathematischen hineingezwungen werde in etwas, wo das Objektive zu einer Eigenbestimmung, zu einem Innensein übergeht. Sie sehen, dieser Weg ist ähnlich demjenigen, durch den ich übergehe von dem mathematisch freien Bilden zu dem In-Empfang-Nehmen dieses Bildens vom innerlichen Bestimmtheitsein innerhalb der Naturordnung. Und ich bekomme, indem ich von der analytischen zu der synthetischen Geometrie übergehe, den Anfang des Weges, der mir gezeigt wird von der Mathematik zur anorganischen Naturwissenschaft.

Es ist dann im Grunde genommen nur noch ein kleiner Weg zu etwas anderem. Man kann, indem man diese Erwägungen, auf die ich jetzt hingedeutet habe, fortsetzt, zum innerlichen Begreifen auch des folgenden Bewusstseinsbestandes kommen: Wenn man rein mit Hilfe der projektiven, der synthetischen Geometrie verfolgt, wie sich ein Hyperbel zu einer Asymptote verhält, so bekommt man rein anschaulich heraus, dass nach der einen Seite, sagen wir rechts oben, die Asymptote sich dem Hyperbelast nähert, aber ihn niemals erreicht, dass man aber dennoch die Vorstellung bekommt, die Hyperbel komme wiederum von links unten zurück mit dem anderen Ast, und die Asymptote komme ebenfalls von links unten zurück mit ihrer anderen Seite. Mit anderen Worten: ich bekomme durch dieses Verhältnis von Asymptote zur Hyperbel etwas, was ich etwa in der folgenden Art Ihnen auf die Tafel zeichnen könnte (Abbildung 10):

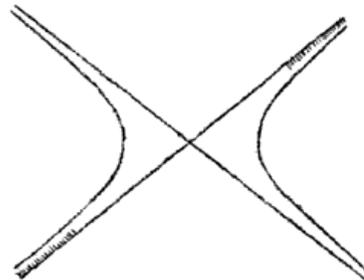


Abb. 10

Rechts oben geht die Asymptote, die gerade Linie, immer näher an die Hyperbel heran. Ich habe dort eine Schraffierung hinzugefügt, um auszudrücken, was für ein Verhältnis die Asymptote eigentlich zum Hyperbelast hat.

Sie kommt ihm immer näher, sie will an ihn heran, sie kommt immer näher und näher in das Sein ihres Verhältnisses zu ihm hinein. Wenn man nun dieses Verhältnis verfolgt nach rechts oben, so kommt man zuletzt durch rein projektives Denken - ich kann das hier nur andeuten - dazu, die Richtung der Linie, die man nach rechts oben hat, sei es die Hyperbel, sei es die Asymptote, von links unten wieder herkommend, zu finden, den Hyperbelast und die Asymptote, und diese so, dass sie mit ihrem Sein in der schraffierten Andeutung den Hyperbelast immer mehr und mehr verlässt.

So dass wir sagen können: diese Asymptote hat eine merkwürdige Eigenschaft. Indem sie nach rechts oben hinansteigt, wendet sie sich mit ihrem Verhältnis zur Hyperbel der Hyperbel zu, indem sie von links unten wieder heraufkommt, wendet sie sich mit ihrem Verhältnis zur Hyperbel von der Hyperbel ab. Diese Linie, die Asymptote, hat, wenn ich sie in ihrer Vollständigkeit, Totalität betrachte, wiederum ein Vorne und Hinten. Deshalb konnte ich auch die Schraffierung das eine Mal auf der einen Seite, das andere Mal auf der anderen Seite zeichnen. Ich komme wiederum in eine innere Differenzierung des Linearen hinein, wie ich in eine innere Differenzierung hineinkomme, wenn ich das rein mathematisch Bildhafte in das Gebiet des Naturgeschehens hineindränge. Das heißt, ich nähere mich dem, was als Differenzierung im Naturgeschehen auftritt, wenn ich in richtiger Weise mit Hilfe der projektiven Geometrie die mathematischen Gebilde selbst erfassen will.

Was da durch die projektive Geometrie geschieht, das kann niemals in derselben Weise durch die bloße analytische Geometrie gemacht werden. Denn die bloße analytische Geometrie bleibt, indem sie also in Koordinaten konstruiert und dann in ihrer Rechnungsform die Endpunkte der Abszissen und Ordinaten aufsucht, mit dem, was sie konstruiert, in ihrer Form ganz außerhalb der Kurve oder außerhalb des Gebildes selber stehen. Die projektive Geometrie bleibt nicht außerhalb der Kurve und

des Gebildes stehen, sondern sie dringt in die innere Differenzierung des Gebildes: bis zum Punkte, bei dem man unterscheiden muss ein Vorne und Hinten - bis zur Geraden, bei der man ebenfalls unterscheiden muss ein Vorne und Hinten. Ich habe nur diese Eigenschaften wegen der Kürze der Zeit angegeben, ich könnte noch andere Eigenschaften angeben, zum Beispiel ein gewisses Krümmungsverhältnis, das der nach den drei Raumdimensionen ausgedehnte Punkt in sich hat und so weiter.

Wenn man wirklich mit innerem Seelenanteil den Weg verfolgt, der da von der analytischen Geometrie in die synthetische Geometrie hineinführt, wenn man sieht, wie man da, ich möchte sagen, aufgefangen wird von etwas, was schon der Realität sich nähert, wie diese Realität im äußeren Naturdasein vorhanden ist, dann hat man dasselbe innere Erlebnis, genau dasselbe innere Erlebnis, das man hat, wenn man aufsteigt von dem gewöhnlichen Verstandesbegriff, von der gewöhnlichen Logik, zu dem Imaginativen. Man muss im imaginativen Erkennen nur weitergehen. Aber den Anfang hat man gegeben, wenn man anfängt, von der analytischen Geometrie zu der synthetischen überzugehen. Man merkt da das Abgefangenwerden von dem, was sich aus der Bestimmtheit durch die äußere Realität ergibt, nach der man das Resultat gefasst hat, und man merkt das ebenso im imaginativen Erkennen.

Und nun, welches ist der entgegengesetzte Weg innerhalb der Geisteswissenschaft gegenüber demjenigen, der vom gewöhnlichen gegenständlichen Erkennen ins imaginative Erkennen hineinführt? Es wäre derjenige, der von der Intuition oben zur inspirierten Erkenntnis hinunterführte. Da finden wir aber bereits, dass wir drinnenstehen im Realen. Denn mit der Intuition stehen wir im Realen drinnen. Und wir gehen weg vom Realen. Indem wir von der Intuition heruntersteigen zu der Inspiration, entfernen wir uns wiederum von dem Realen. Und wenn wir bis zur Imagination herunterkommen, haben wir nur noch das Bild des innerlich Realen.

Dieser Weg, der ist zu gleicher Zeit derjenige, den das Reale durchmacht, um unser Erkenntnisobjekt zu werden. Natürlich, in der Intuition stehen wir in der Realität drinnen. Wir gehen

von der Realität ab, zu der Inspiration, zu der Imagination, und kommen zu unseren gegenständlichen Erkenntnissen. Die haben wir dann in unserem heutigen Erkennen. Wir machen den Weg von der Realität zu unserem Erkennen herein. Wir stehen gewissermaßen zuerst innerhalb der Realität und kommen von dieser Realität ab zu dem irrealen Erkennen. Auf dem Weg, den wir zurücklegen von der analytischen Geometrie in die projektive oder synthetische Geometrie hinein, versuchen wir uns wiederum nach der entgegengesetzten Richtung zu bewegen, von der rein verstandesmäßigen analytischen Geometrie in dasjenige, wo wir anfangen können real zu denken, wenn wir überhaupt zu etwas kommen wollen. Wir gehen der Entrealisierung der Natur, die sie durchmacht, indem sie Erkenntnis werden will, entgegen, indem wir realisieren die irrealen Erkenntnis.

Sie sehen, man hat nicht etwa nötig, anzunehmen, dass unsere moderne Geisteswissenschaft, wie sie hier auftritt, anders mathematisieren wollte, als es die Mathematiker tun, wenn sie nur recht in ihrem Sinne mathematisieren. Man hat nicht einmal nötig - außer dem Aufsuchen von besonderen Versuchsanordnungen, die aus dem Quantitativen ins Qualitative hineinführen - viel anderes zu tun auf den Gebieten, die ja eine quantitative Naturwissenschaft heute schon betreten hat. Und wenn diese äußere quantitative Naturwissenschaft heute der modernen Anthroposophie ihre «gesunden Ergebnisse» entgegenhält, dann ist es ungefähr so, wie wenn jemand ein Gedicht vorgelesen hat, das in ganz andere Regionen geht, und einer kommt: Ja, da kann ich ja nicht entscheiden durch meine Seelenverfassung, ob man in einem Gedichte leben kann, ich aber weiß etwas ganz gewiss: dass zwei mal zwei vier ist! - Niemand bezweifelt, dass zwei mal zwei vier ist; ebenso wenig bezweifelt dasjenige, was die moderne anorganische Naturwissenschaft gibt, wer zur Geisteswissenschaft aufrücken will. Aber es ist gegen den Inhalt eines Gedichtes zum Beispiel just kein besonderer Einwand, wenn man ihm entgegenhält: zwei mal zwei ist vier.

Es handelt sich aber darum, dass dasjenige, wohin die einzelnen Wissenschaften schon besonders tendieren, wohin sie wollen, dass das ernst und mutig als Weg zu einer wahren Wirklich-

keitserkenntnis von Anthroposophie in Angriff genommen wird. Und während manche Leute heute in fruchtlosem Skeptizismus eine Finsternis errichten wollen über dem, was sie, oftmals mit Recht, als Grenzen des Naturerkennens empfinden, möchte Anthroposophie da, wo Naturwissenschaft finster wird, beginnen, das Licht des geistigen Erkennens zu entzünden.

Und so wird sie vielleicht mit Bezug auf diejenigen Wissenschaften, die heute erwähnt worden sind, nicht gerade groß andere Methoden einschlagen; aber sie wird die Bedeutung, den inneren Seinswert der Wissenschaften, von denen heute gesprochen worden ist, vor die Menschheit hinstellen und wird dadurch bewirken, dass man weiß, warum man mit Mathematik ins Sein eindringt, nicht bloß, warum man mit Mathematik zu einer gewissen Sicherheit kommt.

Denn zum Schluss kommt es ja nicht darauf an, bloße Gewissheitsprodukte zu entwickeln. Da könnten wir uns im engsten Kreis abschließen und immer und immer wieder im engsten Kreise drehen, wenn wir bloß «das Gewisseste» festhalten wollten. Sondern es handelt sich um Erweiterung des Erkennens. Die aber kann nicht gefunden werden, wenn man den Weg scheut aus dem inneren Erleben in das äußere, in sich selber differenzierte Sein. Dieser Weg wird vielfach sogar in der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft der Gegenwart angedeutet. Man muss ihn nur erkennen und dann im Sinne dieser Erkenntnis wissenschaftlich handeln.

Schlußwort zur zweiten Disputation

Dornach, 5. April 1921

Meine sehr verehrten Anwesenden! Ich will, zum Teil wegen der vorgerückten Zeit und zum Teil aus anderen Gründen, nicht mehr als ein paar Bemerkungen machen, die mit am heutigen Abend Vorgebrachtem, Vorgekommenem, zusammenhängen.

Da möchte ich zunächst auf die Frage betreffend Professor Rein ganz kurz zurückkommen aus dem Grunde, weil ein Umstand gerade in dieser Angelegenheit doch scharf hervorgehoben werden sollte.

Dass von Seiten eines Herbartianers, namentlich eines Herbartianers, der durch die historische Schule gegangen ist, über meine «Philosophie der Freiheit» nicht sonderlich viel Zustimmunges gesagt werden kann, das weiß ich sehr gut. Das hat sich ja auch gleich nach dem Erscheinen der «Philosophie der Freiheit» 1894 gezeigt. Denn eine der ersten Besprechungen, die erschienen sind über die «Philosophie der Freiheit», war die des Herbartianers Robert Zimmermann. Aber ich muss sagen, trotzdem diese Besprechung außerordentlich gegensätzlich war, hat sie mich gefreut aus dem Grunde, weil damals im Gegensatz einige wirklich große Gesichtspunkte angeschlagen worden sind. Wie also notwendig das Verhältnis sein muss zwischen einer Herbartianer-Beurteilung und dem, was meine «Philosophie der Freiheit» enthält, darüber gebe ich mich nicht dem geringsten Zweifel hin. Allein, es ist schade, dass ich jetzt die Besprechung der «Philosophie der Freiheit» durch Professor Rein nicht hier habe und das Zitat so belegen könnte, wie ich es gern tun würde. - Es ist mir nun soeben gebracht worden, und ich kann daher an der Hand der Besprechung manches noch genauer sagen, als es sonst möglich wäre. Da beginnt also diese Besprechung zunächst mit den Worten: «In Zeiten eines moralischen Tiefstandes, wie ihn das deutsche Volk wohl noch nicht erlebt hat, ist es doppelt not, die großen Landmarken der Moral, wie sie von Kant und Herbart aufgerichtet worden sind, zu verteidigen und sie nicht zugunsten relativistischer Neigungen verrücken zu lassen. Das Wort des Freiherrn v. Stein, dass ein Volk nur stark

bleiben kann durch die Tugenden, durch welche es groß geworden ist, lebendig zu halten, muss heute zu den ersten Aufgaben inmitten der Auflösung aller moralischen Begriffe gerechnet werden.

Dass an dieser Auflösung eine Schrift des Führers der Anthroposophen in Deutschland, des Dr. R. Steiner, beteiligt ist, muss besonders beklagt werden, da man den idealistischen Grundzug dieser Bewegung, die auf eine starke Verinnerlichung des Einzelmenschen hinzielt, nicht leugnen und in seinem Plan der Dreigliederung des sozialen Körpers gesunde, das Volkwohl fördernde Gedanken finden kann. Aber in der Schrift <Die Philosophie der Freiheit (Berlin 1918) überspannt er seine individualistische Einstellung in einer Weise, die zur Auflösung der sozialen Gemeinschaft führen und deshalb bekämpft werden muss.»

Sie sehen hier deutlich gesagt, dass die «Philosophie der Freiheit» herausentstanden sei aus der Auflösung aller moralischen Vorstellungen und so weiter - und das kann man ja auch glauben, dass es die Meinung eines Mannes sein kann.

Nun, ein großer Teil der hier Anwesenden kennt meine Ansichten in Bezug auf wissenschaftliche Genauigkeit, auf wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit, und vor allen Dingen darüber, dass man sich über das, worüber man schreibt, zunächst ordentlich unterrichten soll. Die «Philosophie der Freiheit», die 1894 erschienen ist, auch nur stilistisch in Zusammenhang zu bringen mit dem, worauf hier gedeutet ist in den ersten Sätzen, ist eine Leichtfertigkeit. Und eine solche Leichtfertigkeit darf nicht damit entschuldigt werden, dass derjenige, der als ein Professor der Pädagogik an einer Hochschule wirkt, durchaus - wie ich glaube, dass es gesagt wurde - «nicht über die Grenze einer wirklich objektiven Beurteilung hinausgegangen» sei. Es handelt sich darum, dass wir eine Gesundung gerade derjenigen Verhältnisse, die heute abend hier in einer recht herzhaften Weise besprochen worden sind, nur dann herbeiführen können, wenn wir uns derselben Leichtfertigkeit nicht schuldig machen, sondern wenn wir wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit streng ausüben gerade denen gegenüber, die von Amts wegen den Beruf

haben, erzieherisch auf die Jugend zu wirken. Da darf man dem, der diesen Beruf hat, nicht erlauben, zu übersehen, aus welchen Verhältnissen heraus und in welchen Zeiten eine Schrift, die man beurteilen will, entstanden ist. Das ist das erste, was ich zu sagen habe.

Dann die Art und Weise des Zitierens. Sie finden in diesem Artikel eine unglaubliche Art, Sätze aus dem Zusammenhange herauszureißen und an herausgerissene Sätze dann nicht das anzuknüpfen, was in meiner «Philosophie der Freiheit» steht, sondern das, was der Artikelschreiber meint, nach seiner eigenen Meinung anknüpfen zu sollen, was aus der Deutung der Sätze, die er herausgerissen, nach seiner Meinung gefolgert werden kann.

Wer sich die Mühe nimmt, die «Philosophie der Freiheit» wirklich durchzunehmen, der wird sehen, dass überall in dieser «Philosophie der Freiheit» in vollständig klarer Weise auseinandergesetzt ist, wie das vermieden werden kann, was durch Professor Rein aus Missverständnis an in beliebiger Weise aus dem Zusammenhang herausgerissenen Sätzen moniert wird.

Dem, was er über das Herausholen der «Philosophie der Freiheit» aus den Zeitverhältnissen schreibt, entspricht das Hineinstellen in unmögliche Zusammenhänge: «Hören wir so Herrn Dr. Steiner reden, so könnte man versucht sein, ihn als Apostel des ethischen Libertinismus anzusprechen. Er hat dies auch gefühlt und ist dem Einwand begegnet, der dahin geht: Wenn jeder Mensch nur danach strebt, sich auszuleben und zu tun, was ihm beliebt, dann gibt es keinen Unterschied zwischen guter Handlung und Verbrechen. Jede Gaunerei, die in mir liegt, hat gleichen Anspruch, sich auszuleben, wie die Intention, dein allgemeinen Besten zu dienen. Diesen Einwand sucht Dr. Steiner durch den Hinweis zu entkräften, dass der Mensch erst dann auf die geforderte Freiheit Anspruch erheben darf, wenn er die Fähigkeit erworben hat, sich zum intuitiven Ideengehalt der Welt zu erheben. Diese Fähigkeit sich anzueignen, ist Aufgabe des Anthroposophen, der sich auf den Standpunkt des ethischen Individualismus erheben soll.»

Nun, bitte, legen Sie sich die Frage vor, ob jemand als Beurteilung der «Philosophie der Freiheit» solche Sätze hinschreiben darf. Die «Philosophie der Freiheit» ist 1894 veröffentlicht, wo es noch keine «Anthroposophen» gegeben hat. Also Professor Rein stellt die «Philosophie der Freiheit» auch in ein Milieu hinein, das überhaupt für die «Philosophie der Freiheit» zur Zeit ihres Erscheinens ein unmögliches war, abgesehen von den Trivialitäten, die dann kommen, wo er davon spricht, dass das eine Ethik für Anthroposophen und Engel und dergleichen wäre und so fort.

Es handelt sich wirklich hier nicht darum, in irgendeiner Weise auf, ich möchte sagen, einen «gegenteiligen Standpunkt» irgendwie ein schiefes Licht werfen zu wollen, sondern darum, dass diese Art, geistige Dinge zu beurteilen, durchaus in die ganze Welt desjenigen hineingehört, was aus unserer Kultur heraus muss, wenn die Zustände, die heute hier besprochen werden sollten, besser werden sollen. Ich darf wohl sagen, dass ich mir gut überlegt habe, ob ich schließlich diese Worte hier aussprechen solle oder nicht. Aber mir scheint die Sache denn doch wichtig genug zu sein, und ich glaube, dass ich die Grenze der Objektivität nicht überschritten habe, dass ich mich eigentlich im wesentlichen darauf beschränkt habe, die Art und Weise des Urteilens und nicht den «Standpunkt» vor Ihnen hier zu charakterisieren. Ich weiß, dass man immer gewissermaßen auf dünnes Eis tritt, wenn allerlei Verwandtschaftliches vorgeführt wird. Allein, ich kann mich danach nicht richten, obzwar ich ja auch sonst nicht gebunden bin, denn ich habe innerhalb der Professorenschaft keinen Schwiegervater!

Nun möchte ich noch einige andere Bemerkungen machen und dazu an einen Satz anknüpfen, der heute auch hier besprochen worden ist. Wirklich nur, um symptomatisch zu sprechen, möchte ich da ein kleines Erlebnis vorbringen, das aber nur illustrieren soll.

Es ist gesagt worden, es sei richtig, dass nicht alle Studenten, die an eine Universität oder Hochschule kommen, auch reif seien für diese Hochschule; allein dafür könnten ja die Professoren an den Hochschulen nichts, sondern diese Studenten würden ih-

nen eben zugeschickt von den höheren Schulen. Ja, aber da konnte ich wirklich nicht anders, als mir ein Gespräch einfallen lassen, das einmal mit einem der berühmtesten Literaturhistoriker an deutschen Universitäten in meiner Gegenwart geführt worden war. Dieser Literaturhistoriker war auch in der Prüfungskommission für das Gymnasiallehreramt. - Ich tue es eigentlich ungern; aber heute sind die Zeiten so ernst, dass man schon auch solche Dinge vorbringen muss. - Er sagte: Ja, mit diesen Gymnasiallehrern, wir kennen sie ja, wir müssen sie ja prüfen, aber wir haben manchmal ganz sonderbare Gedanken, wenn wir diese Kamele als Gymnasiallehrer auf die Gymnasien hinauslassen müssen!

Nun, es ist nur, wie gesagt, eine Illustration, die ich durch dieses Erlebnis geben möchte. Ich weiß nicht, ob es sehr stark für die Universitätslehrer spricht, wenn ein Prüfungskommissar und berühmter Universitätslehrer sich dazu herbeilässt, diejenigen Lehrer der Jugend, die an die Gymnasien hinausgeschickt werden, «Kamele» zu nennen. Ich sage es nicht, aber der betreffende Mann hat es gesagt. Ich zitiere nur. - Nun, es muss schon jeder Gedanke zu Ende gedacht werden. Und da glaube ich, wenn der Gedanke zu Ende gedacht wird, dass sich die Universitätslehrer nicht beklagen dürfen, wenn unfähige Gymnasialabiturienten die Pforte der Universität betreten; denn die Universitätslehrer haben ja erst die Gymnasiallehrer hinausgeschickt, die ihnen diese Absolventen zugerichtet haben. Also schließlich ist es doch notwendig, wie gesagt, den Gedanken zu Ende zu denken. Und der zeigt uns, dass wir, wenn auch mit einiger Nachsicht, in einer gewissen Beziehung schon den Schuldbegriff anwenden dürfen.

Aber es sind heute so sonderbare Worte gefallen, sehen Sie. Und da muss ich sagen, eines der sonderbarsten Worte, schon fast eine von den kleinen Pikanterien, war doch dies, dass gesagt worden ist, ein Universitätslehrer hätte gesagt: Wir erwarten die Erlösung von der Studentenschaft! - Ich wundere mich nur, dass er dann nicht auch noch gesagt hat: Von dem Augenblicke, wo wir uns auf die Schulbänke setzen und die Studenten auf das Katheder hinauf befördern. - Sehen Sie, es ist schon notwendig, dass man den überall schleißig werdenden Urteilen, die so die

Gegenwart durchschwirren und die dennoch überall die Veranlassung sind zu unseren heutigen Zuständen, dass man der Schleißigkeit dieser Urteile etwas nachgeht.

Selbstverständlich erkennt man dann, wenn man das tut, doch nicht, dass überall Ausnahmestände und Ausnahmen vorhanden sind, und man kann zum Beispiel vieles, sehr vieles von dem unterschreiben, was in Bezug auf den Kunstunterricht an den Akademien gesagt worden ist. Aber im ganzen und großen muss man schon sagen: Es ist doch nicht so außerordentlich viel Grund dazu vorhanden, gute Hoffnungen in die Zukunft zu senden, wenn man nicht bereit ist, nicht bloß im Äußeren, durch irgendwelche Verbände oder dergleichen, sich zusammenscharen zu wollen, um irgendeinem Unbestimmten entgegenzugehen, sondern wenn man bereit ist - nur, wenn man bereit ist -, wirklich einzugehen auf eine gründliche Erneuerung und Wiederbelebung unseres Geisteslebens selbst. Es greift schon das, was die eigentlichen Schäden sind, in unser Geistesleben selbst hinein. Und wer das ganze Gefüge des anthroposophischen Lebens kennt, wie es zum Beispiel geführt hat zu dieser Freien Hochschule für Geisteswissenschaft: uns braucht man ganz gewiss nicht zu sagen, dass «jedem es frei stehen müsse, seine Weltanschauung zu vertreten und aus seiner freien Überzeugung heraus zu reden!» Die vielen böswilligen Naturen, die heute da sind, um alles Mögliche Unzutreffende über die anthroposophische Bewegung und was damit zusammenhängt, zu sagen, die werden daraus gleich wieder Kapital schlagen und sagen: Diese Anthroposophen wollen, dass ihre Weltanschauung überall vertreten ist.

Nun, die Waldorfschule ist aus unserer Mitte heraus begründet worden, ohne dass damit in irgendeiner Weise eine Weltanschauungsschule gegründet worden ist. Gerade das Gegenteil einer Weltanschauungsschule sollte begründet werden. Das ist immer wieder und wieder betont worden. Und wer da glaubt, die Waldorfschule sei «eine anthroposophische Schule», der kennt sie eben ganz und gar nicht. Und ebenso wenig kann irgendwie hier am Goetheanum gesagt werden, dass in alledem, was geschieht, irgend jemand beeinträchtigt werde in dem freien Bekenntnis seiner ureigensten Überzeugung.

Aber dasjenige, wofür ich wenigstens immer kämpfen werde, das ist, bei aller Freiheit, bei aller Individualität und Intellektualität: wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit, Gründlichkeit, Unterrichtetsein von dem, über das man eben schreibt -, nicht ein bloßes Hinstellen der eigenen Meinung, weil man glaubt, es könnten unter Umständen auch irgendwelche Schäden entstehen aus demjenigen, das man sich in Wirklichkeit nicht bemüht zu verstehen, und aus dem man einige Sätze herausreißt, um einen Artikel zu schreiben.

Ich sage das ganz ohne Leidenschaft. Sie wissen, ich benütze gewöhnlich die Dinge, die als «Besprechungen» sich über Anthroposophie hermachen, eigentlich nur als einen hier naheliegenden Anlass, um allgemeine Zustände zu charakterisieren. Die persönlichen Angriffe interessieren mich im Grunde genommen gar nicht, nur insofern, als sie hinweisen auf das, was aus unseren Zuständen hinaus muss. Und da glaube ich doch, dass der Kommilitone aus Bonn in seiner herzhaften Weise einen richtigen Ton getroffen hat, einen richtigen Ton insofern, als die Studenten, die er gemeint hat, tatsächlich heute an den Universitäten oder an den Hochschulen das nicht finden können, was sie suchen.

Aber nicht «wegen des Lehrplanes», nicht «weil man nicht in der richtigen Weise auswählt», sondern weil die heutige Jugend ganz instinktiv - sie ist sich dessen nicht voll bewusst - aus dem tiefsten Inneren heraus doch nach etwas verlangt, was innerhalb der allgemeinen Wissenschaftlichkeit noch nicht da ist, was aber geschaffen werden muss innerhalb der allgemeinen Wissenschaftlichkeit. Das erwartet die Jugend. Diese Jugend wird ganz gewiss nicht ermangeln, mit vollen Händen zuzugreifen, wenn ihr wirklich geboten wird - was sie eigentlich will - ein wirklich neuer Geist. Denn einen solchen neuen Geist braucht die Gegenwart.

Das ist im Grunde genommen auch der Grund der Abneigung gegen das, was von anthroposophischer Geisteswissenschaft ausgeht, auch wenn man die Phrase im Munde führt, «man wolle jedem Neuen entgegenkommen». Wenn es sich geltend macht, dann tut man es doch nicht. Weil man es im Grunde ge-

nommen auch gar nicht kann. Es würde nichts nützen, diese Dinge in irgendeiner Weise zu kaschieren, sondern es muss scharf, klipp und klar auf diese Dinge hingewiesen werden.

Dann ist hier die Frage des Weltschulvereins gestellt worden. Was ich über diesen Weltschulverein zu sagen habe in Bezug auf seine Absichten, habe ich, wie ich glaube, mit voller Deutlichkeit ausgesprochen am Ende unserer letzten Hochschulkurse im Herbst hier. Ich habe dann wiederum ungefähr in derselben Weise die Notwendigkeit der Begründung eines solchen allgemeinen Weltschulvereins im Haag, in Amsterdam, in Utrecht, in Rotterdam und in Hilversum ausgesprochen: dass die Möglichkeit, in einem Weltschulverein zu wirken, davon abhängt, dass sich die Überzeugung, dass ein neuer Geist in das allgemeine Schulwesen einziehen müsse, in einer möglichst großen Anzahl von Menschen verbreitet. Ich habe darauf hingewiesen, dass es heute gar nicht darauf ankommen könne, da oder dort Schulen zu begründen, die vereinzelt dastehen würden, und in denen man eine in dieser oder jener Hinsicht verbreitete Methode anwendet, sondern dass aus dem Gedanken des sich selbsttragenden, in sich befreiten Geistesleben heraus das Schulwesen der neueren Zivilisation in die Hand genommen werden müsse, das Schulwesen aller Kategorien, aller Stoffe.

Soviel mir bekanntgeworden ist, sind die Worte und Aufforderungen, die ich bis jetzt gesprochen habe, das einzige, worüber ich im Grunde genommen zu berichten habe. Diese Worte waren darauf berechnet, in der zivilisierten Bevölkerung der Gegenwart ein Echo zu finden. Ich habe von keinem solchen Echo zu berichten. Und ich glaube, ein richtiges Wort hat der Kommilitone aus Bonn gesprochen, indem er darauf hingewiesen hat, dass schließlich doch diejenige Studentenschaft, aus deren Herzen heraus er hier geredet hat, in der Minderzahl ist. Ich glaube, sie ist sehr, sehr in der Minderzahl, insbesondere in Deutschland. Aber auch sonst - ich will niemandem Unfreundlichkeiten sagen -, sonst, von wo wir gar nicht weit weg sind. Das zeigt der Besuch dieses Hochschulkurses. Er sagte: Der größte Teil der Studentenschaft schläft! Ja, er tobt zuweilen auch. Aber man kann auch tobend schlafen in Bezug auf die Dinge, um die es sich da handelt.

Und in Bezug auf die Angelegenheiten, in Bezug auf welche diese Forderung nach dem Weltschulverein erhoben worden ist, schläft alles auch in weitesten Kreisen einen sanften Schlaf. Und es muss schon einmal gesagt werden: Man hat sich noch nicht recht daran gewöhnt, wie sehr es notwendig ist, anthroposophisches Wirken in die moderne Zivilisation hineinzutragen. - Man sollte sich daran gewöhnen, und ich sehne den Tag herbei, an dem ich Reichlicheres berichten kann auf die Frage hin nach dem Weltschulverein. Heute könnte ich noch immer nicht viel mehr sagen, als was ich am Ende der Hochschulkurse hier im vorigen Herbst gesagt habe, obwohl das, was ich gesagt habe, darauf berechnet war, dass heute etwas ganz anderes darüber berichtet werden könnte.

Aber so geht es auch mit anderen Dingen, und es ist sehr schwierig, gerade die Punkte, auf die es eigentlich ankommt in der heutigen Zeit, der heutigen Welt zum Bewusstsein zu bringen.

Ich habe in einem Berliner Vortrage, nachdem Lloyd George nach einem Streik in England, der schon ausgebrochen war, ein Zusammenleimen gemacht hat, darauf hingewiesen, dass man mit solchen Dingen nichts erreicht, dass das nur eine Vertagung ist. Die Leute haben es, wie es scheint, dazumal für eine Phrase genommen. Nun, bitte, überzeugen Sie sich heute, Sie könnten das schon seit einigen Tagen tun, ob das, was ich dazumal gesprochen habe, eine bloße Phrase war, oder ob es nicht vielleicht doch aus einer tieferen Erkenntnis der sozialen Zusammenhänge und der Notwendigkeit der sozialen Zusammenhänge hervorgegangen ist.

Das ist das Schwierige, dass man heute so wenige Menschen mit jener Begeisterung findet, die ein wirkliches inneres Dabeisein bewirkt mit dem, was sie ja immerhin auch gern hören. Und deshalb freue ich mich immer, wenn sich Jugend findet, die etwas darüber zu sagen hat, wie sie das oder jenes, was sie sucht, da oder dort noch findet.

Denn ich glaube, aus solchen Impulsen wird doch das hervorgehen, was wir zu aller Einsicht, zu allem Verstehen brauchen: innerliches Dabeisein, innerliches Dabeisein, das weiß, wie

stark die Metamorphose sein muss, die uns von den Niedergangskräften einer alten Zivilisation zu den Impulsen der neuen Zivilisation führt. Jawohl, wir brauchen gewissenhaftes Verständnis, wir brauchen eine eindringliche Einsicht. Wir brauchen aber auch vor allen Dingen das, was die Jugend aus ihren Naturanlagen heraus bringen könnte. Wir brauchen aber nicht nur in der Jugend, wir brauchen in den weitesten Kreisen der gegenwärtigen zivilisierten Menschheit nicht nur Einsicht, nicht nur eindringliches Verständnis der Wahrheit, wir brauchen Begeisterung für die Wahrheit!

ORGANISCHE NATURWISSENSCHAFTEN UND MEDI- ZIN

Dritter Vortrag, Dornach, 6. April 1921

Das Gebiet, auf das ich heute zu sprechen kommen werde, ist ein so ausgedehntes - selbst wenn es nur von einem einzigen Gesichtspunkte aus beleuchtet werden soll -, dass dasjenige, was ich in der Lage sein werde heute zu geben, nur spärliche Andeutungen werden sein können, und ich bitte Sie, dies in Berücksichtigung zu ziehen. Es handelt sich ja darum, dass im Fortschreiten von den anorganischen Naturwissenschaften zu den organischen Naturwissenschaften - und dann weiterhin zu psychologischer und geistiger Betrachtung - auf der einen Seite sich immer mehr und mehr die Notwendigkeit geisteswissenschaftlich-anthroposophischer Betrachtung ergibt, dass sich aber auch andererseits bei diesem Fortschreiten immer mehr und mehr zeigt, wie das, was hier Geisteswissenschaft genannt wird, befruchtend wirken kann auf die einzelnen Fachwissenschaften.

Bei dem, was gesagt werden konnte über das Wesen des Mathematischen, über das Wesen der anorganischen Naturwissenschaften, da handelte es sich weniger darum, dass durch geisteswissenschaftliche Betrachtung irgendwie in einer ganz durchgreifenden Art eine andere Behandlungsweise und namentlich ein anderer Inhalt herbeigeführt werde, als er in unserer gegenwärtigen Wissenschaftsgesinnung schon vorhanden ist. Sie haben daher aus den bisherigen Vorträgen über Mathematisches und über anorganische Naturwissenschaften einen gewissen Grundton vernehmen können, der dahin ging, anzudeuten, wie überall, im Mathematischen sowohl wie im Anorganischen, die, wenn auch von den meisten unbemerkten, Anfänge zu derjenigen Behandlungsweise dieser Wissenschaften vorliegen, die von der hier gemeinten Geisteswissenschaft als die richtige anerkannt werden muss. Sie haben gesehen, wie man hindeuten muss auf den Übergang von der analytischen Behandlung der Geometrie zu der synthetischen Behandlung, und wie man da findet, wie ein Weiterbeschreiten dieses Weges in imaginatives Betrachten hinführt, wenn man nur nicht beim

Formalen stehenbleibt, sondern zu einem lebendigen Erfassen desjenigen, was da eigentlich vorliegt, übergeht. Und Sie haben dann gesehen, als eine mehr rein mathematische Betrachtung dargeboten wurde, wie aus einer gewissen lebendigeren Behandlung der Probleme dasjenige hervorgehen soll, was man sich im Mathematischen und in den anorganischen Naturwissenschaften als das im anthroposophischen Sinne Richtige zu denken hat. Gewissermaßen sind wir untergetaucht in diese Wissenschaften und haben in ihnen selber die Kraftpunkte gesucht, in deren Richtungen weitergegangen werden soll. Es handelt sich nur darum, dass man bei diesen Wissenschaften streng innerhalb der gegenständlichen Betrachtungsweise bleibt, welche die Eigentümlichkeit des gegenwärtigen Menschheitsbewusstseins ist, und dass man nicht nötig hat, zu etwas anderem zu kommen als zu einem gewissen Wie in der Behandlungsweise dieser Betrachtung.

In derselben Lage ist man nicht bei den organischen Naturwissenschaften, obwohl etwas wiederum in anderer Beziehung Ähnliches auch hier vorliegt. Wenn man heute von Mathematik, von anorganischen Naturwissenschaften, von Phoronomie, Mechanik und so weiter spricht, dann hat man auf die Denkweise hinzuweisen, an der man etwas zu reformieren hat, wie das gestern geschehen ist.

Bei den organischen Naturwissenschaften beginnt aber, dass man hinzuweisen hat nicht auf das Abzuweisende, sondern auf das Aufzunehmende. Das beginnt schon innerhalb der Tatsachenwelt selber. Da kann durch eine bloße Reform der Denkweise eigentlich nichts Ausgiebiges erreicht werden.

Ich möchte zunächst eine kurze historische Betrachtung erläuternd voranschicken, durch die klargemacht werden soll, in welcher Weise auf diesem Gebiete vorzuschreiten ist, um zu einer fruchtbaren Anschauung zu kommen. Wir haben an anderen Stellen in unserer Betrachtung darauf hingewiesen, dass im fortlaufenden Entwicklungsgange der Menschheit eigentlich erst seit dem 15. Jahrhundert der nachchristlichen Zeit herauf getaucht ist, was wir die besondere Art unseres heutigen Bewusstseins nennen. Alle frühere Betrachtungsweise war im

Grunde genommen eine ganz andere. Es ergriff die Menschheit erst von dem genannten Zeitpunkte an jene Bewusstseinsform recht, die auf der einen Seite zum Gebrauche der Freiheit führt, aber auf der anderen Seite den Menschen, dadurch dass sie ihn auf sich selbst zurückweist, in eine Abstraktion hineinwirft, durch die er gegenüber der Seinswelt in einer gewissen Weise wirklichkeitsfremd wird. Es ist die Betrachtungsweise, die sich nur an äußere Beobachtungen und deren Beschreibung hält, an Anordnung von Versuchen, von Experimenten und Beobachtung ihrer Ergebnisse, das heißt der Antworten, die die Natur erteilt, wenn ihr nicht bloß theoretisch, sondern praktisch, im Experiment, Fragen gestellt werden.

Was von Seelenkräften angewendet wird, indem auf diese Art die Wissenschaft zustande kommt, das ist die kombinierende Verstandeskraft. Diese kombinierende Verstandeskraft ist zunächst, ich möchte sagen, das große praktisch-wissenschaftliche Problem. Sie wird dieses, wenn man die Frage aufwirft nach ihrer richtigen Anwendbarkeit. Und diese Frage nach der richtigen Anwendbarkeit der Verstandes- oder auch der gewöhnlichen Vernunftkraft - im Beobachten, im Zusammenfassen der Beobachtungen, im Experimentieren -, diese Frage ist besonders für Goethe aufgetaucht. Und wer sich - Sie können das nachlesen in meinen jetzt schon fast vierzig Jahre alten «Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften» - in das vertieft, was da eigentlich bei Goethe zum Problem geworden ist, der wird finden, dass Goethe die Verstandes- oder Vernunftkraft nicht so angewendet wissen wollte, dass sie der Wissenschaft einen eigentlichen Inhalt gibt, dass man gewissermaßen aus der Verstandesoder Vernunftkraft heraus etwas über das Sein als solches aussagt, sondern so, dass diese Verstandes- oder Vernunftkraft nur dazu verwendet wird, die Phänomene so angeordnet zu denken, dass das eine Phänomen das andere erklärt. Dann hat man also, indem man sich seines Verstandes oder seiner Vernunft bedient, nichts hinzugetragen zu dem, was die Phänomene selber aussprechen.

Es handelt sich darum, wenn man rein den Verstand anwenden will, dass man dann auch rückhaltlos vorschreitet zu einer reinen Phänomenologie, das heißt, den Verstand nur dazu benützt,

ein Phänomen reinlich anzuschauen, nichts anderes zu tun, als es eben zu reinlichem Anschauen zu bringen, und dann das andere dazugehörige Phänomen danebenzustellen; so dass durch diese Anordnung der Phänomene - was dann im Experiment auch zur praktischen Ausführung kommt - die Phänomene selbst veranlasst werden, dass sie sich gegenseitig erklären. Der Verstand hat also bloß eine ordnende, eine gewissermaßen real methodologische Bedeutung, keine qualitative Bedeutung. Aus ihm darf im Goetheschen Sinne nichts hervorgehen, was irgendwie über das Sein selbst etwas aussagt.

Das ist, wie ich glaube, scharf präzisiert, was Goethe als den Gebrauch der Verstandeskraft ansah, und das ist auch dasjenige, dem das allgemeine Bewusstsein der Menschheit seit dem ersten Drittel des 15. Jahrhunderts zustrebt. Man kann sagen, es haben noch nicht alle gelernt, dann, wenn es sich um den Verstand handelt, in einer gewissen Weise zu resignieren, wie das Goethe in seinen eigenen Forschungen tun wollte, wenn es auch bei ihm nicht überall voll zur Ausführung gekommen ist. Aber unbewusst lebt in dem Wissenschaftsstreben, aus dem gerade Geisteswissenschaft heraus will - aber auf andere Art als durch den Verstand -, diese Art des Verstandeslebens doch wie ein unbewusstes Ideal.

Und es ist das, was ich jetzt sage, mit Händen zu greifen, wenn man jene Fortgänge sieht, die im naturwissenschaftlichen Denken vorliegen, sagen wir, von dem Anfang des 19. Jahrhunderts - und ich meine jetzt nicht bei den Naturphilosophen, sondern bei den empirischen Naturforschern etwa von der Art des Johannes Müller bis etwa zu Mach oder gar zu Poincare und den anderen, oder zu Fritz Mauthner, der allerdings kein Naturforscher ist.

Wer so recht eine Anschauung gewinnen will, was da vorliegt, der muss sich bekanntmachen mit etwas, was in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch eine gewisse Rolle gespielt hat, was aber dann gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts vollständig fallengelassen worden ist, und was jetzt in einer merkwürdigen Gestalt da oder dort wiederum in der wissenschaftlichen Be-

trachtung auftaucht. Das ist die Idee der Lebenskraft, das, was man im wissenschaftlichen Leben den Vitalismus nennt.

Wenn wir zu der Vorstellung von Vitalkraft zurückgehen, die man in älteren Zeiten hatte, so sieht man, dass die Anhänger des Vorhandenseins dieser Vitalkraft sich sagten: Wenn wir ein Ding der anorganischen Natur betrachten, so finden wir in diesem Ding der anorganischen Natur allerlei Kräfte, Wärmekraft, Lichtkraft, elektrische Kraft und so weiter; wenn wir aber ein Wesen der organischen Welt betrachten, so finden wir außerhalb diesen Kräften, welche die anorganische Natur konstituieren, auch noch die Vitalkraft, die Lebenskraft. Diese Lebenskraft ist in jedem Lebewesen vorhanden wie im Magneten die Magnetkraft. Sie bemächtigt sich gewissermaßen der anorganischen Kräfte, um diese zusammenzufassen und aus ihnen Wirkungen hervorzubringen, die sie, auf sich selbst gestellt, nicht leisten können.

Dieser Vitalkraft wurde der letzte Stoß zum Abdanken gegeben durch die Darstellung eines organischen Stoffes in synthetischer Weise von Wohler und Liebig, und sie wurde als solche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fallengelassen. Aber im sogenannten Neovitalismus taucht sie wiederum in der neuesten Zeit aus der Verborgenheit auf, weil gewisse Denker dazugekommen sind, sich zu sagen: Wenn wir die Methoden, die wir ausgebildet haben, um mit Hilfe der anorganischen Kräfte das Anorganische zu erklären, auf das Organische anwenden, dann kommen wir eben nicht aus; wir müssen im Organischen etwas anderes suchen. - Und, ich möchte sagen, mit einem deutlichen Anklang an die alte Lebenskraft taucht im Neovitalismus wiederum so etwas herauf für die Erklärung in den organischen Wissenschaften.

Wer sich aber wirklich ordentlich kritisch einlässt auf dasjenige, was als Lebenskraft selbst noch in der Betrachtung von Johannes Müller vorkommt, der wird finden, dass in dieser Lebenskraft etwas vorliegt, was sich als Begriff in Wirklichkeit nicht vollziehen lässt. Und ich möchte sagen, an der Unmöglichkeit, die Lebenskraft als Begriff zu fassen, ist sie im Laufe des 19. Jahrhunderts in der wissenschaftlichen Betrachtung abgestorben.

Man konnte sie nicht fassen. Und warum konnte man sie nicht fassen? Zunächst wird man, wenn man ganz vorsichtig vorgeht in der Betrachtung der organisch-naturwissenschaftlichen Methodik des 19. Jahrhunderts, sehen, wie diejenigen, die da mit der Idee dieser Lebenskraft ringen, finden, sie können damit nichts anfangen. Was sie anfangen wollen, entschwindet ihnen sogleich, wenn sie mit ihrer Idee an die Erscheinung herangehen. Sie kommen doch nicht auf den eigentlichen Nerv der Sache. Sie kommen nicht darauf aus dem Grunde, weil sie die eigentliche Funktion der Verstandestätigkeit nicht scharf fassen.

Die Verstandestätigkeit tendiert in unserem Zeitalter dahin, nur das Phänomen zu betrachten und es hinzustellen neben ein anderes, damit Phänomen das Phänomen erklärt. Aber das lässt sich bei der Lebenskraft nicht ausführen. Bei der Lebenskraft muss man immer, wenn man überhaupt etwas tun will, von der Verstandestätigkeit aus etwas hineinschieben in das Phänomen. Man muss gewissermaßen dem Phänomen etwas unterschieben. Und darinnen liegt das, was allmählich im Gebrauche der Idee von der Lebenskraft bedenklich geworden ist. Das war dann die Ursache, dass man sie ganz hat fallen lassen und dass als ein gewisses Ideal in weitesten Kreisen entstanden ist, die Lebewesen nun überhaupt als einen Zusammenfluß, eine Kombination derjenigen Kräfte anzuschauen, die auch in der anorganischen Natur walten.

Mit anderen Worten: die Idee der Lebenskraft ist eigentlich eine Art Wechselbalg geworden. Man ist dazu gekommen, das Konstitutive in den Wissenschaften nur im Phänomen zu suchen. Die Lebenskraft ergab sich als Phänomen nicht. Man musste - was aber eigentlich nicht statthaft war in diesem Zeitalter der Menschheitsentwicklung - vom Verstande aus die Vitalkraft konstruieren. Das war der negative Teil der Entwicklung, in der wir heute drinnenstehen. Denn in dem Neovitalismus tritt nichts Anschauliches auf. Was der Neovitalismus an die Stelle einer bloß das Anorganische kombinierenden Erklärung der Lebenserscheinungen setzt, das ist nichts anderes als eine Art Aufwärmung des alten Vitalismus. Und man konnte sagen, dass deutlich im äußeren Betriebe des wissenschaftlichen Lebens eine Art Abbild dessen vorhanden ist, was da eigentlich vorgeht

im inneren Geistesleben. Ich kann heute nur in einzelnen Erscheinungen hinweisen auf dieses Abbild. Aber wer die beieinanderliegenden Phänomene gerade so betrachten kann, dass sie sich gegenseitig aufhellen, der wird schon die Bewahrheitung desjenigen, das ich jetzt meine, auch einsehen. Was sich aus einer älteren Betrachtungsweise erhalten, was die Begriffe und Ideen daraus zurückgehalten hat, das figurierte bis vor kurzer Zeit, bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts, noch recht unansehnlich als Philosophie. Und ich habe dasjenige, was mit dieser Philosophie vorging, in meinem ersten Vortrage dieser Reihe, wenigstens andeutungsweise auseinanderzusetzen versucht. Allein in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, da gingen schon einzelne merkwürdige Erscheinungen auf dem Gebiete des philosophischen Lebens vor.

Wir können sehen, wie ein recht gewissenhafter Denker, der nur nicht in der Lage war, die Probleme, die er aufwarf, zu Ende zu denken - ich habe ihn an dieser Stelle in diesen Tagen erwähnt -, wie Franz Brentano für die Philosophie die naturwissenschaftliche Methode fordert. Ihm war nichts anderes gegeben als naturwissenschaftliche Methode als dasjenige, was eben in der Gegenwart als solche üblich ist. Gewissermaßen war damit das Leitmotiv für alle diejenigen gegeben, die nicht mehr auf eine besondere geistige Methode reflektieren wollten, sondern die sich der allgemeinen Autorität des landläufigen naturwissenschaftlichen Denkens fügten. Dann aber kamen noch andere Erscheinungen. An einzelnen Fakultäten, wo, sagen wir, alte Herbartianer wirkten, kam es dazu, dass diese ihre Lehrkanzeln verließen, und es gab dann Fakultäten, welche an diese unbesetzten Lehrkanzeln für Philosophie nunmehr nicht Philosophen im alten Sinne beriefen, sondern naturwissenschaftlich Denkende. So zum Beispiel war es in Wien, wo Mach, der Naturforscher, die Lehrkanzel für Philosophie, die leer geworden war, zu beziehen hatte. Man empfand das noch etwas unbehaglich, und man nannte deshalb das Fach, das er zu vertreten hatte, «induktive Philosophie», hatte ihm also die Lehrkanzel für Induktive Philosophie übertragen, danebengesetzt allerdings einen Mann - ich schätze diesen Mann sehr, aber ich charakterisiere jetzt ja objektiv Kulturerscheinungen, und damit spielt die

persönliche Schätzung keine Rolle -, der vorher Professor für christliche Philosophie an der theologischen Fakultät der neuen Universität war. Damit dokumentierte man, dass man dasjenige, was in der Philosophie sein sollte, nicht aus irgendeiner neuen Forschungsweise herausnahm, sondern aus der alten Tradition. Und was sich da, ich möchte sagen, in einer gewissen auffälligen Weise vollzog, das vollzieht sich ja immer wieder. Abgesehen davon, dass ganz naturwissenschaftlich Denkende an die psychologischen Lehrkanzeln herangebracht werden und in ein früher als philosophisch angesehenes Gebiet ganz naturwissenschaftliche Denkweise hineinragen, sehen wir auch sonst, wie naturwissenschaftlich Denkende heute ganz offiziell als Träger der Philosophie funktionieren. In solchen Erscheinungen spricht sich dasjenige auch äußerlich aus, was ich hier anzudeuten habe: mit dem, was da in der neueren Zeit heraufgekommen ist als der kombinierende Verstand, der in seiner Reinheit nur so angewendet werden kann, wie ihn Goethe angewendet wissen wollte, mit dem lässt sich über die Lebenserscheinungen nichts ausmachen.

Hier liegt wiederum der Punkt, wo Ehrlichkeit und Unbefangenheit des wissenschaftlichen Denkens streng gefordert werden muss. Und die Methoden, die mit Hilfe äußerer Beobachtung, äußeren Experimentes, mit Hilfe dieses kombinierenden Verstandes forschen, die können, wenn sie mit sich selber richtig kritisch zu Werke gehen, wenn sie sich aus ihren Betrachtungen heraus, wenn ich so sagen darf, ein volles Bewusstsein über ihre eigene Tragweite verschaffen, nicht anders, als sagen: Wir sind als Methoden nur anwendbar auf das Gebiet der anorganischen Naturwissenschaften, da gehören wir hinein, da können wir die Betrachtungsweise groß machen; aber wir dürfen nicht, ohne den ganzen Sinn der Betrachtungsweise, auch den Inhalt der Betrachtungsweise zu ändern, in das Gebiet der organischen Naturwissenschaften heraufsteigen. Das muss von dieser Methode unberührt bleiben.

Geisteswissenschaft hat nun von der anderen Seite aus zu sprechen. Geisteswissenschaft hat zu sagen: Es gibt auch die Möglichkeit einer Bewusstseinsentwicklung, entsprechend dem Lauf, der von jenen Bewusstseinsformen aus genommen worden

ist, die vor dem 14. Jahrhundert noch ihre letzten Blüten getrieben haben. Wie von diesen Bewusstseinsformen aus zum rein gegenständlichen Bewusstsein, das nicht in der Phänomenalität steckenbleiben soll, fortgeschritten worden ist, so muss heute, behufs wissenschaftlicher Betrachtungsweise des Organischen, durch die innerliche Entwicklung der Seele heraufgeschritten werden zu den anderen Bewusstseinsformen: zum imaginativen Bewusstsein, inspirierten Bewusstsein, intuitiven Bewusstsein.

Denn soll der Verstand zurechtkommen mit den Lebenserscheinungen, dann muss für den Verstand das, was sich innerhalb des Gebietes der Lebenserscheinungen abspielt, Beobachtung werden, Phänomen werden. Das kann es nicht innerhalb der sinnlichen Beobachtung. Der Verstand kann nicht konstitutiv werden für einen Inhalt der organischen Naturwissenschaften. Der Verstand muss sich auch da kombinierend verhalten. Aber die Anschauung muss ihm geliefert werden. Diese Anschauung wird ihm geliefert im imaginativen Erkennen. In der Ausbildung des imaginativen Erkennens, wie ich sie dargestellt habe in meinem Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?», wird nämlich, abgesehen von allem Übrigen, was über dasselbe gesagt werden kann, die Möglichkeit errungen, mit dem alten Vitalismus, der einen Wechselbalg von Begrifflichkeit geliefert hat, zu brechen und die imaginative Anschauung des Lebens an dessen Stelle zu setzen.

Selbstverständlich kommt jetzt der ungeheuer billige Einwand, der nun gemacht werden kann. Es kann gesagt werden: Nun ja, aber wir normalen Menschen haben eben nur diesen kombinierenden Verstand. Es mag solche Käuze geben, welche zur Imagination, Inspiration und so weiter fortschreiten. Wir wollen das nicht weiter bezweifeln, aber wir haben sie eben nicht. Deshalb gilt für uns eine Philosophie, welche diese Inhalte der Imagination und so weiter ablehnt, welche sich nicht damit zu schaffen macht, diese Inhalte der Imagination, Inspiration und so weiter in sich selber als Philosophie hereinzunehmen.

Dieser billige Einwand ist in der folgenden Weise zu entwerten. Ich will mich mit einem Beispiel verdeutlichen, das ich öfter schon erwähnt habe. Wenn die Geistesforschung einfach die

Tatsachen nimmt, die heute schon der empirischen organischen Wissenschaft vorliegen, dann kommt man zum Beispiel in der Lehre vom menschlichen Herzen zu ganz anderen Anschauungen als denen, die durch einen falschen, aus alten Zeiten traditionell fortbewahrten alten Verstandesgebrauch noch immer in der landläufigen Wissenschaft zustande kommen. Da wird das Herz angesehen wie so eine bessere Pumpe, welche das Blut durch den Organismus treibt. Diese Anschauung folgt nur dann als eine «richtige» für den Menschen, wenn er auf den menschlichen Organismus als ein Lebewesen den Verstand anwendet, der darauf nicht anwendbar ist. Sobald man zur imaginativen Betrachtung aufsteigt, kommt man dazu, sich zu sagen: Nicht das Herz treibt das Blut durch die Adern des Organismus, sondern die Herzbewegung ist das Ergebnis des inneren Blutlebens. Das Blut selbst ist es, welches aus dem intensiven eigenen Leben, welches zentralisiert ist im Herzen, diese Bewegung verursacht, so dass die Herzbewegung die Folge der Blutbewegung, und nicht das Umgekehrte der Fall ist. Das ergibt sich unmittelbar aus der imaginativen Betrachtung des menschlichen und dann auch des tierischen Organismus.

Nun, wer ohne diese imaginative Betrachtung eine Herzlehre, eine Herzbewegungslehre aufstellt, der muss, wenn er ehrlich ist, dazu kommen, in dieser Betrachtungsweise Unzulängliches zu finden, an dem stehenzubleiben ist. Und wenn er dann ausschaltet, was er selbst in seiner Erklärung als unzulänglich erkannt hat, aber beibehält die empirische Erkenntnis der Tatsachen, der gesamten Tatsachenwelt des menschlichen und tierischen Organismus, insofern sich diese Tatsachenwelt auf Blutbewegung und Herzbewegung bezieht, wenn er alles zusammenfasst - Geisteswissenschaft schreckt nie vor einer wirklich gründlichen und gewissenhaften Prüfung durch andere zurück -, was aus dem Umfang der gegenwärtigen Anatomie, Physiologie, Biologie und so weiter zu gewinnen ist, namentlich auch, was, erläuternd dieses Problem, aus der Embryologie zu gewinnen ist, dann wird er sich sagen: Nun, derjenige, der auf dem Boden imaginativer Erkenntnis steht, gibt diese Erklärung. Ich kenne die Tatsachen; setze ich das Ergebnis der imaginativen Erkenntnis ehrlich voraus, prüfe ich daran meine Tatsachen, die

ich gut kenne, dann stimmt das völlig, und es ist damit aller nur wünschenswerte Grund vorhanden, um dasjenige, was durch imaginative Erkenntnis gewonnen wird, anzunehmen.

Es kann, sobald gewissenhaft und ehrlich auf diesem Gebiete in der Richtung der wissenschaftlichen Bewusstseinsentwicklung fortgeschritten wird, nicht mehr die Ausrede gelten, wer nicht selber imaginative Erkenntnis habe, der brauche diese imaginative Erkenntnis nicht anzuerkennen. Sondern es muss an dessen Stelle das andere treten, dass man sagt: Ich kenne gut die Tatsachen, die sich der sinnlichen Beobachtung darbieten, eine Erklärung aber kommt mir nur von Seiten des imaginativen Anschauens. Mit dieser Erklärung finde ich mich zurecht. Die Tatsachen sind verständlich aus ihr heraus; also sind alle Voraussetzungen für die Annahme gegeben. - Und im Grunde genommen zeigt derjenige, der aus dem eben charakterisierten Grunde die übersinnliche Erkenntnis auf diesem Gebiete ablehnt, nicht, dass er die übersinnliche Erkenntnis nicht beherrscht. Die ist ja heute noch nicht so weit, dass man sie leicht beherrschen könnte. Sondern er beweist, dass er die ihm vorliegenden Tatsachen nicht richtig werten kann. Er beweist den Mangel seiner Einsicht in die sinnlich-empirisch gewonnene Tatsachenwelt selber. Und das ist am häufigsten der Fall in der heutigen Betrachtungsweise der organischen Naturwissenschaften. Die Betrachtungsweise, die für die organischen Naturwissenschaften nötig ist, ist diejenige, welche sich von dem bloßen gegenständlichen Erkennen zu dem imaginativen Erkennen erhebt- Denn im imaginativen Erkennen enthüllt sich erst das Geheimnis des Lebens.

Goethe hat von der reinen Phänomenologie aus, die er angewendet wissen wollte zum Beispiel in der Farbenlehre und in der Tonlehre, hingestrebt zu dem, was er seine Morphologie nannte, zu der Erfassung des Sich-Gestaltenden. Er ist nur bis zu einem gewissen Grade der Erkenntnis gekommen. Was er inauguriert hat, das muss fortgesetzt werden. Man sieht, wie er nur bis zu einem gewissen Grade gekommen ist: nachdem seine Betrachtungsweise bis zu einem hohen Grade, wenn auch nicht ganz, für das unbewusste Pflanzenreich ausgereicht hatte, musste er, als er von dem Pflanzenreich zu der Betrachtung der Me-

Metamorphose des tierischen Reiches gehen wollte, stehenbleiben. Sehen Sie sich die Abhandlungen an, die er in Bezug auf die Metamorphose des tierischen Reiches geschrieben hat. Sie werden überall sehen, wie er als ein gewissenhafter Mensch abbricht, weil es eben nicht mehr weitergeht, weil man von einem gewissen Momente von dieser Morphologie Goethes, wenn man weiter kommen will, zu etwas noch Geistigerem hinkommen muss, als die bloße Gestalt ist: zu dem, was innerlich die Bewusstheit mit der Empfindungs- und Willenswelt - nun im inspirierten Erkennen - erfassen kann.

Wenn man die Sache so ansieht, dann wird man hauptsächlich in der Betrachtungsweise, in dem Wie des Anschauens, in dem Wie der Ausbildung der Methodik ein Wesentliches sehen. Und - wie gesagt, ich kann heute nur andeuten - wenn wir von diesem Gesichtspunkte aus einen Blick werfen auf das, was im Verlaufe des 19. Jahrhunderts und im Beginne des 20. Jahrhunderts Evolutionslehre geworden ist, dann werden wir das Folgende finden: Zunächst wird äußerlich empirisch die Reihe der Lebewesen verfolgt, von der unvollkommenen, sogenannten unvollkommenen Monere bis herauf zum Menschen, und es wird in der Betrachtungsweise so verfahren, dass man sich immer das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren hervorgehend denkt. Wenn man in einer etwas anderen Weise vorgeht, wie das bis zu einem gewissen Grade Haeckel getan hat, so konstruiert man wenigstens in der Vorfahrenreihe der jetzigen Wesen solche, welche wiederum ziemlich genaue Abklatsche der jetzigen Lebewesen sind. Die konstruierten Wesen der Vorzeit in dem alten Haeckelschen Stammbaum haben durchaus den Charakter desjenigen, was auch heute lebt.

Dasjenige aber, was sich der Imagination darbietet, führt zu einer ganz anderen Betrachtungsweise. Und ich will - weil es die Kürze der Zeit fordert, nur schematisch - diese Betrachtungsweise andeuten: Wenn man vom Standpunkte der imaginativen Anschauungsart ausgeht, kann zum Beispiel das menschliche Haupt in Vergleichung mit der Rückenwirbelsäule sachgemäß nur so betrachtet werden, dass man sagt: Diese menschliche Hauptgestalt, so unähnlich sie auch in der äußeren Form, in ihrer heutigen Metamorphose der Rückenwirbelsäule ist, kann

nur metamorphosisch vorgestellt werden als eine Umbildung der Rückenwirbelsäule. Man hat sich zu denken, dass die Nervenorganisation des Rückenmarks sich umgestaltet, metamorphosiert zu dem, was uns als das Gehirn erscheint, und dass sich auch die umschließenden Knochen, die Wirbelknochen der Rückenmarkswirbelsäule, umgestalten zu dem, was die Schädeldecke wird.



Aber nun ist es wichtig, das Folgende ins Auge zu fassen. Man muss sich vorstellen, dass in einer gewissen Beziehung dasjenige, was ich hier im Gegensatz zu der Linie a-b wie einen Kreis hingezeichnet habe, gewissermaßen eine aufgeplusterte Rückenwirbelsäule ist und hinweist auf dasjenige, was es einmal in einer früheren Metamorphose war: selbst etwas wie eine Rückenwirbelsäule, aber unter anderen äußeren Bedingungen. Was ich als einen Kreis gezeichnet habe, hat sich also in gewisser Weise aus a-b herausgebildet. Was aber heute als Rückenwirbelsäule am menschlichen Organismus ist, das hat sich dem also Ausgebildeten erst später angegliedert.

Das ist beim Menschen die spätere Bildung. Nachdem sich der Schädel umgebildet hatte aus einer Kräfteanordnung, die heute in etwas anderer Weise in der Rückenwirbelsäule erscheint, gliederte sich an ihn diese heutige Rückenwirbelsäule an. Was das «Unvollkommenere» am Menschen ist, ist also das Spätere, und was das «Vollkommenere» ist, ist das Frühere. Und wir werden zurückgeführt, wenn wir sinngemäß vorgehen, in ein Zeitalter, in dem in anderer Metamorphose die Kräfte, welche das menschliche Haupt bilden, schon vorhanden waren, nicht aber die Kräfte, welche die heutige menschliche Rückenmarkssäule bilden.

Wenn wir aber diese letzteren Kräfte ins Auge fassen, dann sind es dieselben Kräfte, die uns zum Beispiel im Tierreiche entgegentreten, wo die Schädelbildung eine Gestaltung ist, die nur eine geringere Umwandlung gegenüber der Rückenwirbelsäule aufweist als beim Menschen. So dass wir sagen müssen: Was im menschlichen Haupte vorliegt, weist uns als früheste Bildung in ältere Zeiten zurück als das, was dann als Mensch schon mit der Rückenwirbelsäule aufgetreten ist, und auch als das, was im Tierreiche vorliegt. Wir haben in der Evolution nicht den Menschen abzuleiten aus dem Tierreiche, sondern wir haben uns zu sagen, eine sinngemäße Ausdeutung der Tatsachen selber zeigt uns, dass der Mensch ein älteres Wesen ist als die Tiere, dass die Tiere später entstanden sind und es in ihrer Evolution nur zu dem gebracht haben, was beim Menschen heute auch in seiner späteren Gestaltung als Rückenwirbelsäule zutage tritt, es aber, weil ihnen eine kürzere Zeit zur Verfügung stand, nicht dahin gebracht haben, die Schädelmetamorphose in dem menschlichen Sinne auszubilden.

Wenn Sie diesen Gedanken, den ich hier nur skizzenhaft vorbringen kann, ausdenken, dann kommen Sie zu einer wirklich sinngemäßen Auffassung der Evolutionslehre. Die großartigen Tatsachen, die vorliegen, die man nur in ihrem ganzen Umfange kennen muss, werden erklärlich, wenn man diese aus imaginativem Erkennen geschöpfte Anschauungsweise zugrunde legt. Und aus diesen Voraussetzungen heraus kommt man dann zu ganz gewissen Bezügen, Verhältnissen desjenigen, was in der äußeren Wissenschaft unseren Erdenverhältnissen vorliegt.

Denken Sie, dass man durch Weiterverfolgen dieses Gedankens dazu kommt, sich zu sagen, wie der Mensch zu dem Tiere steht. Man kann auf diese Weise aber auch weiterschreiten und erkennen lernen, wie der Mensch steht zu dem Pflanzenreich und zuletzt zu dem mineralischen Reich, das man durch Beobachtung, Experiment und den kombinierenden Verstand in seinem Phänomenzusammenhang erfasst.

Mit einer solchen Vorstellungsweise kommt man dazu, des Menschen Verhältnis zu seiner Umwelt wirklich zu durchschauen, wie man in einer gewissen Weise die Beziehungen der

Gebiete, die uns in der mathematischen Wissenschaft zu mathematischen Urteilen führen, durchschaut. Man kommt dazu, immer mehr und mehr auszubilden, was Goethe wie ein Ideal vorschwebte, indem er sagte, seine Urpflanze müsse in der Idee etwas werden, mit dem man erkennend jede einzelne Pflanze in ihrem entsprechenden Charakter vor die Seele hinstellen kann. Geradeso wie man, wenn man den allgemeinen Begriff des Dreieckes hat, auch weiß, was bei irgendeinem besonderen Dreieck auftritt. Diese Metamorphosierung der menschlichen Erkenntnis für das organische Erkennen, das ist es, was Goethe als ein Ideal vorschwebte.

Aber nun möchte ich mich wiederum durch ein Beispiel veranschaulichen. Wenn wir von diesem Gesichtspunkte ausgehen, kommen wir dazu, wirklich genauer ins Auge zu fassen, was sich zum Beispiel im menschlichen Haupte als Funktionen abspielt. Wir lernen erkennen, wie die Funktionen des menschlichen Hauptes, indem sie in der Art, wie ich es hier dargestellt habe, der Evolution unterliegen, heute bereits wiederum in Rückbildung begriffen sind, wie sie von anderen Zuständen ausgegangen sind, zum menschlichen Haupte geworden sind, wie aber heute durch die äußeren Einflüsse ein Mineralisierungsprozess stattfindet im menschlichen Haupte. Und dieser Mineralisierungsprozess ist die Parallelerscheinung zu unserem verstandesmäßigen Erkennen, das auch nur das mineralisch Physische aufzufassen weiß, weil es gebunden ist an einen Mineralisierungsprozess im menschlichen Nerven-Sinnesapparat. Man lernt gerade kennen, wie dem, was man im verstandesmäßigen Erkennen vollbringt, als sein physischer Träger ein ins Organische des Menschlichen hinein sich bauender Mineralisierungsprozess parallel geht, ein Absetzen von rein Mineralischem innerhalb des Organischen. Indem man dieses Mineralische im Organischen absetzt, kommt man dazu, für das Seelische dasjenige auszuführen, was verstandesmäßige Tätigkeit dieses menschlichen Wesens ist. Man kommt dazu, innerlich den Zusammenhang zwischen dem Geistig-Seelischen und dem Physisch-Leiblichen wirklich aufzufassen, nicht bloß abstrakt davon heranzureden, wie es die «psychophysischen Parallelitiker» und ähnliche Phraseure auf dem Gebiete der Psychologie tun.

Das ist die Art, wie aus dem gegenwärtigen Bestände der organischen Naturwissenschaft auf den Weg hingewiesen werden kann, den sie nehmen muss. Da kann man nicht dabei stehenbleiben, eine bestimmte Denkweise zu fordern; da kann man nur das, was in den empirischen Tatsachen selber weitertreibt, suchen, da muss man an die Stelle der bestehenden Denkweise eine andere, nämlich die des imaginativen Erkennens wirklich treten lassen.

Dann kommt man aber auch zu einer wirklich fruchtbaren Anwendung dieser Erkenntnis. Sucht man in der Außenwelt irgend etwas, das nun, versetzt in die Außenwelt, dem entspricht, was im menschlichen Haupte als Mineralisierungsprozess parallel dem Verstandeserkennen vor sich geht, dann findet man draußen in der Natur das, was sich abspielt zwischen den Kräften in der Erde und dem, was in der Wurzel der Pflanze vor sich geht, und man findet den innerlichen Bezug zwischen dem, was konstituierend ist in der Wurzelbildung der Pflanze, mit dem, was konstituierend ist für das, was im menschlichen Haupte vor sich geht.

In einer ähnlichen Weise wird man dann Beziehungen finden zwischen dem, was zum Beispiel im Krautartigen, Blattartigen der Pflanze vor sich geht, und dem, was im rhythmischen System des Menschen, drinnen in seinem Organischen, vor sich geht. Und man findet die Beziehungen zwischen den Funktionen im Blütenhaften und im Fruchtenden mit dem, was im menschlichen Stoffwechselsystem, im Sexualsystem und so weiter vor sich geht. Man kann von diesem Gesichtspunkte aus eine Übersicht gewinnen über das Pflanzenleben.

Wenn man weiß, wie im menschlichen Organismus das, was ich den Mineralisierungsprozess genannt habe, so wirkt, dass sich dieser Mineralisierungsprozess innerlich vollzieht, im Gegensatz zu dem äußerlichen Mineralisierungsprozess, der sich auch in dem oberen Bestände der Pflanze vollzieht, dann merkt man den Zusammenhang zwischen dem, was innerlich in der Hauptorganisation vor sich geht, und dem, was im Wurzelbildungsprozess vor sich geht, namentlich in dem, was als Mineralisieren-des im Wurzelbildungsprozess auftritt. Man merkt dann

auch, dass in einer gewissen Weise ein Gegensatz vorliegt - trotz der Ähnlichkeit ein Gegensatz -, wie er sich etwa ausdrückt, wenn ich drei und drei habe, das eine positiv, das andere negativ. Dann habe ich zweimal drei, aber habe doch einen Gegensatz darinnen. So ist vorhanden etwas, was in einer gewissen Beziehung gleich und doch gegensätzlich ist: in dem innerlichen Mineralisierungsprozess des menschlichen Hauptes und in dem äußeren der Pflanzenwurzelbildung, und auch in dem äußeren Mineralisierungsprozess des Erdenplaneten selber. Von hier aus findet man dann auf rationale Weise den therapeutischen Bezug zwischen dem, was äußerlich ist und dem, was im Menschen innerlich ist. Und der Übergang kann gefunden werden über die Pathologie zur rationalen Therapie.

Auf dieses letztere kann ich hier nur hinweisen. Denen, die es angeht, werden ja noch weitere Aufschlüsse gerade über dieses Kapitel gegeben werden, wie es auch schon in einem Frühlingskurs des vorigen Jahres für Ärzte und Medizinstudierende geschehen ist. Das wird aber das Bedeutsame sein, dass wirkliche Wissenschaftlichkeit - die zu gleicher Zeit nicht bloß Theorie, sondern Hinweis auf fruchtbares Handeln, auf die Tat ist - aus der Geisteswissenschaft heraus wird geboren werden können.

Die Menschheit steht heute, insbesondere auf wissenschaftlichem Gebiete, vor der Notwendigkeit, nicht einen kleinen, sondern einen großen Entschluss zu fassen: den Entschluss, in das organische Leben hineinzukommen dadurch, dass man nicht bloß den Inhalt der alten Denkweise etwas modifiziert, sondern dass man in diese alte Denkweise selber ein neues Element hineinbringt, das Element übersinnlicher Erkenntnis. Was heute diesem Entschluss bei dem größeren Teil derer, die ihn fassen sollten, noch entgegensteht, das ist nicht irgendein Mangel der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, das ist ein Mangel, ein begreiflicher Mangel, an Mut für diesen starken radikalen Umschwung. Man möchte viel lieber leiden, als zu etwas Neuem vorschreiten. Man möchte beim alten bleiben und das Alte in kritischer oder in anderer Weise nur etwas umformen.

Aber nicht eher wird Licht in das Hineinkommen, was hier für unsere gegenwärtige Zivilisation auf dem Erkenntnisgebiete

vorliegt, als bis man den Mut fasst zum Vorschreiten von der Denkweise, die üblich ist, zu einer anderen Denkweise. So lange wird nichts Ersprießliches herauskommen, als man bei der Ausrede sich beruhigt, «man könne ja doch die imaginative Denkweise nicht erreichen», was auch nicht wahr ist. Sondern erst dann wird ein Umschwung eintreten, wenn man einsehen wird: man darf nicht träge bleiben innerlich, wenn die Wissenschaft in ihrer Betrachtungsweise in fruchtbarer Art ihren Fortgang nehmen soll. Man muss innerlich regsam und fleißig werden. Ein Willensentschluss, nicht bloß eine theoretische Erwägung ist hier notwendig. Und da zu Willensentschlüssen - das weiß jeder Psychologe - die Menschheit schwerer zu bringen ist als zu theoretischen Erwägungen, bei denen man hübsch ruhig in seinem Inneren bleiben kann, so hat die moderne Menschheit gerade Gelegenheit, zu zeigen, wie sie aus der Not heraus zur Größe sich erheben kann, indem sie sich entschließt, zunächst auf dem soeben genannten Gebiete, auf dem Erkenntnisgebiete, auf dem Geistgebiete den Mut zu einem großen Umschwung, nicht zu kleinen Erwägungen aufzubringen.

SPRACHWISSENSCHAFT

Vierter Vortrag, Dornach, 7. April 1921

Es ergibt sich mir heute wie etwas Selbstverständliches, dass sich dasjenige, wovon hier, von dieser Stelle aus, in diesen Tagen gesprochen worden ist, das Zusammenklingen des Subjektiven und Objektiven, dass sich das jetzt

gewissermaßen auch ausgehend von einer Empfindung -als Einleitung zu meinem Vortrage einstellt. Gestern vormittag schlössen hier die Betrachtungen mit der Rede des Professor Römer, die mir große Befriedigung gemacht hat

das ist das Subjektive - aus dem Grunde, weil aus ihr gesehen werden konnte, wie bei einem Fachmanne, der gründlich und voll in seinem Gebiete drinnensteht, das Bedürfnis entstehen kann, mit dem, was Geisteswissenschaft vermag, hineinzu-leuchten in solch ein einzelnes Fach. Es wird Ihnen auch aus dem, was Professor Römer heute schon aus seinem Fachgebiet anführen konnte, hervorgegangen sein, dass vor allen Dingen für dieses Ineinanderarbeiten starke, kräftige Arbeit auf Seiten der einschlägigen Geisteswissenschaft selber entwickelt werden muss. Denn was bis jetzt gegeben werden konnte - es soll das durchaus voll anerkannt werden -, das sind zunächst einzelne Richtlinien, die der Verifizierung mit Bezug auf die äußere Wissenschaft bedürfen.

In alledem, was durch diesen Vortrag zu einer gewissen subjektiven Befriedigung an mich herangetreten ist, war enthalten eine Betrachtung über die Zähne. Mit den Zähnen also ist gestern geschlossen worden - jetzt komme ich ins Objektive. Und gestatten Sie, dass ich heute wiederum mit den Zähnen beginne, allerdings zunächst nicht mit etwas, was ich Ihnen von mir aus über die Zähne erzählen will, sondern mit einem Ausspruch, der aus der Gelehrsamkeit des 11. Jahrhunderts, wie sie damals in Mitteleuropa war, hervorgegangen ist. Dieser Ausspruch heißt:

*Swenne diu zunge den wint fähet
unt in in den munt ziuhet,
an den zanen si scephet*

daz wort daz si spricht.

Das heißt also: So wie die Zunge den Wind aus ihrer Umgebung abfängt und ihn in den Mund zieht, so schöpft sie aus den Zähnen das Wort heraus, das sie spricht.

Nun, das ist ein Produkt der Gelehrsamkeit Mitteleuropas im 11. Jahrhundert. Die meint also, dass die Zunge aus den Zähnen das Wort hervorzieht wie aus der Außenwelt die Luft, die sie in den Mund hineinzieht.

Jetzt eine Probe aus der Gelehrsamkeit des 19. Jahrhunderts, letztes Drittel, ein Wort, welches der als moderner Abgott von einer zahlreichen Schülerschar verehrte Philologe Wilhelm Scherer ausgesprochen hat, und das Sie verzeichnet finden in seiner «Deutschen Sprachgeschichte», wo er auch dieses Wort, das ich Ihnen eben vorgelesen habe, heranzieht. Das Wort, das er diesem entgegensetzt, das ist dieses: «Über ein solches Wort lachen wir in der Gegenwart».

Das ist das wissenschaftliche Bekenntnis aus dem 19. Jahrhundert über dieses Wort aus dem n. Jahrhundert; es drückt die Wissenschaftsgesinnung aus, die im weitesten Umkreise auch heute noch waltet und von den Vertretern des entsprechenden Faches in weiteren Hinweisen wohl auch heute noch ausgesprochen wird.

Wenn man diesen ganzen Gegensatz zunächst ins Auge fasst von dem Gesichtspunkte aus, der hier Öfter eingenommen worden ist, dass ein völliger Umschwung stattgefunden hat in Bezug auf die Seelenverfassung der Menschen seit dem ersten Drittel des 15. Jahrhunderts, dann haben wir in der Zeit, die zwischen dem erstzitierten Ausspruch und dem Ausspruch Wilhelm Scherers liegt, ungefähr gerade das enthalten, was an Zeit verfließen ist seit dem Hinunterdämmern jener Seelenverfassung, die bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts vorhanden war, und der Richtung, die seither heraufgekommen ist und bisher eine gewisse Ausbildung erfahren hat.

Wilhelm Scherer setzt nun die Sätze, die er damit begonnen hat, dass er über ein solches Wort aus dem 11. Jahrhundert lachen müsse, mit einer Betrachtung fort, die etwa folgendes enthält. Er

sagt, alles Bestreben in der Gegenwart müsse mit Bezug auf die Sprachwissenschaft darauf gerichtet sein, dasjenige, was aus der physiologischen Organisation des Menschen heraus die Physiologen über das Sprechen, über das Wortebilden zu sagen haben, mit dem zusammenzubringen, was die Philologen über die Entwicklung der Sprache seit älteren Zeiten bis in unsere Gegenwart zu sagen haben. Mit anderen Worten: Physiologie und Philologie müssten sich auf diesem Gebiete der Wissenschaft die Hände reichen. Und Wilhelm Scherer fügt hinzu, er müsse leider gestehen, dass die Philologen sehr, sehr weit zurückgeblieben seien, und dass von ihrer Seite noch nicht so bald zu hoffen sei, dass sie den Physiologen in Bezug auf das, was sie aus der physischen Organisation heraus für die Gestaltung des Sprechens zu sagen haben, entgegenkommen werden. So dass also Physiologie und Philologie zwei Wissenschaftszweige sind, deren Sich-Nichtverstehen ein von seiner Zeitgenossenschaft als berufen angesehener Mann in scharfer Weise zugesteht.

Damit ist hingedeutet auf ein Phänomen, das überhaupt in unserer Zeit ein tonangebendes ist: dass sich die einzelnen Wissenschaften mit ihren Methoden durchaus nicht verstehen, dass sie nebeneinander reden, ohne dass derjenige, der nun hineingestellt wird in diesen Wissenschaftsbetrieb und das hört, was ihm auf der einen Seite die Physiologen und auf der anderen Seite die Philologen zu sagen haben, damit - verzeihen Sie den vielleicht etwas gewagten Vergleich - etwas anderes anzufangen weiß, als dass er von zwei Seiten in Bezug auf seine Seele durch die Begriffsbildungen aufgespießt wird.

In einem gewissen Sinne, obwohl ich auch damit nicht viel mehr sagen will als etwas Analogisches, liegt schon in der Wortbezeichnung, die, ich mochte sagen, unbewusst ernst genommen wird von den neueren Wissenschaftsströmungen, ein gewisser Gegensatz ausgedrückt. In der Wortbezeichnung «Physiologie» Hegt ausgedrückt, dass sie sein will ein Logos über das Physische des Menschen, also gewissermaßen dasjenige, was logisch, intellektualistisch erfasst das Physische; in dem Wort «Philologie» liegt: Liebe zur Weisheit, Liebe zum Logos, Liebe zum Worte; es ist also die Wortbezeichnung hergenommen von einem Gefühlserlebnis. Das eine Mal ist die Wortbezeichnung

hergenommen von einem Verstandeserlebnis, das andere Mal von einem Gefühlserlebnis. Und was der Physiologe als eine Art intellektuellen Logos über die menschliche Physis erzeugen will, das - nämlich den Logos - will eigentlich der Philologe lieben. Wie gesagt, ich will damit zunächst nur analogisch auf etwas hinweisen, was aber dennoch, wenn es weiter verfolgt wird, wenn es namentlich geschichtlich verfolgt wird, eine gewisse Bedeutung hat; und ich rate dazu, die Sache geschichtlich genauer zu verfolgen.

Aber wir können da noch auf etwas anderes hinweisen, welches uns aus der Vorgeschichte, aus der Vorläuferschaft desjenigen, was dann im Menschheitsbewusstsein seit dem Beginne des 15. Jahrhunderts aufgetreten ist, entgegentritt. Man weiß, dass das, was man Logik nennt und was doch in einer gewissen Beziehung in der Sprache sein Abbild hat, im wesentlichen wenigstens, eine Schöpfung des Aristoteles ist. Und wenn man sich darauf berufen wollte, dass selbstverständlich - so wie bei einem heutigen Menschen, der nicht Logik studiert hat, doch die Logik in seiner Seelenbetätigung lebt - auch vor Aristoteles die Logik in der Seelenbetätigung der Menschen gelebt habe, so übersieht man, dass die Umwandlung des Unbewussten in Bewusstes dennoch eine tiefere Bedeutung in dem Verlaufe des menschlichen Geschehens hat. Damit, dass das Logische ins Bewusstsein heraufgehoben worden ist, ist auch ein realer Vorgang, allerdings ein innerlich realer Vorgang, in der menschheitlichen Seelenentwicklung gegeben: zwischen dem Begriff und dem Worte bestand in älteren Zeiten eine innige Beziehung. Wie eine solche innige Beziehung zwischen dem Begriff oder der Vorstellung und der Wahrnehmung bestand, wie Sie das ausgeführt finden in meinen «Rätseln der Philosophie», ebenso bestand ein inniger Bezug, ein, ich möchte sagen, Ineinandersein von Worten und Vorstellungen.

Jene Trennung, die wir heute psychologisch vollziehen müssen zwischen dem Worte und dem Inhalte der Vorstellung - besonders bei Betrachtung des Mathematisierens tritt das mit aller Klarheit hervor —, ist in älteren Zeiten nicht gemacht worden. Und gerade auf diese Unterscheidung kam zuerst Aristoteles. Er hob innerhalb des Seelenlebens dasjenige, was Vorstellung, Be-

griff ist, aus dem Gewebe der Sprache heraus, machte es für die Erkenntnis zu etwas abge sondert Vorliegendem. Dadurch aber drängte er wiederum dasjenige, was in der Sprache lebt, weiter in das Unbewusste hinunter, als es vorher war. Es wurde gewissermaßen ein Abgrund für die Erkenntnis geschaffen zwischen dem Begriff oder der Vorstellung und dem Worte. Je weiter wir nämlich zurückgehen in der Betrachtung der menschlichen Sprache, desto mehr finden wir, dass in der Auffassung des Menschen Wort und Begriff oder Vorstellung als eines erlebt werden, dass der Mensch gewissermaßen das, was er denkt, innerlich hört, dass er ein Wortbild, nicht so sehr ein Gedankenbild hat. Der Gedanke wird draußen an die Sinneswahrnehmungen und drinnen an das Wort geknüpft. Dadurch aber war auch für diese älteren Zeiten eine gewisse Empfindung vorhanden, die sich etwa so charakterisieren lässt: Indem die Menschen sich in ihren Worten aussprachen, fühlten sie, als ob das, was in ihren Worten widerklingt, unmittelbar auf eine im Instinktiven verborgene, unterbewusste Art von den Dingen in ihre Sprache hineingelangt wäre. Sie fühlten gewissermaßen, dass ein realer Vorgang sich abspielt zwischen dem, was in den Dingen und namentlich in den Tatsachen lebt, und dem, was innerlich den Impuls zum Erklingen des Wortes bildet. Sie fühlten einen solchen realen Zusammenhang, wie der Mensch heute noch einen realen Zusammenhang zwischen den Stoffen fühlt, die draußen sind, sagen wir Ei, Kalbfleisch, Salat, und dem, was dann in seinem Inneren mit dem Inhalte dieser Stoffe sich abspielt, wenn er verdaut. Er wird in diesem Vorgang, der sich abspielt vom Draußensein der Stoffe zu dem, was drinnen in der Verdauung geschieht, einen realen Vorgang sehen. Diesen realen Vorgang erlebt er unterbewusst. So unterbewusst - wenn auch viel deutlicher, von einem gewissen dämmerigen Bewusstsein schon durchzogen - war dasjenige, was man an der Sprache erlebte. Man hatte die Empfindung, dass etwas, was in den Dingen lebt, mit den Lauten, mit den Worten verwandt ist. Wie die Substanzen der Stoffe, die man isst, mit dem, was innerlich im Menschen im Stoffwechsel geschieht, zusammenhängen, so empfand man einen inneren Zusammenhang zwischen dem, was in den Dingen und Tatsachen vorgeht, was wortähnlich ist, und dem, was innerlich als Wort erklingt. Und indem Aristoteles das, was

4. Vortrag: Sprachwissenschaft

man da als einen realen Vorgang empfand, ins Bewusstsein heraufhob, wo die Begriffe spielen, war für die Sprache dasselbe geleistet, was ein Mensch leistet, der darüber nachdenkt, was die Substanzen der Stoffe in seinem Organismus anfangen. Etwas weiter voneinander entfernt ist allerdings das Denken über die Verdauung von dem realen Verdauungsvorgange selbst als das Denken von der Sprache. Aber eine Vorstellung von dem entsprechenden Verhältnis kann man gewinnen, wenn man sich diese Vorstellung dadurch verdeutlicht, dass man von einem Naheliegenderen zu einem Entfernteren und in der Entfernung Deutlicherwerdenden übergeht.

Nun, für uns liegt ja, wenn wir an die Stelle der heutigen abstrakten Geschichtsbetrachtung eine mehr konkrete setzen, dieses vor, dass Dinge, die sich in Griechenland in der vorchristlichen Zeit, auch in der voraristotelischen Zeit abgespielt haben, für die mitteleuropäische Bevölkerung - die die Griechen durchaus noch als barbarisch, das heißt auf einer niedrigeren Kulturstufe empfunden haben - sich später abspielten. Und wir werden das Richtige treffen, und Geisteswissenschaft gibt dazu die Anleitung, dieses Gefühl richtig zur Gewissheit zu erheben, wenn wir uns vorstellen, dass die Geistesverfassung, aus der gesprochen wird, gefühlsmäßig gesprochen wird, «die Zunge zieht die äußere Luft in den Mund, so wie sie aus den Zähnen zieht das Wort», dass diese Anschauungsweise, diese merkwürdig bildhaft sich aussprechende Anschauungsweise ungefähr diejenige auch war, die in der voraristotelischen Zeit auch geherrscht hat innerhalb Griechenlands, und an deren Stelle das getreten ist, was eben treten musste durch die Abtrennung der Logik, des Logos, durch die Abtrennung des Gedankenhaften von dem, was in der Sprache zur Darstellung kommt.

Sie wissen ja, dass in jener Gelehrsamkeit, welche sich zunächst entwickelt hat seit dem 15. Jahrhundert und aus welcher die verschiedenen Zweige der einzelnen Fachwissenschaften hervorgegangen sind, dass in dieser Gelehrsamkeit als Bildung viel mitgewirkt hat, was sich als spätgriechische Kultur geltend gemacht hat. Gerade die Philologen, diejenigen also, die den Logos lieben sollen, sie wurden durchaus beeinflusst von dem, was aus der spätgriechischen Kultur hervorgegangen ist. Und man denke

sich nur einmal einen solchen Spätgriechling als germanistischen Forscher, wie Wilhelm Scherer, der Frühgriechik gegenübergestellt, und die sagt ihm: Die Zunge ziehet die Sprache aus den Zähnen -, dann weist er das selbstverständlich zurück, dann will er von seinem Gesichtspunkte aus davon nichts wissen. Man muss solche Tatsachen schon einmal in einem Lichte betrachten, das etwas tiefer in die historischen Zusammenhänge hinunterzuleuchten bemüht ist als dasjenige, was in der gewöhnlichen landläufigen Geschichtswissenschaft heute vielfach vorhanden ist, sowohl auf dem Gebiete der äußeren politischen oder Kulturgeschichte wie auch auf dem Gebiete der Sprachgeschichte.

Nun handelt es sich darum, welche Wege gesucht werden müssen, um in das Gefüge des Sprachorganismus - wenn ich mich so ausdrücken darf - selber wissenschaftlich hineinzukommen.

Schon in Äußerlichkeiten drückt sich aus, wie diejenige Betrachtungsweise, die die Seele allmählich heraufgehoben hat ins Gebiet der abstrakten Begriffe, sich entfernt hat von dem, was in der voraristotelischen Zeit über die Sprache empfunden worden ist. Was hat zum Beispiel hervorgebracht, als Meinung über die Entstehung der Sprache, diese in dem Zeichen des Aristotelismus stehende Forschung? Nun, sie wurde dadurch, dass sie die Seele heraufhob in das Abstrakte, dem unmittelbaren Zusammenhang mit der Außenwelt entfremdet, durch den man erleben konnte, was real in den Dingen dem gebildeten Worte entspricht. Sie wurde dem entfremdet, suchte aber doch, wie ein solcher Zusammenhang aussehen kann, und sie übersetzte sich diesen Zusammenhang nun auch in allerlei Abstraktionen. Was im Inneren gefühlt worden ist, das versetzte sie in das Gebiet, wo man äußerlich, nach den Sinnes- oder sonstigen äußeren Beobachtungen sich Begriffe formt. Weil es unmöglich war, unterzutauchen in die Dinge, um den Vorgang zu suchen, wie das Wort aus den Dingen heraus in die menschliche Organisation wirkt, setzte man an die Stelle einer solchen Erfassung einen abstrakten Begriff, zum Beispiel in der sogenannten Wauwau-Theorie oder in der Bimbam-Theorie. Die Wauwau-Theorie besagt zum Schlüsse nichts anderes, als dass dasjenige, was äußerlich im Organischen als Ton, Laut zutage tritt, nachgeahmt

wird. Es ist eine vollständig äußerliche Betrachtung eines äußerlichen Tatbestandes mit Hilfe von abstrakten Begriffen. Die Bimbam-Theorie unterscheidet sich von der Wauwau-Theorie nur dadurch, dass bei ihr Rücksicht genommen wird auf das Unorganische, wie es gewissermaßen den Ton aus sich entbindet. Dieser Ton wird dann wiederum auf eine äußerliche Weise von dem Menschen, der der äußeren Natur gegenübersteht und sich von ihr beeinflussen lässt, nachgeahmt. Und die Umbildung desjenigen also, was - allerdings nicht überall, sondern nur auf einem engbegrenzten Erdengebiete - die Kinder rufen, wenn sie den Hund bellen hören: wau-wau, oder desjenigen, was ihnen in das Sprachgefühl hineinkommt, wenn sie die Glocke ertönen hören: bim-bam-bum, diese Umbildung wird dann durch eine merkwürdige Methode verfolgt. So sieht man das, was dann zum Organismus der Sprache sich gebildet hat, in den angedeuteten Theorien an, die ja durch nicht viel bessere bis heute ersetzt sind.

Wir haben es also zu tun mit einem Innerlichwerden der Betrachtung über die Sprache. Vor allen Dingen ist anzustreben durch Geisteswissenschaft, wie sie hier gemeint ist, dass die Sprachbetrachtung wiederum eine innerliche werde, dass durch das, was erreicht werden kann im Aufsteigen von der sinnlichen zur übersinnlichen Erkenntnis, dasjenige, allerdings jetzt in einer der vorgerückten Menschheit entsprechenden Gestalt, selbständig wiederum gefunden werden könne, was einstmals gefühls- und instinktmäßig über die Sprache gedacht worden ist. Und da muss ich - ich kann wegen der Kürze der Zeit nur auf die Richtungen hinweisen, in denen die empirischen Tatsachen zu verfolgen sind - darauf aufmerksam machen, wie Geisteswissenschaft einen streng konkreten Weg einschlägt, wenn sie verstehen will, wie der Mensch sich von seiner Kindheit bis zu einem gewissen Lebensalter entwickelt. Sie finden das, was ich hier einigermaßen andeuten möchte, dargestellt zum Beispiel in meinem Büchelchen «Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft» .

Da muss zunächst darauf hingewiesen werden, wie die ganze seelisch-körperliche Konfiguration des Menschen in der Zeit vor dem Zahnwechsel eine wesentlich andere ist, als sie nach

dem Zahnwechsel wird. Wer sich Beobachtungen für diese Tatsache angeeignet hat, der weiß, wie viel im seelisch-leiblichen Leben metamorphosiert wird in der Zeit, in der an die Stelle der ersten Zähne die zweiten treten. Und wer nicht durch Abstraktionen wie etwa die Anhänger des psychophysischen Parallelismus die Beziehungen von Leib, Seele und Geist sucht, sondern wer sie sucht in konkreten Erscheinungen, wer sie sucht nach einer wirklichen weitergebildeten naturwissenschaftlichen Methode, wer die innere Struktur des Seelenlebens im Konkreten erfassen kann, der wird eben finden, wie das, was später mehr seelisch in der eigentümlichen Konfiguration des Begriffslebens, in der Durchsetzung desjenigen, was begrifflich erfahren wird, mit Willensimpulsen, die dann zu der Bildung des Urteiles führen, wie das etwas ist, das bis zum Zahnwechsel in der physischen Organisation gewirkt hat. Und er wird nicht darüber spekulieren, was von der Geburt bis zum Zahnwechsel in der physischen Organisation «seelisch wirken» kann. Sondern er wird sich sagen, was dann im Zahnwechsel frei wird, frei wird aus einem Körper, in dem es vorher latent war, das hat vorher latent und gebunden in der physischen Organisation des Menschen gewirkt. Und diese besondere Art der physischen Organisation, in der das später seelisch zu Beobachtende wirkt, findet mit dem Herausstoßen der zweiten Zahne, auf das Sie auch gestern aufmerksam gemacht worden sind, seinen Abschluss.

Nun muss man die Tatsachen, die hier vorliegen, nicht einseitig physiologisch, sondern so betrachten, dass man, wie der Physiologe mit seinen Sinnen und dem an sie gebundenen Verstand in die physischen Vorgänge des menschlichen Organismus, ebenso mit dem, was Imagination und Inspiration ist, in die seelischen Vorgänge eindringt, so dass man sie wirklich erkennt, nicht bloß, wie es die heutige Psychologie macht, mit Worten belegt. Wenn man wirklich in diese Vorgänge eindringt, dann muss man in dem Realen, das zuerst von der Geburt bis zum Zahnwechsel latent ist, das dann frei wird, auch vorstellungsgemäß, erkenntnisgemäß ein Reales schauen. Deshalb spricht meine Schrift über «Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft», indem sie diesen Vorgang formelhaft zusammenfasst, davon, dass mit dem Zahnwechsel der Ätherleib

des Menschen, der vorher im physischen Leib gewirkt hat, erst frei zur Betätigung im Seelenleben geboren werde. Dieses «Geborenwerden des Ätherleibes» drückt sich aus im Zahn Wechsel.

Es ist notwendig, dass man gewissermaßen am Ausgangspunkte anthroposophisch-geisteswissenschaftlicher Betrachtung solches Formelhafte habe, wie zum Beispiel «Geburt des Ätherleibes aus dem physischen Leibe», was ja einem tatsächlichen Geschehen entspricht. Aber dann, wenn der Übergang gesucht werden soll von dieser Geisteswissenschaft im engeren Sinne - die sich namentlich an die Betrachtung des menschlichen unmittelbaren Tageserlebens hält - zu der Betrachtungsweise in einzelnen Fachwissenschaften, dann wird dasjenige, was in solch formelhafter Weise zunächst ausgesprochen wird, etwas Ähnliches wie die Formel der Mathematik: es wird Methode, Methode für die Behandlung der Tatsachen. Und deshalb kann diese Geisteswissenschaft befruchtend auf die einzelnen Wissenschaften wirken, ohne dass immer bloß dasjenige in die einzelnen Wissenschaften hinein fortgesetzt wird, was allerdings beim Ausgangspunkte klar ins Auge gefasst werden muss: dass der Mensch gegliedert ist in physischen Leib, Ätherleib und so weiter. So etwas kann man im Anfange durchaus wissen, und muss es wissen; es muss aber, wenn die Befruchtung durch Geisteswissenschaft eintreten soll, Tun werden, es muss Methode werden⁵ Art und Weise der Behandlung auch der sinnlich empirisch gegebenen Tatsachen. Und in dieser Beziehung wird Geisteswissenschaft, weil sie, aufsteigend vom Unorganischen, wo sie noch wenig tun kann, durch das Organische heraufkommt in das geistige Gebiet, ich möchte sagen, nicht nur in dem Wie die einzelnen Wissenschaften befruchten können, sondern sie wird ihnen geradezu aus ihrem Befunde heraus Tatsachenbestätigungen zu übergeben haben, welche Licht verbreiten über dasjenige, was von der anderen Seite durch sinnlich-physische Beobachtung gewonnen und dann mit dem Verstande durchschaut wird. Es müssen sich begegnen geistige und sinnlich-physische Forschung. Und es ist eine der wichtigsten Aufgaben für die Zukunft, dass sich diese geistige Forschung und diese sinnlich-physische Forschung begegnen.

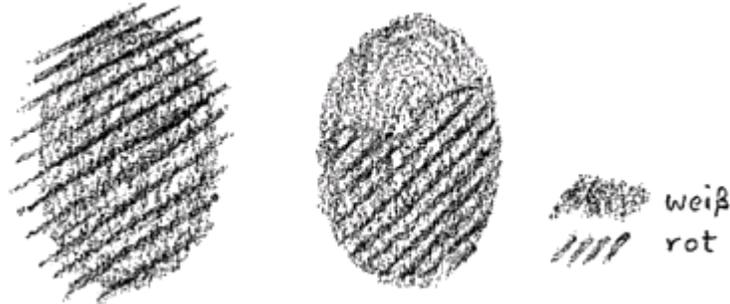
Im Vorgang, der sich an dem Zahnwechsel besonders äußerlich offenbart, zeigt sich, dass dasjenige, was man - indem man aber eine konkrete Anschauung, nicht einen Wortbegriff ins Seelenauge fasst - als Ätherleib bezeichnet, für den ganzen menschlichen Organismus frei tätig wird, nachdem es vorher organisierend im physischen Leibe gewirkt hatte. Jetzt steigt es herauf ins Seelische, wird frei und wirkt dann in gewissem Grade bewusst auf den ganzen Menschen zurück.

Ein Ähnliches tritt wiederum ein mit dem, was äußerlich sich offenbart als die Geschlechtsreife. Da sehen wir, wie wiederum im menschlichen Erleben etwas dasteht, was sich ausdrückt auf der einen Seite in einem gewissen Metamorphosieren des physischen Organismus, auf der anderen Seite in einem Metamorphosieren des Geistigen. Und ein Wesentliches beim Geistesforscher besteht ja darin, dass er sich ein ebensolches konkretes Anschauen für das aneignet, was so im Geistig-Seelischen auftritt, wie sich derjenige, der sich nur an der äußeren Anschauung bilden will, ein konkretes Anschauen aneignet für das, was er mit Augen sehen und mit dem Verstande kombinieren kann. Seelisches lässt sich nicht in dieser Weise anschauen, sondern lässt sich in seiner Wirklichkeit nur imaginativ anschauen. Es gibt keine wahre Psychologie, die nicht mit imaginativem Anschauen beginnt, und es gibt keine Möglichkeit, das Wechselverhältnis von Leib und Seele oder Körperleib und Geistseele zu finden, als die Brücke zu schlagen zwischen dem, was der äußeren physisch-sinnlichen Anschauung gegeben ist als das Körperlich-Leibliche, und dem, was herausfällt aus dieser Anschauung, was nur im Aufsteigen zur übersinnlichen Erkenntnis gegeben sein kann als Wirklichkeit, dem Geistig-Seelischen.

Wenn man nun dasjenige wiederum betrachtet, was im Stadium der Geschlechtsreife eintritt, dann wird man sich sagen müssen: Da sehen wir in gewissem Sinne den umgekehrten Vorgang von dem, der beim Zahnwechsel sich abgespielt hat. Wir sehen, wie das, was als Begehrungsvermögen im Menschen spielt, was der instinktive Charakter seines Willens ist, den Organismus in einer Weise ergreift, wie es ihn früher nicht ergriffen hat. Indem man wiederum den ganzen breiten Tatsachenkomplex, der damit ins Auge gefasst wird, formelhaft zusammenfasst, kommt es

dazu, dass man sagt: dasjenige, in dem namentlich die Begierdenatur schlummert, der astralische Leib des Menschen wird frei, wenn die Geschlechtsreife eintritt. Er ist es, der sich nun - wenn ich mich so ausdrücken darf - als frei in den physischen Organismus hineinsenkt, diesen ergreift, durchsetzt und so die Begierde körperhaft macht, was in dem Geschlechtsreifen seinen Ausdruck findet. Nun, was ergibt aber die sachgemäße Vergleichung dieser beiden Vorgänge? Wir sehen gewissermaßen, wenn der Zahnwechsel eintritt, ein Freiwerden des ätherischen Leibes des Menschen. Wie drückt sich das, was da geschieht, eigentlich aus? Es drückt sich so aus, dass der Mensch dadurch fähig wird, die Begriffsbildung, überhaupt das Bewegen im Vorstellungsleben, das früher mehr an seinen ganzen Organismus gebunden war, gebunden an die Kopforganisation weiter auszuführen. Gewissermaßen sehen wir - und Geisteswissenschaft sieht es nicht nur gewissermaßen, sondern in seiner Wirklichkeit -, dass das Ätherische, was wir dem Menschen als Ätherleib zuschreiben, sich mit dem Zahnwechsel zurückzieht auf dasjenige, was nur noch im Rhythmischen des menschlichen Organismus und im Stoffwechsel-Gliedmaßenorganismus lebt, und dass es an der Ausgestaltung des Hauptes, an der plastischen Gestaltung des Hauptes eine freie Tätigkeit entwickelt, an der das Bewusstseinsleben des Menschen im Vorstellen teilnimmt. Es wird gewissermaßen die Kopforganisation in dieser Zeit freigelegt. Und wenn ich mich bildhaft ausdrücken darf über eine Wirklichkeit, die durchaus besteht, so muss ich sagen, was in den zweiten Zähnen aus der ganzen Organisation des Menschen sich an die Oberfläche treibt, das ist dasjenige seelisch-geistige Wirken, das vorher die ganze Körperorganisation durchzieht und dann frei wird. Vorher durchzog es den ganzen Menschen bis in das Haupt hinein. Es zieht sich allmählich vom Haupte zurück; und es zeigt, wie es sich zurückzieht, indem es sein Nicht-mehr-bis-zum-Haupte-Wirken dadurch offenbart, dass es haltmacht und die zweiten Zähne hervorbringt. Sie können sich das geradezu schematisch zur Anschauung bringen. Wenn ich das, was menschliche physische Organisation ist, mit der weißen Kreide schematisch andeute, und das, was ätherische Organisation ist, mit der roten

Kreide, dann würde sich folgendes schematisch ergeben (siehe Abbildung):



Sie sehen in der linksstehenden Figur den Menschen in seiner geistig-seelisch-leiblichen Wirksamkeit, wie er bis zum Zahnwechsel vor Ihnen steht. Sie sehen in der zweiten Figur, die rechts von Ihnen ist, wie sich zurückgezogen hat das Ätherische in seiner unmittelbaren Wirksamkeit von der Kopforganisation, wie es frei geworden ist in einer gewissen Beziehung, so dass es von da aus frei auf den menschlichen Kopforganismus wirkt. Und was als letztes geschieht aus diesem Wirken des Seelisch-Geistigen in dem physischen Organismus, das ist das Heraustreiben der zweiten Zähne. Sie können, was Ihnen hier als geistige Anschauung mitgeteilt wird, ich möchte sagen, in seinem Abbilde beobachten, wenn Sie die Schädel, die Ihnen gestern Herr Professor Römer gezeigt hat, nehmen, indem Sie vergleichen können den Ansatz der ersten Zähne mit dem Ansatz der zweiten Zähne. Wenn Sie das sinngemäß verfolgen wollen, dann müssen Sie zugrunde legen, was hier aus der Geisteswissenschaft gewonnen ist. Dann müssen Sie sich sagen, die ersten Zähne, mit alledem was sich in ihnen ausspricht, sind aus der ganzen menschlichen Organisation, einschließlich der Kopforganisation, herausgeholt. Was sich in den zweiten Zähnen ausspricht, ist herausgeholt, nachdem sich langsam die innere seelische Organisation, insofern sie den Ätherleib betrifft, in den rhythmischen und Stoffwechselorganismus zurückgezogen hat und für die Hauptorganisation frei geworden ist. In einer ähnlichen Weise können wir uns sagen - wie gesagt, ich kann nur Richtlinien anführen -, dass etwas vorgeht mit der Geschlechtsreife. Da wird dasjenige, was wir astralischen Leib formelhaft nennen, hineinversenkt in den physischen Leib, so dass

es ihn schließlich ergreift und eben das bewirkt, was die Geschlechtsreife ausmacht.

Nun aber geschieht, was sich am Menschen ereignet, in den mannigfaltigsten Metamorphosen. Wer einmal einen solchen Vorgang wirklich verstanden hat wie den, der sich mit der Geschlechtsreife ausdrückt, der ein gewisses neues Verhältnis in der menschlichen Entwicklung, in der Entwicklung des Menschen zur Außenwelt bewirkt, wer einen solchen Vorgang wirklich innerlich versteht, der erkennt ihn dann auch, wenn er in einer gewissen Metamorphose auftritt. Was mit der Geschlechtsreife auftritt, indem es den ganzen Menschen ergreift, indem es gewissermaßen ein Verhältnis herausbildet des ganzen Menschen zu seiner Umgebung, das wird, ich möchte sagen, in einer anderen Metamorphose vorausgenommen in dem Augenblicke, wo sich die Sprache in dem Kinde entwickelt. Nur findet das, was eben mit der Geschlechtsreife stattfindet, beim Kinde in der Sprachbildung in einer anderen Metamorphose statt. Da spielt sich das, was mit der Geschlechtsreife den ganzen Menschen ergreift und sich hineinegießt in sein Verhältnis zur Außenwelt, zwischen dem rhythmischen und Gliedmaßenmenschen und der Kopforganisation des Menschen ab. Gewissermaßen dieselben Kräfte, die beim Geschlechtsreifwerden den ganzen Menschen ergreifen und dirigierend wirken auf sein Verhältnis zur Außenwelt, machen sich geltend zwischen dem unteren und oberen Menschen. Und indem der untere Mensch lernt den oberen so empfinden, wie sonst der Mensch im späteren Alter die Außenwelt empfinden lernt, lernt er sprechen. Ein Vorgang, den man äußerlich am Menschen beobachten kann in einem späteren Lebensalter, den muss man in der Lage sein zu verfolgen in seiner Metamorphose bis dahin, wo er als eine innerlich im menschlichen Organismus sich abspielende Metamorphose, im Sprechlernen eben, erscheint: der Vorgang, der sonst beim ganzen Menschen in der Geschlechtsreife auftritt.

Und hat man diese Sache erfasst, dann tritt einem die Möglichkeit entgegen, zu begreifen, wie das Zusammenspielen des unteren Menschen - des rhythmischen und des Gliedmaßenmenschen - in seiner Wechselwirkung ein innerliches Erleben von etwas ausbildet, was auch äußerlich vorhanden ist in der uns

umgebenden Natur. Dieses Erleben auf innerliche Art desjenigen, was äußerlich vorhanden ist, führt dazu, dass das, was äußerlich stumm in den Dingen als deren eigene Sprache bleibt, anfängt zu klingen als die Menschensprache im menschlichen Inneren. Bitte, gehen Sie meinetwillen von diesem Satze wie von einem regulativen Prinzip aus. Gehen Sie aus von diesem Satze, dass dasjenige, was in den Dingen, indem sie äußerlich werden, materiell werden, verstummt, dass das in der Entmaterialisierung innerlich im Menschen hörbar wird und zum Sprechen kommt. Dann werden Sie den Weg finden, auf dem Sie nicht eine Wauwau- oder Bimbam-Theorie ausbilden, sondern auf dem Sie dasjenige, was äußerlich an den Dingen ist - und da eben für die äußere Beobachtung nicht wahrgenommen werden kann, weil es ja verstummt und nur noch auf übersinnliche Art vorhanden ist -, aufgehen sehen als Sprache in des Menschen Inneren.

Was ich damit ausspreche, ist, wie wenn man eine Linie zeichnet und damit eine Richtung angibt, in der man eigentlich am liebsten ein weit ausgesponnenes Gemälde malen möchte. Ich kann nur diesen mehr abstrakten Satz über die Beziehung der Dinge und Tatsachen der Außenwelt zur Entstehung der menschlichen Sprache im Inneren vor Sie hinstellen. Und sie werden alles, was Sie über die Sprache spüren können, in ein neues Licht gerückt sehen, wenn Sie den Weg finden von diesem abstrakt angenommenen Satze, der zunächst formelhaft klingt, bis zu demjenigen, was Ihnen die Tatsachen sinngemäß verbindet. Und wenn Sie dann das, was auf diese Art philologisch gewonnen wird, an die Physiologie heranbringen wollen, dann werden Sie sich belehren lassen können über den Zusammenhang der äußeren Geschlechtsmetamorphose mit der Sprachmetamorphose, in dem Sie Tatsachen studieren, die vorliegen als ein noch zurückgebliebener Rest: als der sprachliche Rest der Geschlechtsreife-Metamorphose in dem Verändern der Stimme, das heißt des Kehlkopfes beim Knaben, und in manchen anderen Erscheinungen, die beim Weibe auftreten. Wenn Sie nur den Willen haben, einzugehen auf die Tatsachen und die Fäden ziehen von einer Tatsachenreihe zur anderen, sich nicht einkapseln in unfruchtbare Spezialwissenschaften, son-

dern dasjenige wirklich beleuchten wollen, was in der einen Wissenschaft vorhanden ist als Tatsache, durch die Tatsachen, die durch andere Wissenschaften zutage treten, dann werden die einzelnen Spezialwissenschaften das werden können, was der Mensch in ihnen suchen muss, wenn er eben weiterkommen will auf der Bahn seines Erkennens sowohl wie auf der Bahn seines Wollens.

Es wird sich uns morgen in einem Zusammenhang, der, wie es scheinen könnte, gar nicht hineingehört, sehr naturgemäß ergeben, wie wir nun von dem Zahnwechsel zur Spracherscheinung und dann weiter zurückgehen können zu dem, was das dritte ist auf dieser rückläufigen Bahn: Wir sehen gewissermaßen in dem, was sich im Zahnwechsel ausdrückt, eine Wechselwirkung zwischen physischem Leib und Ätherleib. Wir sehen wiederum in dem, was sich in der Sprache ausdrückt, eine Wechselwirkung zwischen astralischem Leib und Ätherleib. Und wir müssen suchen als drittes ein Wechselverhältnis zwischen dem Ich und dem, was im Menschen als astralischer Leib lebt, und werden da geführt werden auf dasjenige, was das dritte ist in dieser rückläufigen Betrachtung: auf die Einkörperung des Geistig-Seelischen, auf dasjenige, was in dem Geistig-Seelischen geboren wird. Sucht man den Weg vom Zahnwechsel durch das Sprachentstehen, so ist die dritte Etappe die Etappe des Vereinens des präexistierenden menschlichen Geistig-Seelischen mit dem Leiblichen.

Indem Aristoteles den Ausweg von der Betrachtung des Zahnwechsels zu der Betrachtung der Sprache durch seine Abstraktion vermauert hat, war er genötigt, zu dem Dogma seine Zuflucht zu nehmen, dass mit jedem neuen Menschenwesen ein neues Geistig-Seelisches geboren werde. Aus einem Mangel an Wille zum Weitergehen eines Erkenntnisweges ist die Erkenntnis von der menschlichen Präexistenz abhandengekommen und damit von alledem, was in wahrer Weise zur Erkenntnis der menschlichen Seele führt.

Wir sehen einen geschichtlichen Zusammenhang, der sich aber auslebt in der Behandlung gewisser Probleme, und wir können zum Schlüsse sagen: Es stehen sich heute, nach dem Ausspruche

eines im gegenwärtigen Sinne ganz bedeutenden Philologen, Philologie und Physiologie so gegenüber, dass sie sich nicht verstehen können. Warum dieses? Weil Physiologie den Körper des Menschen studiert und bei diesem Studium nicht rückläufig zum Geiste kommt. Verfolgt man eine wahre Physiologie, dann findet man über das Körperliche der physiologischen Betrachtung wiederum das Geistig-Seelische im Menschen. Wie nun, wenn man eine wahre Philologie verfolgt? Wenn man eine wahre Philologie verfolgt, so wird einem nicht der Logos ein Abstraktum, für das man dann sucht Nachbilder zu durchschauen, Nachbilder in naturwissenschaftlicher Methode, sondern man sucht einzudringen in dasjenige, was man als «Philo»-löge angeblich liebt, durch imaginative und sonstige Betrachtung. Dann aber, wenn man in das eindringt, was für die heutige Philologie ein Schattenhaftes, Nebuloses geworden ist, nämlich den Sprachgenius, den schöpferischen Sprachgenius, wenn man in ihn eindringt, dann dringt man durch den Geist zu der äußeren Körperlichkeit.

Physiologie findet auf dem Wege durch die innere Physis den Geist. Philologie, richtig betrachtet, findet auf dem Weg nach außen durch den Sprachgenius das in den Dingen, was aus den Dingen selber spricht und verstummt ist. Sie findet nicht Wauwau und Bimbam, sondern sie findet in den körperlich uns umgebenden Dingen die Veranlassung dazu, dass Worte, dass die Sprache in uns entstehen. Die Physiologie hat den Weg verloren zu ihrem Ziel, indem sie beim Körper stehenbleibt und nicht durch den Körper zum Geist innerlich vordringt. Die Philologie hat den Weg verloren, weil sie beim Sprachgenius, den sie dann nur abstrakt fasst, stehenbleibt und nicht vordringt in das Innere der äußeren Dinge, aus denen das erklingt, was im Worte lebt. Wenn Philologie nicht so reden wird, als ob das Wauwau und Bimbam in äußerlich abstrakter Weise nachgemacht werde durch den Menschen, sondern so reden wird über die äußerliche Körperlichkeit, dass ihr klar werden wird in Imaginationen, wie aus dieser äußerlichen Körperlichkeit das Wort entspringt, das im Inneren echohaft widertönt, wenn also Physiologie den Geist, Philologie die Körperlichkeit gefunden haben wird, dann werden sie sich finden.

4. Vortrag: Sprachwissenschaft

Damit habe ich den Weg, den in gewissenhafter Arbeit die Geisteswissenschaft im anthroposophischen Sinne leiten will, fadengezogen. Ich habe nur einige Andeutungen auf diesem besonderen Gebiete der einleitenden Sprachwissenschaft gegeben.

Nun, diese Dinge werden unter uns besprochen, diese Dinge werden von uns erstrebt. Während diese Dinge von uns erstrebt werden, dass sie Zeugen sein können für dasjenige, was auf einem Erkenntniswege ganz aus dem Geiste unserer Zeit heraus erstrebt wird, und während Sie sehen können aus dem, was erstrebt wird, wahrscheinlich doch einen gewissen Ernst, der sich messen kann mit dem Ernste, der in anderen Gebieten des Lebens besteht, tobte gestern in Stuttgart eine Versammlung, die unsere Redner zum großen Teile niedertrampelte, die gar nicht den Willen hatte, auf irgend etwas hinzuhören, die nicht eingehen wollte auf dasjenige, was wir zu sagen haben, sondern die durch Getrampel und ähnliche Dinge dasjenige niederzuringen bestrebt war, was in ernster Weise angestrebt wird. Und, indem ich mich an die Kommilitonen wende, so darf ich sagen: am gestrigen Abend fehlten in Stuttgart Ihre Kollegen - nicht von der anderen Fakultät, sondern von der anderen Gesinnung -, die fehlten da nicht, die waren bei dem Niedertrampeln wohl vorhanden.

Meine sehr verehrten Anwesenden, meine lieben Kommilitonen! Es wird immer deutlicher und deutlicher werden, wie von einer gewissen Seite her dasjenige, das man nicht widerlegen kann, weil man es nicht widerlegen will, weil man sich durch träges Fortsetzen eines Alten, das sich überlebt hat, überhaupt auf das Neue nicht einlassen will, dass man das durch äußere Gewalt wird niedertrampeln wollen. Nun, ich möchte nur an Sie hier appellieren in der Weise, dass ich allerdings zu Ihnen den Glauben habe, dass Sie sich vielleicht in Ihrem Inneren sagen: Bei dieser Prozedur des Niedertrampels haben wir auch noch ein Wort mitzureden! - Möge aber dieses Wort zur Tat werden.

Dritter Disputationsabend

Dornach, 7. April 1921

Dr. Steiner. Hier ist die Frage:

Es ist gesagt, die drei Dimensionen des Raumes wären nicht gleich in ihrer Struktur - worinnen liegt der Unterschied?

Es ist jedenfalls der Satz in dieser Weise niemals gefasst worden: Die drei Dimensionen des Raumes seien «nicht gleich in ihrer Struktur», sondern dasjenige, auf das wahrscheinlich hier hingewiesen ist, ist das Folgende, Wir haben zunächst den mathematischen Raum, den Raum, den wir uns so vorstellen - wenn wir uns überhaupt eine exakte Vorstellung davon machen -, dass wir uns drei aufeinander senkrecht stehende Dimensionsrichtungen vorstellen, den wir uns also etwa definieren durch die drei aufeinander senkrecht stehenden Koordinatenachsen.

So wie wir gewöhnlich mathematisch diesen Raum betrachten, ist eine absolute Gleichbehandlung der drei Dimensionen vorhanden. Wir machen so sehr keinen Unterschied zwischen den Dimensionen oben-unten, rechts-links, vorne-rückwärts, dass wir uns eventuell sogar diese drei Dimensionen als vertauschbar denken können- Es kommt schließlich beim bloßen mathematischen Raum gar nicht darauf an, ob wir, wenn wir die X-Achse und die Z-Achse aufeinander senkrecht stehend, und die Y-Achse darauf wieder senkrecht stehend haben, nun die Ebene, auf der die Y-Achse steht, oder ob wir diese Achse selbst «horizontal» oder «vertikal» nennen oder dergleichen. Ebenso kümmern wir uns bei diesem Raum sozusagen nicht um seine Begrenztheit. Nicht etwa, dass wir ihn grenzenlos vorstellten. Bis zu dieser Vorstellung steigt man ja gewöhnlich nicht auf, sondern man stellt ihn so vor, dass man sich um seine Grenzen nicht kümmert, vielmehr stillschweigend die Annahme macht, man könne von jedem Punkte - sagen wir zum Beispiel der X-Richtung - ausgehen und ein weiteres Stück an dasjenige, was man bereits nach der X-Richtung abgemessen hat, dazufügen, zu diesem wieder ein Stück und so weiter, und man würde niemals veranlasst sein, irgendwo ans Ende zu kommen.

Gegen diese im Sinne der euklidischen Geometrie liegende Vorstellung vom Räume ist schon von Seiten der Metageometrie im Laufe des 19. Jahrhunderts manches aufgestellt worden. Ich will nur daran erinnern, wie zum Beispiel Kiemann unterschieden hat zwischen der «Unbegrenztheit» des Raumes und der «Unendlichkeit» des Raumes. Und zunächst ist auch für das rein begriffliche Vorstellen gar keine Nötigung vorhanden, den Begriff der «Unbegrenztheit» und den der «Unendlichkeit» als identisch anzunehmen. Nehmen Sie zum Beispiel eine Kugeloberfläche. Wenn Sie auf eine Kugeloberfläche zeichnen, so werden Sie finden, dass Sie nirgends an eine Raumgrenze kommen, durch die Sie gewissermaßen im Fortführen Ihrer Zeichnung gehindert werden können. Sie werden gewiss, wenn Sie weiterzeichnen, in Ihre letzte Zeichnung wieder hineinfahren; aber Sie werden niemals, wenn Sie auf der Kugeloberfläche bleiben, genötigt sein, sich durch eine Grenze im Zeichnen aufhalten zu lassen. So dass Sie sich also sagen können: Die Kugeloberfläche ist in Bezug auf meine Fähigkeit, darauf zu zeichnen, unbegrenzt. - Aber niemand wird deshalb behaupten, dass die Kugeloberfläche unendlich ist. Also man kann unterscheiden, rein begrifflich, zwischen der Unbegrenztheit und der Unendlichkeit.

Das kann nun unter gewissen mathematischen Voraussetzungen auch auf den Raum ausgedehnt werden, kann so auf den Raum ausgedehnt werden, dass man sich vorstellt: wenn ich in der X- oder Y-Achse eine Strecke dazu-setze, und dann wieder eine und so weiter, und da niemals gehindert werde, immer weitere Strecken anzusetzen, so könnte diese Eigenschaft des Raumes zwar für seine Unbegrenztheit sprechen, aber nicht für die Unendlichkeit des Raumes. Es brauchte trotz dieser Tatsache, dass ich immer neue Stücke anstückeln kann, der Raum durchaus nicht unendlich zu sein, er könnte unbegrenzt sein. Also diese beiden Begriffe müssen auseinandergehalten werden. So dass man also annehmen könnte, dass der Raum dann, wenn er zwar unbegrenzt, aber nicht unendlich wäre, in derselben Weise, als Raum aber jetzt, eine innerliche Krümmung hätte, dass er also in irgendeiner Weise ebenso in sich wiederum zurückkehren würde, wie eine Kugeloberfläche in sich zurückkehrt.

Gewisse Vorstellungen der neueren Metageometrie rechnen durchaus mit solchen Annahmen. Niemand kann eigentlich sagen, dass gegen solche Annahmen sich sonderlich viel einwenden lässt; denn, wie gesagt, es gibt gar keine Möglichkeit, aus dem, was wir am Räume erfahren, etwa seine Unendlichkeit in irgendeiner Weise abzuleiten. Er könnte ganz gut in sich gekrümmt und dann endlich sein.

Ich kann diesen Gedankengang natürlich nicht ausführen, denn er ist fast der durchgehende Gedankengang der ganzen neueren Metageometrie. Sie finden aber in Abhandlungen von Riemann, Gauß und so weiter, die ja leicht erhältlich sind, genügend Anhaltspunkte, um, wenn Sie auf solche mathematischen Vorstellungen Wert legen, auf sie einzugehen.

Das ist also zunächst von der rein mathematischen Seite her das, was in den, ich möchte sagen starren, nach allen Seiten neutralen Raum der euklidischen Geometrie Einwände hineingebracht hat, die eben nur abgeleitet waren aus der «Unbegrenztheit». Aber dasjenige, auf das in der Frage hingedeutet wird, wurzelt noch in etwas anderem. Nämlich darinnen, dass der Raum, mit dem wir zunächst rechnen und der uns zum Beispiel in der analytischen Geometrie vorliegt, wenn wir uns eben mit den drei aufeinander senkrecht stehenden Koordinatenachsen zu tun machen, dass der Raum zunächst ein Abstraktum ist, eine Abstraktion. Und eine Abstraktion - aus was? Das ist die Frage, die noch zuerst aufgeworfen werden muss.

Es handelt sich darum, ob man bei dieser Abstraktion «Raum» stehenzubleiben hat, oder ob das nicht der Fall ist. Hat man bei dieser Abstraktion des Raumes stehenzubleiben? Ist das der einzige Raum, von dem man sprechen kann? Besser gesagt: Ist dieser abstrakte Begriff des Raumes der einzige, von dem man berechtigterweise sprechen kann, dann kann man eigentlich nur das eine einwenden, dasjenige, was eben in der Riemannschen oder einer anderen Metageometrie genügend angewendet wird. Die Sache liegt ja so, dass zum Beispiel die Kantschen Raumdefinitionen durchaus auf dem ganz abstrakten Raumbegriff, bei dem man sich um Unbegrenztheit oder Unendlichkeit zunächst nicht kümmert, aufgestellt sind, und dass dann im Laufe des 19.

Jahrhunderts auch innerlich, in Bezug auf seinen Vorstellungsgehalt, dieser Raumbegriff eben von der Mathematik erschüttert worden ist. Es kann keine Rede davon sein, dass etwa die Kant'schen Definitionen auch noch gelten würden für einen Raum, der zwar nicht unendlich, aber unbegrenzt ist. Überhaupt würde da noch manches im weiteren Verlaufe der «Kritik der reinen Vernunft», die Paralogismenlehre zum Beispiel, ins Wanken kommen, wenn man eben genötigt wäre, überzugehen zu dem Begriff des unbegrenzten, in sich gekrümmten Raumes.

Ich weiß ja, dass für das gewöhnliche Vorstellen dieser Begriff des gekrümmten Raumes Schwierigkeiten macht. Allein vom rein mathematisch-geometrischen Standpunkte aus lässt sich gegen das, was da angenommen ist, nichts anderes einwenden, als dass man sich eben in einem zunächst ganz wirklichkeitsfernen Gebiet der reinen Abstraktion bewegt. Und wer genauer zusieht, wird finden, dass in den Ableitungen moderner Metageometrie im Grunde genommen ein merkwürdiger Circulus liegt. Es ist dieser, dass man zunächst ausgeht von dem Vorstellen der euklidischen Geometrie, die sich also nicht kümmert um eine Begrenztheit des Raumes. Daraus bekommt man dann gewisse abgeleitete Vorstellungen, also sagen wir Vorstellungen, die sich eben auf so etwas wie eine Kugelfläche beziehen. Und dann kann man wiederum, indem man mit den Formen, die sich da ergeben, gewisse Relegierungen oder Umdeutungen vornimmt, von da aus Interpretationen des Raumes machen. Man sagt alles eigentlich unter Voraussetzung der euklidischen Koordinatengeometrie. Man bekommt unter dieser Voraussetzung ein gewisses Krümmungsmaß heraus. Man kommt bis zu den Ableitungen. Alles durchaus mit den Vorstellungen der euklidischen Geometrie. Dann aber wendet man sozusagen um: man benützt nun diese Vorstellungen, die sich erst mit Hilfe der euklidischen Geometrie ergeben können, also zum Beispiel das Krümmungsmaß, um nun wiederum zu einer anderen Vorstellung zu kommen, die zu einer Relegierung führen und für das von den krummen Formen Gewonnene eben wiederum eine Deutung ergeben kann. Im Grunde genommen bewegt man sich da in einem wirklichkeitsfremden Gebiet, indem man Abstraktionen aus Abstraktionen herausholt. Berechtigt wäre die Sache

nur dann, wenn empirische Tatbestände notwendig machten, sich mit dem, was man durch so etwas herausbekommt, nach den Vorstellungen dieser Tatbestände zu richten.

Es handelt sich also darum: Wo Hegt das Erfahrungsgemäße für dasjenige, was die Abstraktion «Raum» eigentlich ist? Denn der Raum als solcher, wie er bei Euklid vorgestellt wird, ist eine Abstraktion. Worinnen liegt das, was erlebbar, was wahrnehmbar ist?

Da müssen wir zunächst sagen: Wir müssen von der menschlichen Erfahrung des Raumes ausgehen. Der Mensch, hineingestellt in die Welt, nimmt durch seine eigene Tätigkeit der Erfahrung eigentlich nur eine Raumdimension wirklich wahr, und das ist die Tiefendimension. Dieses Wahrnehmen, dieses erarbeitete Wahrnehmen der Tiefendimension durch den Menschen beruht auf einem Bewusstseinsvorgang, der sehr häufig nicht beachtet wird. Allein dieses erarbeitete Wahrnehmen ist doch etwas ganz anderes als die Vorstellung des Ebenenmäßigen, die Vorstellung der Ausdehnung in zwei Dimensionen. Wenn wir mit unseren beiden Augen, also mit unserem Totalgesicht in die Welt sehen, so wissen wir nie etwas davon, dass diese zwei Dimensionen durch eine eigene Tätigkeit, durch ein Sich-mit-der-Seele-Betätigen zustande kommen. Sie sind sozusagen da als zwei Dimensionen. Während die dritte Dimension - wenn auch durchaus dies Tätige gewöhnlich nicht ins Bewusstsein herauf gehoben wird - durch eine solche gewisse Betätigung zustande kommt. Wir müssen uns eigentlich erst das Wissen, die Erkenntnis darüber erarbeiten, wie tief im Räume darinnen, wie weit entfernt von uns irgendein Gebilde liegt. Die Ausdehnung der Fläche, die erarbeiten wir uns nicht, die ist durch die Anschauung gegeben. Aber durch unsere zwei Augen erarbeiten wir uns tatsächlich die Tiefendimension, so dass die Art und Weise, wie wir die Tiefendimension erleben, zwar hart an der Grenze des Bewussten und des Unbewussten liegt; aber wer gelernt hat, auf solche Sachen seine Aufmerksamkeit zu richten, der weiß, dass die halb unbewusst oder drittels unbewusst, nirgends bewusst, zustande kommende Tätigkeit der Abschätzung der Tiefendimension viel mehr einer Verstandes-, überhaupt einer seelischen Tätigkeit, einer aktiven Seelen-

tätigkeit ähnlich ist als all dasjenige, was nur in der Ebene angeschaut wird.

Es ist also die eine Dimension des dreidimensionalen Raumes schon für unser gegenständliches Bewusstsein tätig erobert. Und wir können nicht anders sagen als: Indem wir die Stellung des aufrechten Menschen betrachten, ist damit etwas gegeben in Bezug auf diese Tiefendimension - vorne-rückwärts -, was nicht vertauschbar ist mit einer anderen Dimension. Denn einfach dadurch, dass der Mensch in der Welt dasteht und in einer gewissen Weise sich betätigend, diese Dimension erlebt, ist das, was er da erlebt, nicht mit irgendeiner anderen Richtung vertauschbar. Für den einzelnen Menschen ist diese Tiefendimension etwas, was mit einer anderen Dimension nicht vertauschbar ist. Es ist durchaus auch so, dass das Erfassen der Zweidimensionalität - also das oben-unten, rechts-links, natürlich auch wenn es vor uns ist - auch an andere Hirnpartien gebunden ist, da es im Sehvorgang, also im sinnlichen Anschauungsvorgang drinnen liegt; während mit Bezug auf die Lokalisation im Hirn das Zustandekommen der dritten Dimension durchaus jenen Zentren naheliegt, die für die Verstandestätigkeit in Betracht zu ziehen sind. Also hier sehen wir schon, dass beim Zustandekommen dieser dritten Dimension sogar in Bezug auf das Erleben ein wesentlicher Unterschied ist gegenüber den zwei anderen Dimensionen.

Steigen wir dann aber auf bis zur Imagination, dann kommen wir überhaupt heraus aus dem, was wir da in der dritten Dimension erleben: Wir gehen in der Imagination eigentlich zur zweidimensionalen Vorstellung über. Und wir haben uns jetzt - allerdings ebenso leise angedeutet wie das Erarbeiten der dritten Dimension im gegenständlichen Vorstellen - auch die andere Vorstellung, die Vorstellung des rechts-links, noch zu erarbeiten; so dass da wiederum ein bestimmtes Erlebnis liegt im rechts-links. Und endlich: wenn wir zur Inspiration aufsteigen, so gilt dasselbe für das oben-unten.

Für das gewöhnliche Vorstellen, das an unser Nervensinnessystem gebunden ist, erarbeiten wir uns die dritte Dimension. Wenn wir uns aber mit Ausschaltung der gewöhnlichen

Tätigkeit des Nerven-Sinnessystems direkt ans rhythmische System wenden - was in einer gewissen Beziehung beim Aufsteigen zur Imagination stattfindet, es ist das nicht ganz genau gesprochen, aber das tut für jetzt nichts -, dann haben wir das Erleben der zweiten Dimension. Und das Erleben der ersten Dimension haben wir, wenn wir zur Inspiration aufsteigen, das heißt, wenn wir vorrücken bis zu dem dritten Glied der menschlichen Organisation.

So erweist sich dasjenige, was wir im abstrakten Räume vor uns haben, als genau, weil wir ja alles, was wir uns in der Mathematik erobern, aus uns selbst herausholen. Was sich in der Mathematik ergibt als der dreifache Raum, das ist eigentlich etwas, was wir aus uns selbst heraus haben. Steigen wir aber in uns hinunter durch die übersinnlichen Vorstellungen, so ergibt sich nicht der abstrakte Raum mit seinen drei gleich gültigen Dimensionen, sondern es ergeben sich drei verschiedene Wertigkeiten für die drei verschiedenen Dimensionen: vorne-hinten, rechts-links, oben-unten; sie sind nicht miteinander vertauschbar.

Daraus folgt noch ein anderes: Wenn diese drei nicht miteinander vertauschbar sind, ist auch nicht nötig, sie sich mit der gleichen Intensität vorzustellen. Das ist das Wesentliche des euklidischen Raumes, dass wir die X-, Y-» Z-Achse - es ist das ja vorauszusetzen für jede Berechnung eines Geometrischen - mit gleicher Intensität vorstellen.

Wenn wir die X-, Y-, Z-Achse uns vorhalten, so müssen wir - wenn wir bei dem bleiben wollen, was uns unsere Gleichungen sagen in der analytischen Geometrie, aber eine innere Intensität der drei Achsen annehmen - diese Intensität gleichwertig vorstellen. Wenn wir etwa die X-Achse elastisch vergrößern würden mit einer gewissen Intensität, so müssten sich die Y- und Z-Achsen mit gleicher Intensität vergrößern. Das heißt, wenn ich dasjenige, was ich ausdehne, nun intensiv fasse, so ist die Kraft des Ausdehnens, wenn ich so sagen darf, für die X-, Y-, Z-Achse, also für die drei Dimensionen des euklidischen Raumes, gleich. Deshalb möchte ich - den Begriff Raum in dieser Weise natürlich anwendend - diesen Raum den starren Raum nennen.

Nun, das ist nicht mehr der Fall, wenn wir den realen Raum nehmen, von dem dieser starre Raum eine Abstraktion ist, wenn wir den Raum nehmen, der auf die Weise gewonnen ist, dass er eben aus dem Menschen herausgeholt ist. Dann können wir nicht mehr davon sprechen, dass diese drei Ausdehnungsintensitäten gleich sind. Sondern im wesentlichen ist die Intensität abhängig von dem, was sich am Menschen vorfindet: des Menschen Größen Verhältnisse sind durchaus das Ergebnis der Raumausdehnungsintensitäten. Und wir müssen zum Beispiel, wenn wir das oben-unten die Y-Achse nennen, uns diese mit einer größeren Ausdehnungsintensität vorstellen als zum Beispiel die X-Achse, die entsprechen würde dem rechts-links. Wenn wir nach einem formelhaften Ausdruck für diesen realen Raum suchen, wenn wir also wiederum, was da real gemeint ist, formelhaft ausdrücken würden - also wiederum Abstraktion; wir müssen uns nur bewusst bleiben, dass diese Abstraktion eben eine Abstraktion ist -, bekämen wir dann ein dreiaxsiges Ellipsoid.

Nun liegt aber auch die Veranlassung vor, diesen dreiachsigen Raum, in dem das übersinnliche Vorstellen leben muss, in seinen drei ganz verschiedenen Ausdehnungsmöglichkeiten so vorzustellen, dass wir mit dem realen X-, Y-, Z-Achsenerleben, das uns mit unserem physischen Körper gegeben ist, diesen Raum auch als dasjenige erkennen, was dann gleichzeitig das Wirkungsverhältnis der in diesem Raum befindlichen Weltkörper zum Ausdruck bringt.

Wenn wir uns das vorstellen, so müssen wir in einer gewissen Weise bedenken, dass auch alles, was wir uns da draußen in diesem dreidimensionalen Weltenraume denken, nach verschiedenen Richtungen hin nicht einfach mit gleicher Ausdehnungsintensität der X-, Y-, Z-Achse zu denken ist, wie das bei dem euklidischen Raum der Fall ist, sondern wir müssen uns denken, dass der Weltenraum an sich eine Konfiguration hat, die auch durch ein dreiaxsiges Ellipsoid vorzustellen wäre. Und dafür spricht durchaus die Anordnung gewisser Sterne. Man nennt gewöhnlich unser Milchstraßensystem eine Linse und so weiter. Es ist durchaus nicht möglich, es sich als eine Kugelfläche vor-

zustellen; wir müssen es uns in einer anderen Weise vorstellen, wenn wir schon bei einer rein physischen Tatsache bleiben.

Sie sehen gerade bei der Behandlung des Raumes, wie wenig naturgemäß das neuere Denken ist. In den älteren Zeiten, den älteren Kulturen, hat sich niemand einer solchen Vorstellung hingegeben, wie es die des starren Raumes geworden ist. Man kann noch nicht einmal sagen, dass in der euklidischen Geometrie schon eine klare Vorstellung von diesem starren Räume mit den drei gleichen Ausdehnungsintensitäten, auch den drei aufeinander senkrecht stehenden Linien, vorlag. Sondern erst, als man anfang den Raum Euklids rechnend zu behandeln - indem eben das Abstrahieren in der neueren Zeit ein wesentlicher Grundzug des Denkens geworden ist -, ist eigentlich diese abstrakte Vorstellung des Raumes entstanden. In älteren Zeiten hatte man durchaus ähnliche Erkenntnisse, wie ich sie jetzt eben wiederum aus der Natur des übersinnlichen Erkennens heraus entwickelt habe. Sie können daraus ersehen, dass Dinge, auf die man heute so unendlich stark baut, die man als Selbstverständlichkeit betrachtet, im Grunde genommen eine solche Bedeutung nur aus dem Grunde haben, weil sie in einer wirklichkeitsfremden Sphäre spielen. Der Raum, mit dem man heute rechnet, ist eine Abstraktion; er spielt durchaus in einer wirklichkeitsfremden Sphäre. Er ist abstrahiert von Erfahrungen, von denen wir allerdings durch reales Erleben wissen können. Aber man begnügt sich heute vielfach mit dem, was Abstraktionen sind. In unserer Zeit, wo man so viel auf Empirie pocht, beruft man sich am alleröftesten auf Abstraktionen. Und man merkt es nicht. Man glaubt, sich in der Wirklichkeit mit den Dingen zu bewegen. Aber Sie sehen, wie sehr unsere Vorstellungen in dieser Beziehung der Rektifizierung bedürfen.

Der Geistesforscher fragt bei jeder Vorstellung nicht bloß, ob sie logisch ist. Logisch ist durchaus der Riemannsche Raum auch, obwohl er in gewisser Beziehung nur eine Dependence des euklidischen Raumes ist; aber aus dem Grunde ist er im Vorstellen eigentlich doch nicht zu vollziehen, weil man zu ihm kommt mit einem ganz abstrakten Denken, indem man auf Grund einer Schlussfolgerung, zu der man gekommen ist, gewissermaßen mit seinem ganzen Denken umkippt. Der Geistesforscher fragt

beim Vorstellen nicht bloß, ob es logisch ist, sondern ob es auch wirklichkeitsgemäß ist. Das ist für ihn das Entscheidende, eine Vorstellung anzunehmen oder nicht. Erst dann nimmt er eine Vorstellung an, wenn diese Vorstellung wirklichkeitsgemäß ist.

Und dieses Wirklichkeitsgemäßsein wird als Kriterium gegeben sein, wenn man überhaupt einmal sachgemäß auf solche Vorstellungen eingehen wird, welches die Berechtigung zum Beispiel von so etwas wie die Relativitätstheorie ist. Sie ist für sich, möchte ich sagen, weil sie sich nur innerhalb des Gebietes der logischen Abstraktion erfasst, so logisch, wie nur irgend etwas logisch sein kann. Es kann schon nichts logischer sein als die Relativitätstheorie! Aber die andere Frage ist diese, ob ihre Vorstellungen vollziehbar sind. Und da brauchen Sie nur die Vorstellungen, die dort als analoge aufgeführt werden, anzusehen, so werden Sie finden: Das sind eigentlich ganz wirklichkeitsfremde Vorstellungen, mit denen nur so herumgeworfen wird. Das sei nur zum Versinnlichen da -, sagt man zuvor. Aber es ist eben doch nicht nur zur Versinnbildlichung da. Sonst würde wiederum die ganze Prozedur in der Luft hängen.

Das also mochte ich sagen über das, worauf sich die Frage bezieht. Sie sehen, es ist nicht möglich, Fragen, die auf solche Gebiete hingehen, so ganz leicht zu beantworten.

Nun liegt eine Frage vor in Bezug auf den Satz:

Der Organismus eines alten Ägypters oder Griechen war ganz anders als der des modernen Menschen.

Sehr verehrte Anwesende, das habe ich selbstverständlich nicht gesagt! Und da muss ich an dieser Stelle durchaus auf etwas aufmerksam machen, auf das ich oftmals, und zwar wirklich nicht aus Unbescheidenheit aufmerksam mache: Ich pflege mich so genau, wie mir irgend möglich ist, auszudrücken. Und es ist eigentlich eine - nicht gerade mir persönlich, da ist es ja zu ertragen, aber vom Gesichtspunkt der anthroposophischen Geistesbewegung - außerordentlich schmerzliche Tatsache, dass gegenüber mancherlei Dingen, zu deren Formulierung ich alle möglichen Vorsichtsmaßregeln gebraucht habe, um dasjenige, was eigentlich der Tatbestand ist, so adäquat als nur irgend möglich zu treffen, dann alles mögliche gemacht, alles Mögliche ge-

sagt wird, und dann diese Behauptungen als «echte anthroposophische Lehre» in die Welt hinausgesandt werden. Zu diesen Behauptungen gehört, ich hätte gesagt, «der Organismus eines alten Ägypters oder Griechen war ganz anders als der des modernen Menschen».

Es reduziert sich das auf das Folgende. Ich sagte: Die moderne Vorstellungsart stelle sich zu stark vor, dass der Mensch als ganzes Wesen, bis ins Innere, im Grunde genommen immer so gewesen sei, wie er heute ist, bis in eine gewisse sogar historische Zeit zurück. - Ich pflege erst von da ab von «ganz anders», von Metamorphosen des Menschen als solchem zu sprechen, wo große Unterschiede vorliegen, wo der Mensch in gewisser Beziehung «ganz anders» wird: in vorhistorischen Zeiten. Aber derjenige, sagte ich, der auf die Feinheit in der Struktur bis in das innerste Gefüge einzugehen vermag - wie das wohl in der Geisteswissenschaft der Mensch kann -, der findet, dass fortwährend ein Metamorphosieren des Menschen stattfindet, dass also zum Beispiel der moderne Mensch sich vom Ägypter oder Griechen unterscheide. Selbstverständlich nicht in Bezug auf äußere auffallende Eigenschaften, die so auffallend sind etwa wie äußere Physiognomie und dergleichen. Das ist ja wohl in der Frage gemeint, aber das ist nicht meine Meinung, denn in Bezug auf die auffallenden Eigenschaften ist natürlich der moderne Mensch nicht «ganz anders» als der Ägypter. Aber in Bezug auf feinere innere Strukturverhältnisse kommt zum Beispiel die Geisteswissenschaft zu folgendem. Sie muss sich sagen, dass seit dem ersten Drittel des 15. Jahrhunderts die Menschheit besonders dazu gekommen ist, abstrakt zu denken, immer mehr und mehr überzugehen zu den abstrakten Gedankengängen. Das beruht auch im wesentlichen auf einer anderen Struktur der Gehirnverhältnisse. Und durch die Methode der Geisteswissenschaft kann der Geistesforscher die Sache erkennen. Dann stellt sich allerdings heraus, dass es wirklich so ist, dass das Gehirn in den feinsten Strukturen sich seit der ägyptischen Zeit sehr wohl umgeändert hat. Das Gehirn des Ägypters war so beschaffen, dass er, nehmen wir das Beispiel, auch zu denen gehört hat, von denen Dr. Husemann gesprochen hat, dass auch der alte Ägypter keinen Sinn gehabt habe für die blaue Farben-

nuance und so weiter. Überhaupt kann man sehen: der Sinn für Abstraktion tritt auch in demselben Maße auf, wie sich aus der bloßen Dunkelheit das Blau herausnuanciert. Was da im Seelenleben auftritt, das entspricht eben durchaus auch einer physischen Metamorphosierung. Das ist außerordentlich wichtig, dass man für den Menschen nicht bloß bei jenen Grobheiten, sagte ich, stehenbleibt, die man dann sich vorlegt, wenn man nun meinetwillen in lange Zeiträume, die vor der Geschichte liegen, zurückgeht. Sondern man muss sich beim Menschen, wenn man ihn als Menschheit betrachten will, auch während des geschichtlichen Daseins an die feineren Struktur-Umänderungsverhältnisse halten.

Frage: Es wäre interessant zu hören, in einer mehr intimeren Weise, wie diese Tatsache sich verhält.

Nun, es ist tatsächlich gerade in diesen Tagen, sagen wir, auch durch diejenigen Dinge, die Dr. Husemann vorgebracht hat, recht viel Intimes gesagt worden, wie sich diese Tatsache verhält. Und es könnte natürlich, wenn noch auf andere Tatsachenfelder eingegangen werden sollte, durchaus auch noch für diese anderen, sehr feineren, intimeren Strukturverhältnisse des Menschen manches gesagt werden.

Frage: Wie erklärt man das Phänomen des bekannten Pferdes, das zum Erstaunen aller Gelehrten alle Rechenaufgaben und die mathematischen Aufgaben ohne Schwierigkeit löste, und erst dann vollkommen versagte, als man ihm die Aufgaben vor dem Prüfenden auf Zettel schreiben ließ? Wenn es nun beim Pferd sich so verhält, dass keiner der im Räume Anwesenden die Aufgabe sehen konnte, beruht das auf einer starken Suggestivität des Tieres? Und wie kommt das zustande?

Ich möchte niemals über etwas anderes sprechen als über dasjenige, was ich selber untersucht habe. Und daher möchte ich in der Antwort auf diese Frage auch nur geben, was ich selber erlebt habe. Ich kenne zum Beispiel die berühmten Elberfelder Pferde nicht. Ich kenne auch nicht den Hund Rolf, habe nie die Ehre gehabt, ihn kennenzulernen. Nun, mit Bezug auf solche Sachen konnte ich immer konstatieren, dass die Geschichte um so wunderbarer ist, je weniger man in die Verlegenheit kommt,

sie wirklich zu durchschauen, sie wirklich kennenzulernen. Aber das Pferd des Herrn von Osten habe ich einstmals gesehen in Berlin. Ich kann nicht gerade sagen, dass die Rechenaufgaben, die der Herr von Osten dem Pferd vorlegte, so außerordentlich komplizierte waren. Aber ich konnte mir aus dem, was da vorging - wozu man allerdings einzig genau hinzuschauen brauchte -, eine augenblickliche Vorstellung von dem machen, um was es sich eigentlich handelt.

Ich konnte mich allerdings nur wundern darüber, welche merkwürdigen Theorien über diese Dinge aufgeworfen worden sind. Es war da ein Dozent, ich glaube Fox oder so ähnlich heißt er, der sollte nun auch diese ganze Geschichte mit dem Pferd prüfen; und er stellte nun die Theorie auf, dass jedes Mal, wenn der Herr von Osten irgendeine Aufgabe gebe, ganz furchtbar kleine Bewegungen im Auge oder irgend etwas dergleichen zustande kämen. Eine andere kleine Bewegung käme zustande, wenn der Herr von Osten «drei» sagt so, oder wenn er es mal so sagt; eine andere Bewegung käme zustande, wenn er «zwei» ausspreche. So dass also eine gewisse feine Bewegungsreihe zustande käme, wenn Herr von Osten sagte, «drei mal zwei»; dann käme wieder das gleiche Zeichen dieser Bewegung, sechs! Und das Pferd des Herrn von Osten sollte nun ganz besonders dazu veranlagt sein, diese feinen Bewegungen - von denen der betreffende Dozent sagte, dass er sie nicht irgendwie wahrnehme, sondern dass er sie nur hypothetisch voraussetze - zu erraten. Also es beruhte schließlich die ganze Theorie doch darauf, dass das Ross des Herrn von Osten viel gescheiter war in der Wahrnehmung, in einem viel stärkeren Maße in der Wirklichkeit, als der Herr Dozent, der diese Theorie aufstellte.

Man kann, wenn man sich an das blitzblaue Denken im Hypothesenaufstellen hält, Hypothesen in der allerverschiedensten Weise aufstellen. Für den, der in solche Sachen ein bisschen hineinschauen kann, hatten manche Umstände einen außerordentlich großen Wert, nämlich während der ganzen Zeit, während welcher der Herr von Osten dem staunenden Publikum seine Versuche vorführte mit seinem Ross, gab er - er hatte riesige Taschen da rückwärts drinnen im Rock - dem Pferd

lauter Süßigkeiten. Und das Pferd schleckte eben fortwährend, und so löste es diese Aufgaben auf.

Nun denken Sie sich, dass dadurch ein ganz anderes Seelenverhältnis besteht zwischen dem Ross und dem Herrn von Osten selber. Wenn der Herr von Osten dem Pferd fortwährend Zucker gibt, entsteht ein ganz besonderes Verhältnis der Liebe, der Innigkeit der Beziehungen. Nun ist die tierische Natur so, dass sie außerordentlich stark variabel ist durch die Innigkeit der Beziehung, die sich herausbildet, sowohl vom Tier zum Menschen wie auch vom Menschen zum Tier. Und da kommen dann Wirkungen zustande, die tatsächlich falsch bezeichnet werden, wenn man sie ein «Gedankenlesen» nennt, in dem Sinne, wie das Wort trivial oftmals aufgefasst wird, aber die doch Vermittler sind für dasjenige, was keine «feinen Zuckungen» sind, die ein Privatdozent hypothetisch aufstellt, von denen er aber selbst sagt, dass er sie nicht sieht! Zur Vermittlung der Lösungen braucht es keine feinen Zuckungen. Sie ist auf folgendes zurückzuführen: denken Sie sich, was in dem Herrn von Osten vorging, indem er natürlich die Eitelkeit hatte, dass im Publikum, sensationslüsternen Leuten, die Spannung, in der es da stand, die unglaublichsten Kurven durchmachte, wenn er das bemerkte, und wenn er dann stand vor der Lösung der Aufgabe, so gab er dem Pferd ein Stück Zucker. Und nehmen Sie noch dazu, was durch das seelische Verhältnis auf das Pferd wirkte. Es war wirklich ein nicht durch Worte oder durch Zuckungen, sondern allerdings intim erteilter Befehl, der immer von Herrn von Osten an das Pferd ausging, wenn er ihm von den Süßigkeiten zu fressen gab. Suggestion ist wohl nicht das richtige Wort. Beziehungen, die zwischen Mensch und Mensch stattfinden, dürfen nicht auf jedes Lebewesen übertragen werden.

Diese Dinge habe ich einmal im Konkreten zu zeigen versucht, indem ich Ihnen einen Umstand, den viele als nebensächlich ansehen werden: das fortwährende Zuckergeben eben als etwas außerordentlich Wesentliches hervorheben musste.

Frage: Besteht die Möglichkeit, für das Gebiet der Mineralogie und Kristallogie auf einen ebenso die Systematik belebenden Gesichtspunkt hinzuweisen, wie ein solcher für die Botanik ge-

geben ist mit der Idee der Urpflanze oder für die Chemie bei einem neuartigen Auffassen des periodischen Systems der Elemente?

Wir haben es allerdings, wenn wir von Kristallformen sprechen, ich meine jetzt nicht von den durch Konstruktionen hinzugekommenen, sondern von den realen Kristallformen, mit Formen zu tun, welche real anders sind in ihrem ganzen Verhältnisse zum Kosmos, in ihrer ganzen Stellung in der Welt, als die Formen, die man sich in der Urpflanze und wiederum in den von der Urpflanze abgeleiteten, sagen wir also, Pflanzengestalten in der Möglichkeit des realen Bestehens vorstellen kann. Es könnte zum Beispiel durchaus nicht das Prinzip, welches angewendet wird für die Ausgestaltung der Urpflanze, auf das Gebiet der Mineralogie oder der Kristallogie angewendet werden. Denn man hat es da zu tun mit etwas, dem man sich von einer ganz anderen Seite her nähern muss. Und zwar muss man sich ihm zunächst dadurch nähern, dass man eigentlich erst an das Gebiet der polyedrischen Kristallformen heranrückt. Und dieses Heranrücken, ich kann es jetzt nur andeuten. Ich habe es einmal in einem Vortragskurs, den ich für einen kleineren Kreis gehalten habe, genauer ausgeführt in seinen einzelnen Darstellungen. Dieses Annähern, das trifft man, wenn man ausgeht von der Betrachtung, einer innerlichen dynamischen Betrachtung des Aggregatzustandes, sagen wir zunächst vom gasförmigen Zustand nach abwärts zum festen. Ich kann jetzt nur die Linien ziehen, es würde zu lang dauern, wenn ich es im einzelnen ausführen sollte, aber ich will es andeuten. Wenn man hinabsteigt - wenn ich mich so ausdrücken darf - vom gasförmigen Aggregatzustand zum flüssigen, so muss man sagen: der flüssige Aggregatzustand, der zeigt sich darin, dass einem bei ihm, als das ihm im ganzen Zusammenhalt der Natur Angemessene, eine Niveaubegrenzungsfläche entgegentritt, welche eine Kugelfläche ist, und deren Krümmungsmaß von irgendeinem Punkt der Oberfläche man vom Obergang zu der Tangente an diesem Punkt bekommt. Was man da bekommt also, das schließt ein die Form, die ihren äußeren Umfang in der Kugelfläche hat, und einen Punkt im Inneren, der von dieser Kugelfläche überallhin gleich weit absteht.

Denkt man sich nun den Tropfen in unbegrenzter Art, ich sage nicht in unendlicher, sondern in unbegrenzter Art vergrößert, so bekommt man eine sich der Horizontalen nähernde Niveaufläche, und man hat gewisse Verhältnisse im Sinne der auf diese Niveaufläche Senkrechten zu beurteilen.

Dieselbe Vorstellung aber bekommt man heraus, indem man die Zusammenhänge betrachtet, die sich ergeben, wenn man unsere Erde einfach als einen Kraftzusammenhang ansieht, der die Gegenstände der Umgebung, die nicht fest mit ihr verbunden sind, anziehen kann. Wenn man die Erde nicht als Gravitationsmittelpunkt, sondern als Gravitations-Kugeloberfläche betrachtet, dann ergibt sich für diese, ich möchte sagen, Gravitationsfigur ganz dasselbe, was man in anderer Beziehung braucht für die materielle Konstitution des Tropfens. Man bekommt also für einen reinen Kraftzusammenhang etwas, was entspricht einem materiellen Zusammenhänge. Und man kommt auf diese Weise zu einer Möglichkeit, Formverhältnisse im Anorganischen zu studieren.

So dass man also sagen kann, in diesem Kräftezusammenhang, der einem im ganzen Erdkörper vorliegt, hat man es immer zu tun mit der Horizontal-Niveauebene. Geht man von diesem Kräftezustand nun zu einem solchen über, bei dem, sagen wir, in der Mitte nicht ein Punkt wäre, auf den sich die Niveaufläche so bezieht wie beim Tropfen auf den einen Mittelpunkt, sondern mehrere Punkte, so würde man eine merkwürdig zusammengesetzte Oberfläche finden. Diese Beziehungen der Linie auf diese «Mittelpunkte» müsste ich im Diagramm etwa in der folgenden Weise zeichnen:



Aber geht man jetzt dazu über - und jetzt mache ich einen großen Sprung, der allerdings gut begründet ist, aber ich kann ja jetzt in der kurzen Zeit nur hindeuten auf den wahren Inhalt -, geht man dazu über, diese Punkte nicht innen anzunehmen, in-

nerhalb des Systems, mit dem man es zu tun hat, sondern außerhalb, dann würde man vielleicht eine Zeichnung bekommen, die man diagrammatisch in der folgenden Weise machen kann:



Verlegt man die Punkte in unermessliche Weiten, nicht in unendliche Weiten, sondern in sehr große Weiten, dann gehen diese gekrümmten Flächen, die hier durch die gekrümmten Linien, durch die Kurven, angedeutet sind, in Ebenen über, und wir würden eine polyedrische Form bekommen, welche sich dem nähert, was wir in den bekannten Kristallgestalten vor uns haben.

Und in der Tat führt uns die geisteswissenschaftliche Betrachtung dazu, den Kristall in einer solchen Weise anzusehen, so dass wir ihn nicht bloß etwa aus gewissen inneren figurierenden Kräften in irgendeiner materiellen Substanz ableiten, sondern dass wir ihn auf das Äußere des Kosmos beziehen, und dass wir im Kosmos die Richtungen suchen, die dann durch die Verteilung ihrer Ausgangspunkte eben das ergeben, was die einzelne Kristallform ist. Wir bekommen in der Tat in der einzelnen Kristallform gewissermaßen Abdrücke großer kosmischer Verhältnisse. Das alles will im einzelnen studiert sein. Ich fürchte, es erscheine Ihnen schon als etwas sehr Waghalsiges, was ich jetzt, allerdings nur in einzelnen, ganz spärlichen Linien, andeuten konnte. Aber man muss eben schon sagen, dass sich heute die Menschen mit ihrer Vorstellungswelt in einem sehr engen Gebiete eingekapselt haben, und dass es ihnen deshalb so unbehaglich wird, wenn man nicht bei der Begriffswelt bleibt, die gewöhnlich heute zugrunde gelegt wird, ich möchte sagen, in allen Wissenschaften zugrunde gelegt wird. Geisteswissenschaft fordert eben eine - wie es ja die Erfahrung notwendig macht - gegenüber dem heutigen Zustand unermessliche Erweiterung

der Begriffe. Und das ist eben manchem unbehaglich. Er sieht sozusagen nicht das Ufer, glaubt, ins Uferlose zu kommen. Er würde aber merken, dass man dasjenige, was man durch die Weite verliert, doch wiederum als eine gewisse innere Festigkeit und Sicherheit gewinnt, so dass man sich nicht so stark zu fürchten braucht vor dem, was da wie eine Erweiterung ins Uferlose auftritt.

Es ist natürlich viel einfacher, sich irgendein Modell zu machen - wie es heute auch erwähnt worden ist in einer bestimmten Frage -, als zu solchen Vorstellungen vorzurücken. Es ist leichter zu sagen: Das Wahre muss einfach sein! - Der Grund, warum man sagt, das Wahre muss einfach sein, ist nämlich nicht der, dass das Wahre wirklich einfach sein muss, denn der menschliche Organismus ist zum Beispiel in unermesslichster Weise kompliziert. Sondern der Grund, warum man sagt: Das Wahre muss einfach sein! - ist, dass das Einfache bequem ist im Denken. Das ist der ganze Witz. Und das ist eben nötig, dass man zum Inhaltvolleren vor allem vorrückt, wenn man nach und nach die Wirklichkeit wirklich begreifen will.

Die Frage, die hier noch aufgeworfen worden ist, erforderte, dass man drei Stunden Theorie vortragen müsste. Über die Sonne kann man nicht durch «eine kurze Beantwortung der Frage» sprechen, weil man eben vollständig missverstanden würde. Und das möchte ich nicht. - So sind ja zunächst die beantwortbaren Fragen notdürftig beantwortet.

Frage: Findet Geisteswissenschaft eine Umwandlung der materiellen Erde mit dem Einzüge des Christus-Geistes in die Erde? Drückt sich die Wirkung der Christus-Kraft in einem der in der neueren Zeit gefundenen Elemente vielleicht besonders aus?

Was soll die Frage? - Nicht wahr, man muss nur bedenken, von welchem Gesichtspunkt aus eine solche Frage gestellt sein kann. Es ist die Frage gestellt: Drückt sich in der materiellen Erde die Wirkung der Christus-Kraft aus? - Sie müssen nur bedenken, dass doch für die Geisteswissenschaft aus ihrer Forschung heraus eine ganz bestimmte Vorstellung vorliegt über die Erde, die nicht zusammentrifft mit dem, was man sich von der Erde vorstellt, wenn man im Sinne des heutigen Wortes «materiell» von

der «materiellen Erde» spricht. Es ist also eigentlich die Frage ohne einen wirklichen Inhalt. Wenn man von so etwas wie einer «Einwirkung der Christus-Kraft auf die Erde» spricht, so muss man - da wiederum diese Vorstellung gewissermaßen der Geisteswissenschaft entlehnt ist - dann auch über die Erde diejenige Vorstellung haben, welche für die Anthroposophie, für die Geisteswissenschaft gilt. Und wie da die Christus-Kraft in einem gewissen Verhältnisse steht zu der ganzen Metamorphose der Erde, das lässt sich auch wiederum nur darstellen im ganzen Zusammenhang, den ich in der «Geheimwissenschaft im Umriss» gegeben habe. Und dort findet man dann auch das Nötige zur Beantwortung desjenigen, was mit dieser Frage gemeint ist, wenn sie richtig formuliert wird.

Auf Wunsch vieler Kursteilnehmer gibt darauf ein Stuttgarter Herr einen kurzen Bericht über den am Abend vorher vom alldeutschen General v. Gleich in einer Stuttgarter Massenversammlung gehaltenen Vortrag über «Rudolf Steiner als Prophet einer bedenklichen Lehre» (siehe den Hinweis Rudolf Steiners darauf am Schluss des Vormittagvortrags, S. 139/140).

Ich möchte nur das eine einfügen, dass besagter General v. Gleich ziemlich lang vorher, wochenlang vorher, bevor er zu seinem Vortrag und zur Abfassung seiner Broschüre geschritten ist, einen Brief an unseren Freund Herrn Molt richtete, als besorgter Vater, besorgt über das Unglück, dass er, als Besitzer eines vierzigjährigen Adels, seinen Sohn nicht nur «abgegeben» hat an die Anthroposophie, sondern auch an eine vollständig unadelige Dame, die Anthroposophin ist! Als besorgter Vater schrieb er an unseren Freund Molt, er möge ihn besuchen. Herr Molt tat das auch, sagte aber, dass er mit ihm nichts anzufangen wisse. Namentlich sah er das aus dem Umstand, dass Herr v. Gleich die Forderung aufstellte, wir «von der Dreigliederungsbewegung» sollten den bei uns angestellten Sohn des Herrn General v. Gleich künftighin so schlecht honorieren, dass der junge Mann nicht imstande sei, sich zu verheiraten, wir sollten wenigstens durch dieses schlechte Honorieren den General v. Gleich vor dieser Heirat seines Sohnes schützen. - Nach diesen Vorgängen war es begreiflich, dass man von dem Vortrag des Generals v. Gleich nicht gerade das Beste erwarten konnte. Wir

sahen dann tatsächlich auch die schlimmsten Erwartungen übertroffen! Es war bei diesem Vortrag so, dass Gleich im wesentlichen den Inhalt einer Broschüre vorgebracht hat - noch etwas saftiger, sagen wir, ausgestattet -, die zugleich in Ludwigsburg erschien. Es war das eben schon ausgemacht, dass diese Broschüre zugleich erscheinen sollte mit dem Vortrag. In dieser Broschüre bringt er in der unorientiertesten Weise, ohne irgendwie Beweise für das, was er sagt, zu liefern - davon kann sich jeder überzeugen, der diese Broschüre liest -, gegen Anthroposophie verschiedenes vor, indem er eigentlich nur die Gegner der Anthroposophie benützte. Es geht das schon aus dem Inhaltsverzeichnis der Broschüre hervor: einige Hinweise auf die Literatur, wo man sich über die Anthroposophie informieren kann. Das wären zunächst die anthroposophischen Bücher, sollte man denken. Aber nein, da stehen zirka zwanzig Gegner, und zwar der allerschafelste gleich voran: Max Seiling! v. Gleich bringt im wesentlichen nichts anderes, als was man bei allen Gegnern in der Art der Broschüre von Seiling finden kann, nur noch in der Art und "Weise, wie eben der General v. Gleich seinen Vortrag zu halten pflegte. Und es war so, dass dieser Vortrag «ohne Diskussion» angesagt war. Es waren zahlreiche Anhänger der anthroposophischen Bewegung drinnen. Nachdem er ihn zu Ende gesprochen hatte, den Vortrag, der in den allerschärfsten Ausdrücken, teilweise mit den größten Verleumdungen vorging, verließ er einfach, ohne auf irgendeine Diskussion einzugehen, den Saal. Und als man versuchte, darauf zu Wort zu kommen, und als Herr Molt, der da war und auch in dem Vortrag mehrfach persönlich angegriffen wurde, rief: Er erkläre hiermit öffentlich -er rief das in den Saal hinein, in dem sich eine tobende Menge der Anhänger des Herrn v. Gleich befand -, er erkläre den Herrn v. Gleich öffentlich als einen Lügner und spreche ihm öffentlich seine Ehre ab - fand Herr v. Gleich es nicht der Mühe wert, irgend etwas zu antworten. Er hatte bereits den Saal verlassen. Dagegen versuchten die Anhänger, die mit Pfeifen und anderen Lärminstrumenten ausgerüstet waren, die Anthroposophen, die dagegen etwas vorbringen wollten, niederzuschreien. Und es war ziemlich nahe an einer Schlägerei. Es war ja auch sehr schwer möglich, auch nur mit Zwischenrufen gegen die schwersten Verleumdungen zu protes-

tieren, da die ganze Versammlung sofort einen bedrohlichen Charakter annahm, und man sah, dass es zu einer Prügelei kommen würde.

Es folgten einige Berichte über den vorangegangenen Vortrag v. Gleichs in Ludwigsburg. Schließlich wurde ein von General v. Gleich an seinen Sohn gerichteter Brief vorgelesen.

Ich möchte nur noch ein paar Worte sagen. Kann ich diesen Brief nochmals haben? Ich möchte nur eine formale Bemerkung machen, eine Bemerkung, die ja nicht die Sache selbst betrifft. Da steht also in dem Brief des Herrn v. Gleich an seinen Sohn: «... Wollte Gott, Du wärst als anständiger christlicher Adliger fürs Vaterland gefallen, dann konnte ich wenigstens in Stolz um Dich trauern... Ich bitte zu Gott, die Verblendung wieder von Dir zu nehmen, dass Du aus ihr wieder erwachen mögest...» (Lücke in der Nachschrift.)

Sie sehen, es ist viel über die eigene Christlichkeit des Herrn v. Gleich gesagt; ich möchte dies betonen: die eigene Christlichkeit, zum Vergleich mit der Zumutung, die an uns gestellt worden ist, den Sohn so schlecht zu bezahlen, dass er nun ja nicht heiraten kann. Das scheint mir eine recht christliche Tat zu sein! Und ich möchte jetzt nicht durch diese «kleinen Pikanterien», die ja auch in diesem Programm sind, wegführen etwa über den Ernst der Lage. Denn ich weiß sehr gut, dass dasjenige, was gestern in Stuttgart geschehen ist, nicht etwa ein Ende ist, sondern ein Anfang, dass dahinter eine starke Organisation steht. Und gerade aus diesem Gefühl heraus darf ich wohl einer solchen Persönlichkeit, wie sie eben gesprochen hat - aus einem wirklichen inneren Gefühl für dasjenige, was Anthroposophie wenigstens sein möchte -, herzlichst danken. Ich möchte aber durchaus hinweisen auf den Ernst der Situation und auf die Notwendigkeit, im Sinne dieser ernstesten Situation sich zu verhalten.

Was ich sagen möchte, das muss natürlich unterschieden werden von einem gewissen Verständnis, das man immerhin auch solchen Christen gegenüber haben kann, wie zum Beispiel der Herr General v. Gleich ein Christ ist! Ich will ja nicht einen Vergleich, nicht einen formellen Vergleich machen, sondern ich

möchte nur etwas sagen, an das ich mich bei dieser Art von Christlichkeit erinnern musste. Es gibt nämlich ganz verschiedene Arten von Christlichkeit, sogar von orthodoxem Christentum. Als der Kriminalanthropologe Moritz Benedikt daran ging, in der Kriminalanthropologie zu arbeiten und zu schreiben, fand er zunächst in Wien wenig Verständnis. Er fand dann bei einem Anstaltsleiter für Schwerverbrecher in Ungarn außerordentliches Verständnis. Es wurde ihm die Möglichkeit gegeben, Verbrecherschädel zu untersuchen, auch von den schwersten ungarischen Verbrechern die Schädel zu untersuchen. Unter diesen waren die merkwürdigsten Leute, unter anderem auch ein ganz ausgeprägter orthodoxer Christ, welcher sich zwar freilich nicht dem Professor Benedikt gegenüber seinen christlichen Intentionen gemäß verhalten konnte. Über den war er sehr wütend, weil er seinen Schädel untersuchen durfte. Und ganz besonders war er darüber wütend, weil er gehört hatte, dass der Gefängnisdirektor damit einverstanden war, dass der Professor Benedikt besonders charakteristische Verbrecherschädel nach dem Tode werde zu studieren bekommen. Und da er in dieser Anstalt nicht in Freiheit auf den Professor Benedikt losgelassen wurde, so wollte er wenigstens gefesselt diesem Benedikt vorgeführt werden. Bei dieser Vorführung sagte er, er könne durchaus nicht zugeben, dass er bei seiner christlichen Gesinnung es erlauben müsse, dass sein Schädel nach dem Tode dem Professor Benedikt nach Wien geschickt werde; er würde dann doch hier begraben werden, und sein Schädel werde in Wien herumliegen! Und er möchte wissen, wie nun bei der Auferstehung sein Leib und sein Schädel zusammengebracht werden sollen. So gut glaubte der an seine leibliche Auferstehung - er war ein ganz richtiger Verbrecher, ich glaube sogar ein Mörder.

SOZIALWISSENSCHAFT UND SOZIALE PRAXIS

Fünfter Vortrag

Dornach, 8. April 1921

Gestatten Sie, dass ich heute anknüpfe an einiges, das ich gestern nur andeuten konnte und das uns dann überführen soll zu unserer heutigen Betrachtung. Ich hatte gestern anzuknüpfen an einen Satz, der aus der Weltanschauung des 11. Jahrhunderts, sofern diese in Mitteleuropa herrschte, hervorgegangen ist, an den Satz, dass die Zunge, so wie sie aus der Umgebung die Luft hereinzieht, so aus den Zähnen ziehe das Wort, das heißt die Kraft, zu sprechen. Und ich habe Sie darauf aufmerksam gemacht, wie der Gelehrte des 19. Jahrhunderts zu diesem Satze nur hinzuzufügen hat, dass er darüber lachen könne. Aber ich habe auch charakterisiert den Abstand, der da liegt zwischen der Zeit, in die eine solche instinktive Anschauung wie die gestern zitierte hineinfällt, und dem Zeitalter, in dem dann diese philiströs-ironische Kritik sich geltend gemacht hat, jenem Zeitalter, das eben beginnt mit dem ersten Drittel des 15. Jahrhunderts. Jener Ausspruch fällt noch in das vorhergehende Zeitalter hinein und ist durch die Gründe, die ich Ihnen gestern angegeben habe, für dieses Zeitalter in einer gewissen Weise außerordentlich charakteristisch.

Als charakteristisch muss er aber auch empfunden werden seinem Inhalte nach. Denn ich habe Ihnen ja gestern auseinandergesetzt, wie man zum Verständnis der Sprachfähigkeit und der Sprache überhaupt sich zunächst bekanntmachen muss mit dem, was Geisteswissenschaft zu sagen hat im Sinne des von mir in meiner kleinen Schrift «Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft» Ausgeführten. Ich habe dort gezeigt, welcher bedeutungsvolle Vorgang sich mit dem Zahnwechsel vollzieht, wie dasjenige, was den Menschen als rhythmischen Menschen und Gliedmaßen-Stoffwechsellernen später noch erfüllt, ihn vorher aber ganz erfüllt hatte, sich zurückzieht aus der Nerven-Sinnesorganisation und daher gerade diesen Vorgang bewirkt, der dort in meiner Schrift «Die Erziehung des Kindes vom Ge-

sichtspunkte der Geisteswissenschaft» als die Geburt des Ätherleibes formelhaft bezeichnet wird. Ich habe Sie dann hingeführt dazu, wie in einer ähnlichen Weise jener Vorgang erfasst werden muss, welcher etwa um das vierzehnte, fünfzehnte Jahr herum liegt, das Geschlechtsreifwerden, und ich habe ausgeführt, wie dasjenige, was da vorliegt, formelhaft mit dem Ausdruck umfasst werden kann: Geburt des astralischen Leibes. Aber ich habe gesagt, dass die Ereignisse, die so im Leben des Menschen in irgendeinem Lebensabschnitte eintreten, in Metamorphose sich auch zu anderen Zeiten - aber eben dann in Metamorphose - vollziehen, und dass wir das, was sich zwischen dem Menschen und der Außenwelt äußerlich abspielt zur Zeit der Geschlechtsreife, innerlich zu suchen haben als einen Vorgang, der sich abspielt zwischen dem Geistig-Seelischen und dem Körperlich-Leiblichen innerhalb des Menschen als der Vorgang, der im wesentlichen das physiologische Korrelat ist für das Sprechenlernen des Kindes, dass man daher auch zu suchen habe die Anhaltspunkte zu einer wirklichen rationalen Sprachwissenschaft, indem man von einer durchdringenden anschauenden Erkenntnis dieses Vorganges ausgeht.

Ich habe dann gesagt, dass durch die Begründung und Entwicklung der abstrakten Logik und des abstrakten logischen Denkens diejenige Sphäre des Erlebens, in welcher sich lebendig abspielt, was zwischen dem Geistig-Seelischen und dem Leiblich-Physischen vorgeht, gewissermaßen verlegt wird, hinuntergeschoben wird ins Unterbewusste, und dass eben Aristoteles dadurch, dass er das Bewusstsein in die Abstraktion hineinleitete, abgeschnitten hat das Hinsehen nach dem Vorgeburtlichen. Denn hätte man, was man instinktiv im frühen Altertum konnte, jenes Wirken des Astralischen im Geschlechtsreifwerden und im Sprachlichen anschaulich vor sich gehabt, wie wir es jetzt wiederum erstreben müssen, dann hätte man auch dasjenige allmählich anschauend vor sich bekommen können, was die Verbindung des Ich selber mit dem ganzen physisch-ätherisch-astralischen Menschen ist. Das heißt, man hätte auf diesem Gebiet vorrücken können durch die Erkenntnis des Sprechenlernens zu der Erkenntnis der Eingliederung des menschlich geistig-seelischen Ich in sein Leiblich-Physisches.

Und Aristoteles hat gerade deshalb sein Dogma aufgestellt, dass mit jeder einzelnen menschlichen Wesenheit, die hier geboren wird, auch das Seelisch-Geistige mitentstehe. Er hat damit aus der Welt der Erkenntnis weggeschafft die Anschauung der präexistierenden Menschenseele.

Die Anschauung dieser präexistierenden Menschenseele gibt allein eine wirkliche Erkenntnis von der Ewigkeit der Menschenseele. Diese Erkenntnis wird durch keinerlei philosophische Spekulation geliefert, sondern einzig und allein durch ein anschauendes Urteil in der Richtung, die ich eben jetzt angedeutet habe. Dieses Dogma von dem NichtVorhandensein der Präexistenz ist dann in die Kirchenlehre des Christentums übergegangen. Und man muss es streng betonen: dass die Leugnung der Präexistenz, indem sie dann durch Konzile gefestigt wurde, nicht christlich in wahren Sinn des Wortes ist, sondern aristotelisch ist, und mit dem Eindringen des Aristotelismus in die Christenlehre zum christlichen Dogma geworden ist. In dem Augenblick, wo sich das Christentum von diesem Bestandteil des Aristotelismus wird frei machen können, wird die Bahn auch frei sein für ein Erkennen der Präexistenz.

Man muss sagen: diese Präexistenz, die bis zu Origenes auch nicht angezweifelt worden ist von der christlichen Lehre des Abendlandes, ist durch die staatliche Verfügung des Justinian, der mitgewirkt hat an der Verketzerung des Origenes, aus der Christenlehre des Abendlandes verschwunden. Es ist deshalb den Anhängern dieser nichtchristlichen Christenlehre des Abendlandes so unangenehm, wenn irgend jemand auf die historischen Tatsachen in den ersten Jahrhunderten des Christentums aufmerksam macht. Sie rufen dann alles herbei, was sie an Unwahrhaftigkeiten aufbringen können über Zusammenhänge der Anthroposophie mit der Gnosis und so weiter.

Nun, über diese Dinge kann ich hier nicht weiter mich verbreiten. Was ich aber sagen will, ist dieses: Wenn man das Geistig-Seelische im Menschen einzig und allein begründet auf das, was für die Anschauung des Bewusstseins seit der Geburt lebt, dann kommt man allmählich zu dem, was die Lehre von der Unsterblichkeit zu einem bloßen Glaubensartikel macht.

Man kann sagen, was im Menschen vorgeburtlich, was präexistent war, das gerät durch den Durchgang durch die Geburt in einen völlig unbewussten Zustand. Das kann erst wiederum angeschaut werden, wenn man sich zur Imagination und zur Inspiration herauf erhebt. Aber am anderen Pol des Menschen erscheint es in seiner Willens- und emotionellen Natur. Wir haben ja im dreigliedrigen Menschen auf der einen Seite den Nerven-Sinnesmenschen, der zusammenhängt mit dem vorstellenden Menschen, auf der anderen Seite den Gliedmaßen-Stoffwechsellmenschen, der zusammenhängt mit der Willensnatur des Menschen und mit seiner emotionellen Natur. Dadurch, dass das Vorstellungsleben abgedämpft ist, heruntergedämpft ist bis zum gegenständlichen Anschauen, dadurch ist zunächst für dieses gegenständliche Vorstellen im Erkennen verschlossen die Präexistenz. Aber was mit ihr gegeben ist, lebt in der Sphäre des Menschen, die am anderen Pol auftritt. Da tritt auf die Willensnatur, die Emotionsnatur. Aus dieser kann zunächst nicht eine Erkenntnis gewonnen werden, daher ein bloßer Glaube. Und wenn das, was vorgeburtlich ist, durch die Erweiterung der Erkenntnis Erkenntnis werden kann, so kann ohne diese Erweiterung der Erkenntnis das, was in Wille und Emotion lebt, nichts anderes werden als ein Glaubensartikel des Menschen. Daher geschieht mit dem Hinabdämmern der übersinnlichen Erkenntnis auch das Hinabdämmern der Erkenntnis der Ewigkeit der Menschenseele bis in die Sprache hinein. Es müsste immerhin auffallen, dass wir in den bekannteren Zivilisationssprachen wohl ein Wort haben für Unsterblichkeit, das heißt, für das Leben im Nachtodlichen, dass wir aber nicht ein Wort haben, welches auf dem anderen Pol des Menschen die Ewigkeit der Menschenseele ausdrücken würde, das Ungeborensein. Das aber wird sich bis in die Sprache hinein die moderne Menschheit wieder erobern müssen: dass die Ewigkeit des Menschen ebenso wie sie nach der einen Seite, nach der Seite des Todes hin, in dem Worte Unsterblichkeit zum Vorschein kommt, auch nach der anderen Seite durch ein Wort wie «Ungeborensein» - das ja selbstverständlich mit der zunehmenden Zivilisation geschickter werden wird - sichtbar werden kann. Dann aber wird dasjenige, was über die Ewigkeit der Menschenseele zu sagen sein wird, nicht mehr bloßer Glaubensartikel sein, sondern ein Er-

kenntnisinhalt. Solange man bloß beim Nachtodlichen bleibt, muss die Unsterblichkeitsfrage eine Glaubensfrage sein. Sobald man übergeht zu einer wirklichen Erkenntnis des Obersinnlichen, wird die Unsterblichkeitsfrage eine Frage der wirklichen Erkenntnis.

Das ist ein Zusammenhang, der eingesehen werden muss, das ist ein Rubikon, der überschritten werden muss von der modernen Zivilisation. Denn was aus diesem Überschreiten folgt, das wird nicht nur etwas sein, was theoretisch wirkt, sondern das wird in einer ganz anderen Weise noch wirken. Wir können sagen: Lernen wir sachgemäß aufsteigen von so etwas, wie es das Verständnis des Zahnwechsels, das Verständnis der Sprache ist, zu dem, wozu wir dann kommen, so eignen wir uns dadurch eine Erkenntnis des unsterblichen Wesens der Menschenseele an.

Diejenigen, die im n. Jahrhundert gedacht haben und davon gesprochen haben, dass die Zunge aus den Zähnen die Sprache saugt, haben nicht etwa geglaubt, dass es nur Zahnlaute gibt, wie Wilhelm Scherer sonderbarerweise voraussetzt, sondern sie waren in ihrem instinktiven Erkennen durchdrungen davon, dass man, um die Sprache zu verstehen, hinunterdringen müsse in die menschliche Wesenheit, so wie man beim Verstehen des Zahnwechsels hinunterdringen müsse. Wie da die Kräfte heraufkommen, so müsse man hinunterdringen zu den Ursprüngen des Weges, der mit dem Zahnwechsel zu dem hinweist, was sich auf einem vorigen Schritte der Entwicklung des Menschen gezeigt: zum Entstehen der Sprache. Instinktiv, unterbewusst waren diese Erkenntnisse. Aber wer heute das Entsprechende aus dem Bewusstsein hervorholt, der wird finden, welche Tiefe sie in einer gewissen Beziehung atmen, und welche Philistosität solche Einwände atmen wie die, von denen ich einzelne gestern besprochen habe. Wir gewinnen aber auch, indem wir uns zu solchen Erkenntnissen wie denen über die Sprache hinaufschwingen, zu gleicher Zeit, ich möchte sagen, den Zugang zum Weg, die Unsterblichkeit zu erkennen. Daher ist mit dem Erkennen dieser übersinnlichen Welt zu gleicher Zeit verbunden das Erringen eines gesunden Urteiles auch über das, was uns im Leben umgibt wie die Sprache. Und wir können nicht, ohne innerlich unehrlich zu werden, vorgeben, einzudringen in so et-

was in unserer Umgebung, wie es die Sprache ist, wenn wir nicht zu gleicher Zeit zugeben: hier liegen Grenzen vor, die nicht bloß als Grenzen der gewohnten Erkenntnis anzuerkennen sind, sondern die notwendig machen, dass sie überschritten werden durch eine andersartige Erkenntnis.

So hängt wirkliche Erkenntnis der äußeren Sinnenwelt schon zusammen mit dem Aufschwung zur übersinnlichen Erkenntnis. So müssen in der wirklich gesunden Erkenntnis übersinnliche Anschauung und sinnliche Anschauung zusammenwirken, und es muss das eine das andere tragen. Deshalb darf man glauben, dass mit dem Erringen gesunder Urteile über das Übersinnliche auch gesunde Urteile in Bezug auf das gewonnene werden können, was uns auf einem anderen Gebiete als Menschen umgibt, mit dem wir als Menschen zusammenhängen und innige Verhältnisse eingehen müssen: das soziale Leben.

In dem Duktus meiner bisherigen Vorträge habe ich so viel als möglich versucht, mich an das zu halten, was man etwa einen ganz wissenschaftlichen Duktus nennen könnte. Indem wir heute überzugehen haben zu dem, was als Sozialwissenschaft und soziale Praxis aus einer solchen inneren Seelenverfassung folgt, wie sie aus Geisteswissenschaft, wie sie hier gemeint ist, sich ergeben muss, da stehen wir in der Gegenwart selber inmitten der Praxis. Denn was in sozialer Beziehung zu sagen ist, das kann heute durchaus nicht etwa in der gleichen Weise betrachtet werden wie das, was vorangegangen ist.

Es ist notwendig, dass man folgendes noch berücksichtigt. Indem man zur Imagination, Inspiration und so weiter sich hinaufschwingt, wird das, was sonst vorstellungsmäßig ist und nicht unmittelbar den Willen motivierend sein kann, in den Willen hineingedrängt. Daher ist übersinnliche Erkenntnis willensmotivierend, und es gibt auch kein sittliches oder religiöses Ideal, welches nicht wenigstens unbewusst im Übersinnlichen wurzelt. Was durch die Vorstellung nur aus dem Sinnlichen gewonnen wird, kann niemals sozial oder sittlich motivierend sein, weil es unwirksam bleibt für den Willen. Deshalb muss man schon sagen, es könnte vielleicht auffällig sein, dass die Menschen, welche meine Schrift über das soziale Leben von der

Dreigliederung in die Hand bekamen, wenn sie in dieser Schrift lasen, nun so gar nichts darinnen fanden von dem, was sie gewohnt waren zum Beispiel in meinen anthroposophischen Schriften als den Grundton zu finden. Man hat vielleicht von manchen Seiten erwartet: wenn derjenige, der sich zur Anthroposophie bekennt, über ein solches Thema schreibt, wie es in meiner Dreigliederung enthalten ist, dann müsse in alle die Einzelheiten, die da auseinandergesetzt werden, alles Mögliche hineinfließen von den gewohnten «anthroposophischen» Urteilen; man müsse recht sehr mystelnd zu allerlei Ermahnungen schreiten und so weiter.

Wenn auch von anthroposophischer Seite her vielfach ein solches Urteil gehört worden ist, dann kommt das den Urteilen in der Qualität ganz gleich, die da wollten, als ich meine «Theosophie» schrieb, dass sie dasselbe darinnen finden sollten, wortwörtlich, was zum Beispiel in meinen Auseinandersetzungen mit dem Haeckelianismus stand. Die Menschen können eben nicht verstehen, wie wirkliche Anthroposophie, wenn sie übergeht in den Willen, zur Umwelt führt, das heißt, zum sachlichen Betrachten jedes Gebietes, das sie sich entsprechend vornimmt, dass man also nicht die Formeln, die auf einem Gebiete gelegen sind, in das andere einfach hereinzutragen braucht. Man kann es schon glauben, dass diejenigen, die gewohnt gewesen sind, wortwörtlich durch längere Zeiten dieses oder jenes zu hören, es dann ungewohnt finden und unbequem, dasselbe in einer anderen Sprache zu hören. Allein, die verschiedenen Lebensgebiete fordern verschiedene Sprachen. Und es handelt sich darum, dass, wenn über sie gesprochen wird, aus demselben Geiste gesprochen werde, aber nicht darum, dass man überall dieselben wortwörtlich gleich ausgedrückten Begriffe und Vorstellungen finde. Und in der Anthroposophie kommt es schon darauf an, dass man sie nicht bloß ihrem Wortlaute nach aufnehme, sondern dass man sie ihrem Geiste nach aufnehme. Dann wird man aber erkennen, wenn sie sich betätigen will in einem eminent praktischen Gebiet, wie es das der sozialen Frage ist: welche Betätigung da herausgefordert ist durch die Not der Zeit, durch alles, was an Niedergangskräften in unserer Zeit zutage tritt. Innerlich hängt eben diese Behandlung der sozialen

Frage durchaus zusammen mit dem, was eben von anderen Erkenntnis Gesichtspunkten, aber nicht von anderen praktischen Gesichtspunkten aus auch durch die mehr theoretischen Seiten der Anthroposophie fließt. Daher muss ich Sie heute schon bitten, zu berücksichtigen, dass ich abgehen muss von dem, was der Duktus meiner bisherigen, eben in den Bahnen einer objektiven Wissenschaftlichkeit gehaltenen Vorträge ist. Denn es ist nötig, dass das, was im unmittelbaren Leben darinnen als Willensimpulse leben muss, was auch seine Stellung sich erst noch zu erkämpfen hat, dass das in anderer Form erfasst wird, dass das in anderer Weise an unsere Seelen herantritt als das, von dem man sagen kann: So ist es!

Sehen Sie auf dasjenige, was mit der Dreigliederung gegeben ist in meinem Buche «Die Kernpunkte der sozialen Frage». Und ich will heute mehr vom Standpunkt der großen sozialen Praxis aus sprechen. Nicht theoretisch, sondern vom Standpunkte der sozialen Praxis aus möchte ich sprechen, von demjenigen, was zunächst im umfassenden Sinne getan werden muss. Was getan werden muss, hängt innerlich zusammen mit dem, was in den letzten Jahren in Bezug auf die Dreigliederungsfrage getan worden ist, trotzdem es ein solches trampelndes Missfallen der Kommilitonen hervorgerufen hat, wie es zum Beispiel vorgestern in Stuttgart in einer so abscheulichen Form zutage getreten ist. Deshalb will ich auch ganz aus der Zeit heraus Ihnen charakterisieren, wie das in diese Zeit hineingehört, was Sie seinem Inhalte nach lesen können in meinem Buche «Die Kernpunkte der sozialen Frage», in meinem Buch «In Ausführung der Dreigliederung», und was Sie dann nach verschiedenen Seiten charakterisiert finden werden in den Vorträgen, die heute hier noch gehalten werden.

Ich möchte nur eine Art von Einleitung zu dem allgemeinen Ton geben, der dann angeschlagen werden wird. Aber ich möchte sagen, dass die Menschheit gerade dadurch, dass sie sich im Laufe der neueren Zeit aus den Gründen, die schon entwickelt worden sind, immer mehr und mehr - trotzdem sie glaubte, so recht praktisch zu sein, glaubte, die Praxis mit Löffeln gegessen zu haben - hinaufhob zu einer Abstraktheit, die niemals woanders günstige Früchte tragen kann als in der naturwissen-

schaftlichen Betrachtung des Unorganischen, dass die Menschheit dadurch ganz und gar unpraktisch wurde. Die Menschheit hatte sich eingelebt in diese Abstraktheit und hatte allmählich begonnen, aus dieser Abstraktheit auch zu sprechen über das, was uns unmittelbar als sozial konkretes Leben umgibt. Lesen Sie sich durch alle die theoretischen Auseinandersetzungen, die gewöhnlich moderne, gelehrte Volkswirtschaftler ihrem System voransetzen, so werden Sie finden, wie da überall die Frage figuriert: Inwieweit kann überhaupt der wissenschaftliche Betrachter der Volkswirtschaft hineinschauen in das, was sich unmittelbar praktisch um uns betätigend vollzieht? Und wie soll der Volkswirtschaftler, um dem wissenschaftlichen Anspruch gerecht zu werden - das heißt aber nichts anderes, als dem wissenschaftlichen Anspruch, den man sich aus Gewohnheit aus der naturwissenschaftlichen Betrachtung angeeignet hat -, wie soll er sich verhalten, dieser Volkswirtschaftler, damit er diesen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen kann?

Dass Unklarheit in Bezug auf diese Frage herrscht, dass sich in dieser Unklarheit Lebensfremdheit gegenüber dem wirklichen sozialen Leben ausdrückt, das hatte ich zunächst zu zeigen in meinem Buche «Die Kernpunkte der sozialen Frage», und dass diese Lebensfremdheit selber im heutigen sich verirrenden sozialen Leben lebt. Ich hatte zu zeigen, wie tatsächlich die führenden Menschenpersönlichkeiten in dieser neueren, zur Abstraktion heraufeilenden Zeit zwar die Möglichkeit gefunden haben, sich einzuleben in den technischen Betrieb und in den sozialen Betrieb der Kapitaltechnik, wie aber eben dadurch, dass das Hinschauen auf den Menschen verloren worden ist, von diesen führenden Persönlichkeiten nichts ausgegangen ist für das, was so eng mit dem Menschen und seiner Erkenntnis zusammenhängt wie die soziale Frage. Hatte man doch auch philosophisch den Zusammenhang zwischen der theoretischen Erkenntnis und der sogenannten praktischen Erkenntnis verloren; trotz dem Schopenhauerschen Worte oder vielleicht eben wegen des Sinnes dieses Wortes, weil dieser Sinn so sehr lebte in der modernen Menschheit - trotz dem Worte: Moralpredigen sei leicht, Moralbegründen sei schwer -, trotz diesem Worte konnte man nicht sehen, wie notwendig es ist, nach denjenigen Untergrün-

den des Lebens zu suchen, die die Moral nicht nur predigen, wie Schopenhauer sagt, und damit einen theoretischen Beweis für sie liefern wollen, sondern die die Moral durch Tatsachen begründen wollen, indem sie hinweisen auf das, was in der Tatsachenwelt wirklich lebt.

In der Kantischen Philosophie drückt sich die Verwirrung über dieses Gebiet dadurch aus, dass überhaupt ein scharfer Schnitt gezogen worden ist zwischen dem, was theoretische Betrachtung ist, was kritisiert wird in der «Kritik der reinen Vernunft» und dem, was Inhalt eines bloßen Imperativs und daher eines bloßen Glaubens sein soll, und was kritisiert wird in der «Kritik der praktischen Vernunft». Da soll keine Brücke geschlagen werden dürfen, wogegen sich schon, wie Sie von diesem Platze in diesen Tagen gehört haben, Goethe mit seinem Begriff der «anschauenden Urteilskraft», des «intellectus archetypus», gewendet hat, um dann zu versuchen, dem, was nun das wirklich Praktische ist in der Begründung des menschlichen Handelns, anders näherzukommen. Schopenhauer konnte es nicht finden, weil er das, was in der Vorstellungswelt lebt, von vornherein als etwas bloß so Bildhaftes ansah, dass es nicht durchdrungen werden könne mit Seinsgehalt, und weil er bloß rekurrierte auf den Willen, der aber wiederum nicht für die gegenständliche Erkenntnis ohne höhere übersinnliche Erkenntnis ins Bewusstsein heraufgebracht werden kann. So fühlte er das Unzulängliche der theoretischen Begründung eines praktischen Handelns. Durch die bloße theoretische Vernunft war er unvermögend, auf die Begründung des praktischen Handelns selber hinzuweisen, weil er ja im Willen nur ein Blindes sah, niemals ein von dem Lichte einer Erkenntnis zu Durchdringendes. Denn dieses Licht kann nur das Übersinnliche sein. Und zu dem wollte sich Schopenhauer auch nicht erheben.

Dann kamen andere Versuche, wie zum Beispiel derjenige Herbart's. Bei Herbart finden wir den Versuch, eine Art Begründung im praktischen Leben für dasjenige, was praktisches Handeln ist, zu finden. Aber das Charakteristische für Herbart ist, dass er in seiner praktischen Philosophie sucht, was im Grunde genommen ein ästhetisches Urteil ist, dass er versucht, die praktische Philosophie als einen Teil der Ästhetik zu begründen. Dadurch

kommen - indem er implicite hinausgeht über das, was er theoretisch im Bewusstsein hat - die fünf bekannten praktischen Ideen der Vollkommenheit, des Wohlwollens, der inneren Freiheit, des Rechtes und der Billigkeit zum Vorschein. Aber das Verhältnis des Menschen zu ihnen ist das einer Zustimmung, die auch erst wiederum der motivierenden Kraft bedarf. Ich kann auch hier nur darauf hindeuten, wie versucht worden ist, ich möchte sagen, zu durchbrechen, was mit dem bloß abstrahierenden Verstande gegeben war, wie aber dieser Versuch, weil er nicht vordringen wollte bis zur wirklichen Geisteswissenschaft, in allen möglichen Punkten misslang.

Daher muss ich darauf hinweisen, dass in dieser Entwicklung des neueren geschichtlichen Lebens der Menschheit die Begründung dafür liegt, dass die führenden Persönlichkeiten das nicht finden konnten, was an den Menschen herankommt. Und so fanden sie den Weg zur Maschine, so fanden sie den Weg in die Technik, so fanden sie den Weg zum Kapitalismus. Sie fanden nicht den Weg zum Menschen, den sie neben der Maschine stehen ließen, genau ebenso wie der Naturforscher den wirklichen Menschen neben dem stehen lässt, was er durch seine Naturwissenschaft theoretisch erforscht.

Was sich da in der Naturwissenschaft auslebt, das wurzelt in einer tiefen Lebensgewohnheit und drückt sich auf allen Gebieten aus. Deshalb konnte das erste Kapitel meiner «Kernpunkte» nur so sein, dass es diese Wirkung eines lebensfremden Geisteslebens in der neueren Zeit beleuchtet. Hingewiesen werden musste scharf auf den Umstand, den mir nicht etwa eine theoretische Erwägung, sondern die in meinem Buche gekennzeichnete Lebenserfahrung geliefert hat, dass die Persönlichkeiten, welche die führenden waren bei allen Traditionen auf künstlerischem, religiösem und wissenschaftlichem Gebiet, neben dem, was die bloße Auffassung im Vorstellen in der neueren Zeit hervorgebracht hat, einen Gefühls-, einen religiösen Inhalt schufen, der in derjenigen Klasse nicht entstehen konnte, welche weggeholt wurde von dem Leben in der Tradition und an die Maschine hingestellt wurde, welche von dem, was in dieser neueren Zeit heraufkam, nur die theoretische Abstraktion aufnahm, so dass zu dem Leben in Mühe und Arbeit bei dieser Klasse noch das

hinzutrat, was aus der Ödigkeit der Seele kommt, die sich zwar theoretisch erfüllen kann mit dem, was eine theoretische naturwissenschaftliche Denkweise geben kann, die aber nicht leben kann damit.

So war das, was leben sollte durch meine «Kernpunkte der sozialen Frage», und schon in dem ihnen vorangehenden «Aufruf», im eminentesten Sinne praktisch gedacht, war als etwas gedacht, was unmittelbar in das Leben übergehen muss, was nicht ergreifen sollte bloß die Intellekte, was ergreifen sollte den Willen. Und es war hervorgegangen aus dem, was den Willen ergreifen sollte.

Als auch für eine größere Anzahl in der Außenwelt stehende Persönlichkeiten klar war, wie die furchtbaren katastrophalen Ereignisse aus dem zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts verlaufen werden, da stellte sich in die Ereignisse etwas hinein - ich will heute, wie gesagt, nur Richtungen andeuten, Sie finden das Genauere darüber in meinen Schriften -, das die blutleerste Abstraktion war, etwas ganz und gar nur aus der abstrakten Geistigkeit Herausgeborenes. Mit dieser abstrakten Art der Geistigkeit war derjenige heraufgekommen, der aus einem Gelehrten Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika geworden war, Woodrow Wilson. In seinen Vierzehn Punkten war auch als ein Impuls für das Praktische vor die Welt hingestellt, was nur aus einer lebensfremden Abstraktion hervorging. Den praktischen Beweis dafür hat die Lage geliefert - Sie können das bei Maynard Keynes nachlesen -, in der sich Woodrow Wilson bei den Verhandlungen in Versailles befand, wo das, was in seiner Theorie lebte, immer mehr und mehr abschmolz gegenüber dem, was aus den veraltetsten traditionellen Anschauungen heraus dazumal in Versailles ausgemacht worden war. Die geschichtliche Entwicklung selber hat den Beweis für das Lebensfremde der Vierzehn Punkte Woodrow Wilsons geliefert. Als sie aufgestellt wurden, da bezeugten sie aber, dass man mit solcher Abstraktion durchaus auch etwas in die Wirklichkeit hineinragen kann: man trägt in sie etwas hinein, aber man trägt nur den Irrtum hinein! Es ist nicht so, dass Abstraktionen, wenn sie durch Menschen gehen, nicht Wirklichkeiten hervorzubringen konnten; aber es ist so, dass sie immer in diesen Wirk-

lichkeiten Verwirrungen oder Unzulänglichkeiten werden hervorrufen müssen, weil sie eben nicht aus dem Leben geholt sind. So konnten die Vierzehn Punkte Schiffe und Heere über das Meer bringen, aber es konnten diese Vierzehn Punkte nicht einen lebenskräftigen Impuls in die moderne Zivilisation hineinsenden.

Ich fürchte, dass dasjenige, was damit innerhalb der modernen Zivilisation vorliegt, noch immer nicht von einer genügend großen Anzahl von Menschen irgendwie begriffen ist. Denn es folgte nun in der Nachkriegszeit in Amerika auf Woodrow Wilson Harding - und wir haben vor kurzer Zeit die Antrittsrede dieses Harding lesen können: dieselben abstrakten Phrasen, dasselbe Reden von «menschlicher Brüderlichkeit», das nicht motivierend werden kann, weil es in Abstraktionen lebt, die Fortsetzung der Wilsonpolitik unter anderem Namen. Ich kann nicht finden, dass man in einer genügend großen Anzahl von Menschen genügendes Verständnis findet für die Unzulänglichkeit, die sich hier fortsetzt. Es ist, als ob der moderne Mensch geradezu den Zusammenhang mit jedem Enthusiasmus für die Wahrheit, für die lebendige Wahrheit verloren hätte und schlafend selbst vorbeigehen würde an einer solchen Lebensfremdheit, wie sie jetzt wiederum in der Antrittsrede des amerikanischen Präsidenten geklungen hat.

Dazumal, als die Vierzehn Punkte zuerst hereintraten ins moderne Leben, da sollte entgegengesetzt werden demjenigen, was an Lebensfremdheit in diesen Vierzehn Punkten enthalten war, eine wirkliche Lebenspraxis, etwas, was herausstammte aus dem Leben, herausstammte zu gleicher Zeit aus den wichtigsten Bestandteilen des modernen öffentlichen Lebens, aus der wirklichen sozialen Praxis, aus einem Erkennen desjenigen, was als soziale Frage durch die gegenwärtige Menschheit pulsiert.

In einer lebenswirklichen Art habe ich in einem Stuttgarter Vortrage vor kurzer Zeit auf solche Dinge hingewiesen, nachdem Lloyd George den damals drohenden Streikausbruch verhindern wollte und die Verhältnisse leimte. Nach diesem Leimen der sozialen Verhältnisse sagte ich danach in Stuttgart: Man kann mit solchen Dingen, die, trotzdem sie von Lloyd

George kommen, durchaus nur theoretisch gedacht sind, zwar die Verhältnisse leimen, aber man kann nicht Wirklichkeiten dirigieren, und die Menschen werden sich überzeugen, dass nur geleimt ist theoretisch, dass aber lebenspraktisch nichts erreicht ist, und dass in Kürze sich das zeigen werde. - Jetzt haben Sie es! Jetzt können Sie sich durch dasjenige, was wirklich eingetreten ist, überzeugen davon, ob dazumal in jenem Stuttgarter Vortrage aus der Erkenntnis der sozialen Kräfte heraus oder ob auch nur theoretisch gesprochen worden ist, während man heute nicht nur theoretisch spricht, sondern auch theoretisch handelt im öffentlichen und namentlich im sozialen Leben, wo es nun wahrhaft gar nicht am Platze ist.

Und so wurde denn dazumal, als, ich möchte sagen, in klassischer Weise die politische Frucht des modernen Abstraktismus in den Vierzehn Punkten Woodrow Wilsons auftrat, versucht, bei denjenigen, die es dazumal mutlos, tatenunlustig anhörten, aber darauf in einer gewissen Weise neugierig waren, Verständnis zu erwecken dafür, dass von Europa aus - zunächst war nur Mitteleuropa zugänglich - in Kundgebungen der Dreigliederung des sozialen Organismus ein Konkretes, ein Lebenspraktisches entgegengestellt werde den unpraktischen Vierzehn Punkten. Und man hätte überzeugt sein können, wenn man Sinn für Wirklichkeiten, nicht bloß für liebgeordnete Theorien gehabt hätte, die dann «praktisch» geworden sind, man hätte sich überzeugt halten können davon, dass, ebenso wie die unpraktischen Abstraktionen in der Wirklichkeit Heere und Schiffe auf den Weg gebracht haben, dasjenige, was aus einer Wirklichkeit heraus gesprochen hätte, wenn sie nur vom richtigen Platze aus vermittelt worden wäre, dass das auch Wirklichkeiten hervorgezaubert hätte.

Aber die, die dazumal mitzureden hatten, sie wollten nicht hören. Die soziale Praxis lag ihnen ferne. Sie waren eingewöhnt in das, was sich herausgebildet hat im Laufe der neueren Zeit: hinzugehen den Weg bis zur Maschine, bis zur Maschinerie der sozialen Ordnung, aber nicht hinzugehen den Weg zum Menschen, der an der Maschine steht, der da lebt als Mensch innerhalb der Maschinerie der sozialen Ordnung, und der als Mensch ein handelnder ist.

Da man dazumal nicht verstanden hat, was die Lebensnotwendigkeiten forderten, so ergab sich als eine notwendige Konsequenz, dass, gleich nachdem die blutige Kriegskatastrophe beendet war, auf Veranlassung Stuttgarter Freunde das geschehen ist, was in meinem «Aufruf an das deutsche Volk und die Kulturwelt» liegt, was in meinen «Kernpunkten der sozialen Frage» liegt. Und in der Zeit, in der auf gewissen Gebieten des modernen Zivilisationslebens die alten Gewalten verschwunden waren, wurde versucht, zu den breiten Massen des Volkes zu reden, zu denjenigen, die durch all die Verhältnisse, die ich jetzt angedeutet und sonst immer wieder geschildert habe, am meisten gelitten haben. Der Anfang war im Grunde ein guter. Man konnte die breite Masse des Volkes erreichen. Sie verstanden nach und nach, was in dem Impuls von der Dreigliederung des sozialen Organismus liegt. Denn es ist ein Humbug, zu sagen, dass das schwer verständlich sei in sich selber. Die Schwierigkeit des Verstehens beruht lediglich darauf, dass man aus den alten Denkgewohnheiten nicht heraus kann, dass man nicht verzichten kann, das, woran man gewöhnt ist als starre Denkform, herüberzustülpen auf dasjenige, was eben als ein anderes auftritt. Darin liegt es, nicht in der Schwierigkeit der Sache. Deshalb war auch die Möglichkeit da, Verständnis zu finden gerade innerhalb derjenigen, die aus ihren Bedürfnissen heraus nach einer relativen Lösung der sozialen Frage strebten, und die bis dahin schon gesehen hatten, dass sie aus dem alten dogmatischen Marxismus heraus zu keiner befriedigenden Gestaltung des sozialen Lebens in der neueren Zeit kommen können.

Da wurde ein Strich durch die Rechnung gemacht dadurch, dass sich auf der einen Seite ablehnend verhielten, nicht die Arbeiter, wohl aber die Führer dieser Arbeiter, und auf der anderen Seite führende Persönlichkeiten des alten Bourgeoisiums. Von allen Seiten wurde man sozusagen mit Bezug auf den Impuls der Dreigliederung im Stiche gelassen.

Zunächst hatten es diejenigen, die führende Kreise waren, im Frühling 1919 mit einer heillosen Angst zu tun, und sie schnappten nach allem, was sich irgendwie mit der sozialen Frage beschäftigte. Dadurch fanden sich einige dazumal im ersten Anhub zur Dreigliederung, wie sie an sie herankam, hatten

aber nicht die Kraft und nicht den Mut, weiter dabei auszuhalten. Einer der gefeierten Führer der Bourgeoisie eines mitteleuropäischen Gebietes sagte mir, als wir dazumal mitten drinnen standen in dem, was geschehen sollte: Ja, in der Art und Weise, wie Sie selber verstanden werden und reden zu der breiten Masse des Volkes, da könnte man sich ja etwas versprechen; aber eine solche Sache darf, das werden Sie einem Parteiführer der alten Parteien zugeben, nicht auf zwei Augen gestellt sein; andere sieht man noch nicht - ich zitiere nur -, die wirksam nach dieser Richtung wären; daher verlassen wir uns schon nicht auf diese ganze breite Bewegung, sondern wir wollen die alte Ordnung, trotzdem sie vielleicht nur noch höchstens durch fünfzehn oder zwanzig Jahre zu halten ist, halten mit den Kanonen und Flinten.

Das war das Echo von der einen Seite. Aber lassen Sie mich auch sprechen von dem Echo von der anderen Seite, weil ich praktisch zu charakterisieren habe, worum es sich handelt. Die arbeitende Bevölkerung, insofern ich zu ihr sprechen konnte, hat sich mit einer verhältnismäßigen Leichtigkeit und mit innerem Verständnis in die Dreigliederungsbewegung hineinzuleben versucht. Da kamen die Arbeiterführer, und sie wurden, ich möchte sagen, blass vor Neid, dass jetzt auch von anderer Seite als von Seiten ihres eingetrichterten Marxismus zu der Arbeiterschaft gesprochen werden konnte. Und sie erfanden, ebenso wie die anderen, alle möglichen Verleumdungen, alle möglichen Schmierigkeiten, um den Arbeitern, die ja autoritätsgläubig in dieser Beziehung zu ihren Führern sind, den Weg zum Verständnis zu verlegen. Die Arbeiter aber sind heute noch nicht so weit, um sich in dem aus den letzten Jahrzehnten herübergenommenen Autoritätsglauben in der rechten Art zu rechtzufinden. In dem Augenblicke, wo man innerhalb der Arbeiterschaft einsehen wird, worum es sich den niederen und höheren Arbeiterführern handelt, wird manches zerstioben, was heute noch auf diesem Felde als gutgemeinter Glaube vorhanden ist, wenn man einsehen wird, dass diejenigen, die etwa von der Sorte des Lenin und Trotzki, des Lunatscharski, an der Spitze stehen, in ihrem wirklichen Wollen nicht etwa das Glück und Wohlergehen der Menge im Auge haben, sondern dass sie

zu sich und untereinander etwa sagen: Die breite Masse des Volkes ist dumm und wird immer von Leidenschaften durchsetzt sein; mit der kann man nichts machen, als sie tyrannisieren; daher muss es nicht auffällig sein, dass wir ebenso tyrannisieren, ob wir nun Zar Nikolaus oder Lenin heißen; für uns handelt es sich nur darum, dass diejenigen, die früher auf den kurulischen Stühlen gesessen haben, heruntergefallen sind und wir nun darauf sitzen; für uns handelt es sich um die Eroberung der Regierungssitze!

In dem Augenblicke, in dem diese Erkenntnis in weitesten Kreisen aufgehen wird, wird manches anders werden. Dann aber wird auch die Zeit gekommen sein, wo in das soziale Leben wirklich soziale Praxis wird einziehen können. Dann wird man mit praktischem Verständnis dasjenige anschauen, was ich im zweiten und dritten Kapitel meiner «Kernpunkte der sozialen Frage», ich möchte sagen, wie exemplifizierend für das, was aus solchem Geiste heraus zu geschehen hat, ausgesprochen habe. Dann wird man sehen, dass da alles nicht aus einer Theorie heraus erfunden ist, sondern dass da alles aus einer schwer errungenen Lebenspraxis heraus gewonnen ist, geadeso wie dazumal, als nach dem Bekanntwerden der Vierzehn Punkte Woodrow Wilsons diese Idee von der Dreigliederung des sozialen Organismus zuerst auftrat.

Ich spreche als jemand, der sein halbes Leben, dreißig Jahre, in Österreich, in diesem Experimentierland für soziale Unmöglichkeiten zugebracht hat. Ich spreche als jemand, der wohl weiß, wie man in diesem österreichischen Experimentierland in einem Ministerium, einem liberalen Ministerium geredet hat. Der Liberale Giskra hat, als die Blütezeit des österreichischen Liberalismus war, und als schon hinter dem Liberalismus die soziale Frage auftauchte, gesagt: In Österreich haben wir mit der sozialen Frage nichts zu tun, denn die soziale Frage hört bei Bodenbach auf! - Das wurde im Parlamente des Liberalismus in Österreich von dem verantwortlichen Minister des Innern verkündet, im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts.

Wer nun studieren will, wie in diesem österreichischen Parlamente, ich möchte sagen, in der Reinkultur gewirkt hat das

unmögliche Durcheinandermischen der drei Glieder des sozialen Organismus - was ich schon ausgedrückt habe in meinen «Kernpunkten», indem ich angeführt habe die Zusammensetzung des Parlaments aus vier Wirtschaftskurien -, der kann sehen, wie allmählich die Dinge sich entwickelten. Und wer das Ultimatum an Serbien verstehen will, der muss alles, was seit dem Jahre 1867 in Österreich geschehen ist bis zu den Zeiten hin, die dem Ultimatum an Serbien vorangingen, vollinhaltlich studieren. Dann wird er sehen, wie es ausgesehen hat mit dem Brotmangel, mit der Teuerung, mit den Teuerungskonflikten in den Monaten, die dem Kriegsausbruch vorangegangen sind gerade in österreichischen Landen, und er wird Gelegenheit haben, an den dortigen sozialen Faktoren zu studieren, wo im Tieferen die wesentlichen Ursachen liegen. Und da würde man in eine neue Art der Betrachtungsweise hineingeführt werden.

Aber was aus jeder solchen Betrachtung hervorgehen muss, das ist, dass es sich darum handelt, für das praktische soziale Leben Impulse zu finden, die aus diesem Leben selbst heraus sprechen. Dann werden wir vielleicht zu der Zeit kommen, in welcher es eine genügend große Anzahl von Menschen gibt, die - unbeirrt durch die alten Richtungsbezeichnungen «rechts» und «links» - ihre Aufmerksamkeit dem Sachlich-Praktischen zuwenden, das, weil es eben aus der Wirklichkeit fließt, sich berufen glauben darf, mitzureden in den wichtigsten Angelegenheiten des Lebens. Und das sind die sozialen Angelegenheiten.

Man stellt sich vielfach heute auf den Standpunkt, die Welt werde in Ordnung kommen, wenn es nur gelinge, die alten Impulse fortzusetzen, und man probiert jetzt schon wiederum seit langem, wie es gehen kann mit dem Fortlaufenlassen des Alten. Man wendet die Augen davon ab, wie unter diesem unsachlichen, wirklichkeitsfremden Operieren immer mehr hinaufkommt, was zermürend zu gleicher Zeit wirken muss für die ganze moderne Zivilisation.

Nicht eher aber wird eine Möglichkeit entstehen weiterzukommen, als dann, wenn man einsehen wird, wie ohne diesen Blick nach links oder rechts auf das sachliche Betrachten des unmittelbaren Lebens losgegangen werden muss. Denn dadurch

allein bekommen wir das Verständnis für solche praktisch-sozialen Ideen, welche ein ethisch-soziales Leben nicht nur predigen, sondern begründen können. Denn auf die Begründung dieses Lebens sollte hingewiesen werden mit der Dreigliederung des sozialen Organismus. Die Theoretiker haben aus ihren theoretischen Anschauungen heraus lange genug wiederholt, dass man heute «sozial» betrachten müsse, was auch in der Ethik lebt. Der Mensch sei hineingestellt seit der Arbeitsteilung ganz und gar ins soziale Gebiet, und man müsse «aus dem Sozialen heraus» begreifen, was im Menschen motivierend wirke, wenn er handeln solle.

Solange dieses Urteil blutleer bleibt, solange es eine Abstraktion bleibt, so lange wird es nichts bewirken. Denn es ist als Abstraktion ebenso wahr wie falsch. Dass es falsch ist, habe ich in meiner «Philosophie der Freiheit» gezeigt. Es hat die andere, die bedenkliche wahre Seite, dass der Mensch sich immer mehr und mehr mit seiner Freiheit an den objektiven Wirtschaftsprozess und dergleichen übergibt, wie das sogar theoretisch im Marxismus ausgeführt ist. Und indem der Mensch sich also dem Wirtschaftsprozess oder dem Staatsprozess oder den sonstigen sozialen Einrichtungen, die wir jetzt haben, übergibt, wird natürlich immer mehr und mehr seine Tatmotivierung zu einer sozialen. Das kann und darf eingesehen werden. Denn dass Menschen mit Menschen lernen in Arbeitsteilung leben, darauf zielt die moderne Zivilisation. Wenn aber die soziale Ordnung in dem Menschen ein sachgemäßes soziales Handeln motivieren soll, dann muss sie ein sozialer Organismus sein, der aus der inneren Gesetzmäßigkeit eines solchen Organismus heraus eben zur Motivierung des Willens befähigt ist, dann muss man durch einen lebensfähigen sozialen Organismus nicht nur Moral predigen, sondern soziale Moral begründen. Man muss Moral auf diesem Gebiete nicht durch Worte und Ideen, man muss sie durch die Sache, durch die Wirklichkeiten begründen. Wirklichkeiten sollten angeregt werden durch den Impuls der Dreigliederung des sozialen Organismus.

So wenig verstand man die Sache, dass sich die Abstraktlinge sogar lustig machten, weil ich immer und immer wiederum das Wort «Impuls» statt «Idee» gebrauchte, um anzudeuten, dass

Kraft darinnen sein sollte in dieser Tendenz des dreigliederten sozialen Organismus, nicht bloß Rederei. Das sollte schon im Leben dieses Arbeitens zur Dreigliederung liegen: dass Wirklichkeit darinnen ist, nicht bloßes Reden. Sonst kann man auch als ethisierender Wanderredner, wie es jetzt so viele gibt, herumziehen und den Leuten zureden wollen: Werdet nur wiederum ethisch, werdet nur wiederum gut, dann wird schon eine soziale Harmonie entstehen! - Ich habe zu denen, die es hören wollten, immer gesagt, wenn man zum Ofen im Zimmer spricht: Du Ofen, deiner Wesenheit nach ist es dein kategorischer Imperativ, das Zimmer warm zu machen - er wird das Zimmer nicht warm machen. Aber man braucht nicht zu predigen, wenn man Holz hineinlegt und es anzündet. Man braucht nicht theoretisch zu ethisieren, mystelnd zu ästhetisieren. Man hat nötig nicht bloß «praktische» Ideengemenge, sondern man hat nötig wirkliche Impulse, um ideenerfüllte soziale Kräfte anzuregen, wenn es sich um soziale Praxis handeln soll. Und in dem Augenblicke, wo man aufbringen wird das Verständnis für diesen Tatbestand, wird man erst lernen, über das, was die Dreigliederung eigentlich will, richtig zu denken.

Weil das aber hinunterreicht in Gemüt und Wille, so wird vorausgesetzt für dieses Verständnis der Dreigliederung nicht nur ein theoretisches Interesse an der Wahrheit und an einer theoretischen Diskussion, sondern vorausgesetzt wird Enthusiasmus und Bekenntnis für und gegenüber der Wahrheit. Solange wir nicht imstande sind, die Wahrheit in unseren Willen aufzunehmen, sie aus der Theorie herauszuholen und unseren ganzen Menschen damit zu durchdringen, kann auch nicht einmal der Anfang zu einer fruchtbaren Behandlung der sozialen Frage und sozialen Praxis entstehen.

Darum handelt es sich: dass diejenigen, die Verständnis suchen für das, was Dreigliederung will, mit ihrem ganzen Menschen dieses Verständnis suchen mögen. Dann kommt Enthusiasmus nicht aus blinden Instinkten, sondern er wird angeregt aus lichtvoller Erkenntnis. Dann bleibt er selber nicht blind, sondern wird selber leuchten. Wenn die Willensimpulse nicht aus Instinkten und Trieben kommen, sondern aus einem Überschauen des sozialen Lebens, dann bleiben sie nicht blind und

finster, dann werden sie selber sehend und leuchtend. Und dass Enthusiasmus und Wille gegenüber der Wahrheit in diesem Sinne immer leuchtender und leuchtender werde, davon hängt der Weg bezüglich des Impulses der Dreigliederung des sozialen Organismus ab. Und dass dasjenige, was nach dieser Richtung hier gesprochen werden kann, einiges dazu beitrage, in diesem Sinne nicht zu einem blinden und finsternen Enthusiasmus und Willen anzuregen, sondern zu lichtvollen willentlichen Gestaltungen des Lebens, das möchte ich hier am Schlüsse gerade dieser Betrachtung als eine Hoffnung ausgesprochen haben.

Schlußwort zum vierten Disputationsabend

Dornach, 8. April 1921

Im Lauf der sehr regen Disputation zum Thema «Sozialwissenschaft und soziale Praxis» kam ein holländisches Gesellschaftsmitglied wieder auf den «Weltschulverein» (vgl. S. 92 ff) zu sprechen. Es forderte dazu auf, «gleich zur Tat zu schreiten», nämlich sofort die Gründung vorzunehmen (im Anschluss an eine holländische Initiative, die von 150 Namen getragen war). Dabei berief es sich darauf, dass im April 1912 Mitglieder der «Deutschen Sektion» der «Theosophischen Gesellschaft», auf Anregung eines aus England zugereisten Mitglieds, durch eine solche «Tat» einen «Bund» gegründet hätten, aus dem, «was heute als Anthroposophische Gesellschaft bekannt ist, entsprungen» sei.

Ich möchte Sie nicht mehr lange aufhalten, sondern nur ein paar Bemerkungen machen, zunächst in Anknüpfung an dasjenige, was unser Freund v. L. hier vorgeschlagen hat, was gewiss recht aner kennenswert ist, beziehungsweise sein wird, wenn es zu dem versprochenen Ziele führen wird. Ich möchte nur bemerken, dass es eine bedenkliche Grundlage wäre, wenn die Sache auf demselben Untergrunde aufgebaut würde wie der «Bund», auf den hingewiesen worden ist. Dazumal ist nämlich allerdings mit einem gewissen Eifer so gearbeitet worden, wie Herr v. L. es ungefähr heute skizziert hat: Man hat sich in kleinen Komitees zusammengesetzt, hat alles Mögliche beraten, was man tun soll und so weiter. Aber dann fiel ein Satz bei Herrn v. L., der selbstverständlich zunächst ein kleiner Irrtum ist, der aber, wenn er fortwirken würde, einen großen Irrtum hervorbringen könnte. Es wurde nämlich gesagt, aus dieser Arbeit, die dazumal in jener Nacht so rastlos verübt worden ist, sei dann die Anthroposophische Gesellschaft hervorgegangen. - Nein, davon kann gar nicht die Rede sein: aus jener Nacht und aus jener Bundesbegründung ist nämlich gar nichts hervorgegangen! Vor diesem Schicksal möchte ich die beabsichtigte «rastlose Arbeit dieser Nacht» doch bewahrt wissen. Es wurde zwar dazumal viel geredet, was zu tun ist, aber geworden ist gar nichts daraus. Und der Irrtum, der entstehen könnte, beruht darauf, dass man mei-

nen könnte, es müsse nun etwas getan werden in der Richtung wie das, auf was mit jenem «Bunde» hingedeutet wurde. Das, was dann getan worden ist, war, dass diejenigen, die schon in unserer anthroposophischen Arbeit drinnengestanden haben, die also schon durchaus bei uns waren, dass die dann, ganz abgesondert von dieser Bundesgründung, die Anthroposophische Gesellschaft gegründet haben, die sich dann weiterentwickelt hat, während der «Bund» aus einem sanften Schlaf allmählich in den sozialen Tod, sagen wir, übergegangen ist.

Also, es wäre ein kleiner Irrtum! Und es muss dies schon durchaus hervorgehoben werden, damit nicht die Fehler jenes Nachtkomitees durch seine zweite Auflage etwa wiederholt werden. Das ist das eine.

Das andere, worauf ich hinweisen möchte, ist, dass das, was etwa angestrebt werden sollte mit dem Weltschulverein, nun wirklich auf eine breite Basis gestellt und schon mit einem gewissen Mute und mit einem umfassenden Blick von vornherein in Angriff genommen werden müsste.

Es ist ganz richtig von unserem Freund v. L. hervorgehoben worden, dass dasjenige, was in Bezug auf freies Geistesleben im Zusammenhange mit der Dreigliederung des sozialen Organismus zu vertreten ist, dass das für die verschiedensten Gebiete in verschiedenster Weise behandelt werden muss. Allein das muss dann auch wirklich so geschehen, dass die Behandlungsweise für die betreffenden Territorien wirklichkeitsgemäß passe auf diese Territorien. Ich selber werde immer darauf hinweisen, dass zum Beispiel für England es notwendig sein wird, die Dinge in der Art vorzutragen, die eben gerade auf die englischen Zivisationsverhältnisse passt.

Man muss gründlich durchschauen, was Einbildung ist gegenüber den großen Menschheitsfragen in der Gegenwart, und was Wirklichkeit ist. Man darf also nicht etwa die Sache so vertreten, dass man den Glauben hervorruft, dass das englische Geistesleben freier ist als das andere. Und Sie werden sehen, wenn Sie wirklich die «Kernpunkte» durchgehen, dass da weniger Wert auf das negative Moment - Befreiung des Geisteslebens vom Staate -, dass viel weniger darauf Wert gelegt wird als auf

die Begründung eines freien Geisteslebens überhaupt. Und da wird es immer ein gutes Wort bleiben: dass es auf den Menschen ankommt, dass es wirklich darauf ankommt, aus welchen geistigen Grundlagen der Mensch hervorgeht, welche geistigen Grundlagen zu seiner Bildung geschaffen werden. Nicht so sehr handelt es sich darum, dass man das negative Moment betont, sondern das Positive ist zu betonen. Und ich brauche ja nur das zu sagen: Wenn, sagen wir, formal das Geistesleben befreit würde von dem staatlichen Zwange, und alles bliebe sonst im Übrigen beim alten, so würde die Befreiung vom Staate nicht sonderlich viel nützen können.

Es handelt sich darum, dass positiver Geist, so wie er hier in dieser Woche vertreten sein wollte, wie versucht wurde, ihn zu vertreten, dass dieser freie Geist in das Geistesleben international hineingebracht werde. Und dann werden sich die Dinge ergeben, wie sie sich ergeben sollen.

Es handelt sich wirklich zum Beispiel bei der Waldorfschule nicht allein darum, dass sie eine wirklich freie Schule ist, dass sie nicht einmal einen Direktor hat, sondern dass das Lehrerkollegium eine wirkliche repräsentative Gemeinschaft ist. Es handelt sich nicht darum, dass alle Maßnahmen so getroffen werden, dass «nichts anderes» spricht als dasjenige, was aus dem Lehrerkollegium selber hervorgeht, dass man also hier wirklich «eine unabhängige Geistesgemeinschaft» hat, sondern es handelt sich auch darum, dass in allen Ländern das Geistesleben fehlt, von dem hier die ganze Woche gesprochen worden ist. Und wenn man irgendwo betonen hört, dass ja «das Geistesleben hierzulande frei» ist - ich meine jetzt nicht die Schweiz, ich spreche von England -, so ist das eben die andere Frage. Und dieses Positive vor allen Dingen ist es, auf das es ankommt. Da muss dann hervorgehoben werden: Das wird es natürlich nur geben, wenn man versucht, tatsächlich auf die konkreten Verhältnisse in den einzelnen Ländern und Territorien einzugehen.

Aber man muss Herz und Sinn haben für das, was das unfreie Geistesleben zuletzt in unserer Zeit gemacht hat. Nicht etwa, um auf das, was gestern hier vorgebracht worden ist, einzugehen, sondern um zu zeigen, welche Blüten menschlicher Den-

kungsart sowohl in intellektueller, wie in moralischer, wie in gemütlicher Beziehung unser gegenwärtiges Geistesleben zutage fördert, möchte ich Ihnen einen Satz vorlesen. Ich möchte Sie nicht lange aufhalten und nicht von dem Standpunkt, von dem aus gestern hier eine böse Bekämpfung der Anthroposophie und der Dreigliederung auseinandergesetzt worden ist, will ich wieder sprechen; aber ich möchte doch aus jener Broschüre, über die gestern hier gesprochen werden musste, einen Satz vorlesen. Herr General v. Gleich schreibt über mich: «Als fast Vierzigjähriger wurde Herr Steiner um die Jahrhundertwende, die auch in der übersinnlichen Welt der Anthroposophie einen Einschnitt bildet, durch Winters Vorträge über Mystik allmählich zur Theosophie hinübergeführt.»

Nun können Sie fragen, wer dieser Herr Winter ist, den hier der Herr v. Gleich anführt als denjenigen, durch dessen Vorträge ich in Berlin zur Anthroposophie bekehrt worden bin. Man kann nur folgende Hypothese aufstellen: Es gibt in der Vorrede zu jenen Vorträgen, die ich in Berlin im Winter 1901/1902 gehalten habe, einen Satz, worinnen ich sage: Es nahm diejenige Bewegung, von der ich sprechen will, ihren Anfang durch meine Vorträge des Winters vom Jahre 1901/1902. - Aus diesem Winter, in dem ich meine Vorträge gehalten habe, wurde jener Herr «Winter», welcher im Jahre 1901/1902 mich zur Theosophie bekehrte.

Sehen Sie, ich will nicht den Ausdruck gebrauchen, der anwendbar ist auf die intellektualistische Verfassung eines Menschen, der jetzt damit zur Führerschaft der Gegner der anthroposophischen Bewegung berufen ist, ich will den Ausdruck nicht gebrauchen; aber Sie werden ihn ja wohl hinlänglich gebrauchen können. Zu solchen Blüten menschlicher Geistestätigkeit führt das Geistesleben, durch das man hindurchgehen konnte in der Gegenwart bis zu jener Stufe, dass man ein Generalmajor werden konnte.

Also man muss schon die Sache aus einer etwas größeren Tiefe heraus ins Auge fassen. Dann wird man erst ein Herz und einen Sinn bekommen für dasjenige, was notwendig ist. Und nur weil eben das Geistesleben vor allen Dingen vom Schulwesen aus in

Angriff genommen werden muss, deshalb wäre es so wünschenswert, dass dieser Weltschulverein begründet werden könnte, der gar nicht so schwer zu begründen wäre, wenn der Wille für ihn vorhanden ist. Er muss aber nicht ein kleineres oder größeres Komitee sein, sondern er muss so begründet werden, dass seine Mitgliederschaft unübersehbar ist. Erst dann hat er einen Wert. Er darf - ich will dazu keine Ratschläge geben, denn das, was ich darüber zu sagen habe, habe ich hinlänglich gesagt -, er darf selbstverständlich einem Einzelnen überhaupt gar keine besonderen Opfer auferlegen. Er muss da sein, um Stimmung zu machen für dasjenige, wofür heute Stimmung so dringend notwendig ist! - Das ist etwas von dem, was ich noch anknüpfen musste an dasjenige, was heute zutage getreten ist.

Zum Schluss muss ich etwas sagen, was ich lieber nicht sagen würde, was ich aber eben doch sagen muss, da es sonst heute abend gar nicht berührt worden ist und es vielleicht für die nächsten Tage, weil da schon wahrscheinlich Abreiseschmerzen kommen, vielleicht zu spät sein könnte. Ich muss schon selber auf die Sache hinweisen. Es handelt sich darum, dass es ja eine volle Selbstverständlichkeit ist, dass für alles, wovon heute gesprochen worden ist, gewirkt werde. Allein dieses Wirken hat nur einen Sinn, wenn wir das Goetheanum, wie es hier steht, erhalten können, und vor allen Dingen zu Ende führen können.

Nun, wenn es noch so gut geht mit «Futurum A.-G.» und noch so gut geht mit dem «Kommenden Tag», irgendwelche Ökonomische Stützen für dieses Goetheanum werden diese noch lange nicht sein. Ganz gewiss nicht sein. Und die größte Sorge, trotz allen anderen Sorgen, die heute auf mir lastet - gestatten Sie, dass ich einmal persönlich spreche -, ist diese: dass in nicht gar zu ferner Zeit es der Fall sein könnte, dass wir keine ökonomischen Zuflüsse für dieses Goetheanum haben könnten. Deshalb ist es vor allen Dingen auch notwendig, zu betonen, dass ein jeglicher dafür wirke, dass ein jeglicher, der irgend etwas beitragen kann dazu, dass dieser Bau seine Vollendung finden kann, das tun möge! Das ist es, was vor allen Dingen notwendig ist: dass wir durch die Freunde unserer Sache in die Lage versetzt werden, dieses Goetheanum erhalten zu können, dieses Goetheanum vor allen Dingen zu Ende bauen zu können. Und das

ist, wie gesagt, meine große Sorge. Ich muss es hier aussprechen. Denn schließlich, was würde es denn helfen, wenn wir noch so viel Propaganda machen könnten - und wir dieses Goetheanum vielleicht von heute ab in drei Monaten zusperren müssten? Das gehört auch zu den sozialen Sorgen, die schon meiner Meinung nach zusammenhängen mit dem allgemeinen sozialen Leben der Gegenwart. Und diese Sorge musste ich betonen, weil wirklich die ihr zugrunde liegenden Tatsachen nicht vergessen werden sollten: was möglich macht, die Bewegung, die von diesem Goetheanum ausgeht, zu kräftigen.

Wir sehen ja, aus welchen intellektuellen Grundlagen heraus diejenigen kämpfen, die gerade jetzt gegen uns ihre Posten beziehen. Das wird ein Anfang sein. Man muss wachsam sein, sehr wachsam sein, denn diese Leute sind geschickte Leute. Die wissen sich zu organisieren. Was in Stuttgart geschehen ist, ist ein Anfang, ist als ein Anfang beabsichtigt. Und nur dann wird man gegen sie aufkommen, wenn man einen solchen Idealismus entfacht -, ich möchte es auch diesmal wiederum sagen -, der nicht sagt: Oh, die Ideale sind so furchtbar hoch, sie sind so erhaben, und meine Tasche ist etwas so Geringes, da greife ich nicht hinein, wenn es sich um die erhabenen Ideale handelt. - Da muss es doch gesagt werden: Der Idealismus erst ist der wahre, der auch einmal für die Ideale in die Taschen greift!

Schlußwort zu einer Studentenversammlung

Dornach, 9. April 1921

Zur Besprechung der Frage, wie anthroposophische Arbeit an den Universitäten aufgebaut werden könne, fand am Nachmittag des 9 April 1921 auf Anregung deutscher Studenten eine Zusammenkunft statt. Dr. Steiner ergriff zum Schluss das Wort.

Dr. S. hat allerdings auf die drei wichtigsten Dinge, die hier in Betracht kommen, hingewiesen: bei einer Organisation oder bei keiner Organisation, wie es gewünscht wird. Aber ich möchte vor allen Dingen das eine betonen: Wenn man in einer solchen Bewegung drinnensteht, wie es die unsrige ist, so ist es schon notwendig, von dem Vergangenen ein wenig zu lernen und weitere Stadien der Bewegung so zu führen, dass gewisse frühere Fehler vermieden werden.

Worauf es in erster Linie ankommen wird, das wird doch dieses sein, dass Anthroposophie, soweit sie heute schon vom Verständnis der Studentenschaft angenommen werden kann und soweit es durch die vorhandenen Kräfte oder durch die vorhandenen Gelegenheiten irgend möglich ist, dass Anthroposophie in ihren verschiedenen Verzweigungen unter der Studentenschaft verbreitet werde als positiver geistiger Inhalt. Wir haben im Grunde genommen die Erfahrung gemacht, dass etwas Reales doch nur dadurch zu erreichen ist, dass man auf dem Grunde des Positiven wirklich bauen kann.

Ich hatte gestern Gelegenheit darauf hinzuweisen, dass vor Jahren versucht worden ist, eine Art Weltenbund für Geisteswissenschaft zu begründen, und dass aus diesem Weltenbund, der eigentlich bloß nach den Regeln formaler äußerer Organisation vorgehen wollte, doch nichts geworden ist. Er ist sozusagen so ausgegangen, wie man im Deutschen sagt, wie «das Hornberger Schießen». Weil man aber dazumal einen Zusammenhalt, ein Zusammenarbeiten brauchte, mussten die vorhandenen Bekenner zur Anthroposophie in der «Anthroposophischen Gesellschaft» zusammengefasst werden. Das waren nun mehr oder weniger lauter Leute, welche sich eben mit der Anthroposophie

beschäftigt hatten. Mit einer solchen Organisation, wo eben schon etwas darinnen ist, kann man dann erst etwas machen.

Natürlich wird es für die Studentenschaft ganz besonders notwendig sein, nicht nur zu arbeiten im Sinne einer Verbreitung der gegebenen anthroposophischen Probleme im engeren Sinne, sondern schon auch der Ausarbeitung von Generalproblemen und dergleichen in dem Sinne, wie es Dr. S. eben gemeint hat. Es wird natürlich zunächst gar nicht so sehr nötig sein, mit solchen Dingen auf Dissertationen hinzuarbeiten. Es ist oft, wirklich recht oft vorgekommen, dass ich in der letzten Zeit gefragt worden bin von jüngeren Semestern etwa in der folgenden Richtung: Ja, wir möchten eigentlich die Anthroposophie zusammenbringen mit unserer speziellen Wissenschaft. Wie kann man sich da verhalten, dass man in der richtigen Weise mit seinem Ziel nach der Promotion, nach dem Staatsexamen, hinarbeitet? Was soll man da tun? Wie soll man seine Arbeit einrichten? - Ich habe dann immer den folgenden Rat gegeben: Versuchen Sie so schnell wie möglich sich durch das offizielle Studium durchzuschlängeln, so schnell wie möglich durchzukommen - wobei ich dann immer sehr gern bereit bin, mit irgendeinem Rat zur Seite zu stehen -, wählen Sie sich irgendein wissenschaftliches Thema, das Ihnen hervorzugehen scheint aus dem Verlauf Ihrer Studien, als Dissertationsarbeit oder Staatsprüfungsarbeit oder dergleichen. Welches Thema Sie auch wählen, ein jedes ist selbstverständlich anthroposophisch diametral entgegengesetzt den anderen Betrachtungsweisen, darüber kann gar kein Zweifel sein. Jedes ist diametral entgegengesetzt. Aber nun rate ich Ihnen: Schreiben Sie Ihre Dissertation so, dass Sie zunächst das hineinschreiben, was der Professor zensieren kann, was er verstehen wird; und nehmen Sie sich ein zweites Heft, da schreiben Sie alles das hinein, was sich Ihnen ergibt im Laufe Ihres Studiums und von dem Sie glauben, dass es eigentlich von der Anthroposophie her hereingearbeitet werden sollte. Das bewahren Sie sich dann auf. Dann machen Sie ihre zwei Bogen, so lang muss eine Dissertation sein. Die reichen Sie ein. Und versuchen Sie fertig zu werden. Dann können Sie mit dem, was Sie sich außer diesem einen im zweiten Heft nach und nach erworben haben, der Anthroposophie wirklich tatkräftig helfen.

Denn man merkt in der Tat eigentlich erst, was für bedeutsame Probleme - Spezial- und Spezialistenprobleme - einem aufschließen, wenn man in die Notwendigkeit versetzt ist, wirklich wissenschaftlich zu arbeiten mit einem gewissen Thema und dergleichen. Aber es entsteht eine Gefahr durch, ich möchte sagen, ein unklares Zusammenarbeiten mit der Professorenschaft. Und ein Vorlegen von Dissertationen an die Professoren, die «im anthroposophischen Sinne» gehalten sind - die passen gewöhnlich nicht für Professoren -, das halte ich deshalb nicht für günstig, weil es uns in dem Tempo, das die anthroposophische Bewegung haben soll, eigentlich aufhält.

Wir brauchen möglichst viele akademisch gebildete Mitarbeiter. Wenn uns irgend etwas fehlt, gründlich fehlt heute in der anthroposophischen Bewegung, so ist es eine genügend große Anzahl akademisch gebildeter Mitarbeiter. Ich will damit nicht die Äußerlichkeit bezeichnen, dass man, sagen wir, abgestempelte Leute braucht. So ist es nicht gemeint. Aber erstens brauchen wir Leute, die innerlich wissenschaftlich arbeiten gelernt haben. Dieses innerlich wissenschaftlich Arbeiten lernt man doch am besten bei seiner eigenen Arbeit. Zweitens aber brauchen wir möglichst bald die Mitarbeiter, welche aus der Studentenschaft heraus kommen, und die nicht mehr aufgehalten werden durch die Rücksichten auf ihr späteres Fachstudium. (Sehen Sie, es ist gar nicht weiter wunderbar, dass das so schwer geht, wie es zum Beispiel in der Schweiz geht.) Man hat als Student natürlich leicht die Möglichkeit, in den ersten Semestern sich einem solchen Bunde anzuschließen, wenn man freien Sinn genug dazu hat. Dann kommen die letzten Semester. Da ist man mit anderem beschäftigt, und da wird die Sache schwieriger. Und so reißen immer fort und fort die Fäden ab, die man da gezogen hat. Das ist gerade vorhin hervorgehoben worden.

Also das möchte ich sagen, speziell für das wissenschaftliche Zusammenarbeiten: Die Themen müssen schon in einer solchen Übergangszeit eine zweifache Bearbeitung erfahren: die eine, die der Professor versteht, und die andere, die man sich aufhebt für später.

Selbstverständlich will ich damit durchaus nicht sagen, dass nicht ganz spezielle Gelegenheiten, die da sind, ergriffen werden, und dass nicht diese Gelegenheiten, die da sind, in ganz eminentem Sinne von der Studentenschaft wachsam beobachtet und auch wirklich im Sinne und Dienste der Bewegung ausgenützt werden: Ich hoffe auf der einen Seite, fürchte fast ganz leise auf der anderen Seite, dass unser lieber Freund, Professor Römer in Leipzig, nun mit einer Unsumme von anthroposophischen Dissertationen überschwemmt wird! Aber ich denke, das würde auch zu den Dingen führen, die ihm wahrscheinlich am liebsten wären. Und ein solches Dokument studentischen Vertrauens würde zeigen, dass er nicht zu den Professoren gehört, von denen jetzt eben gesprochen worden ist. Das würde ja aus dem Fundament hervorgehen.

Nun brauchen wir allerdings einen Ausbau desjenigen, was hier in Dornach schon einmal besprochen worden ist, nämlich doch immerhin eine Art von Zusammenarbeit. Das werden Sie sich später untereinander ausmachen, wie es technisch am besten zu bewerkstelligen ist. Es wäre schon gut, wenn mit Hilfe der Waldorflehrer, die ergänzt würden durch andere Persönlichkeiten aus unseren Reihen - Professor Römer, Dr. Unger und andere -, ein gewisser Austausch vor allen Dingen über die Wahl der Themen der Dissertationen oder der wissenschaftlichen Arbeiten stattfinden könnte, ohne dass irgendwie die freie Initiative des einzelnen davon beeinträchtigt ist. Es kann alles nur in Form von Ratschlägen geschehen. Es sollte gerade dadurch für dieses wissenschaftliche Arbeiten ein engerer Zusammenschluss - der ja nicht gerade eine Organisation zu sein braucht, aber ein Ideenaustausch - von Ihnen gesucht werden.

Das Wirtschaftliche, das ist natürlich eine sehr, sehr bedeutungsvolle Sache. Es ist schon so, dass namentlich das Universitätswesen, aber eigentlich mehr oder weniger das gesamte Hochschulwesen unter unseren Wirtschaftsnöten außerordentlich leiden wird. Nun handelt es sich dabei darum, dass man nun wirklich einmal klar sieht, dass eigentlich nur geholfen werden kann, wenn es möglich ist, solche Institutionen vorwärtszubringen, wie es zum Beispiel für Deutschland der «Kommende Tag» ist, wie es hier das «Futurum» ist. So dass von

diesen Organisationen aus eine Reorganisation auch der wirtschaftlichen Lage des Studententums ausgehen kann. Es sind - ich kann Ihnen die Versicherung geben - all die Dinge, die von uns aus nach solcher Richtung hin in Angriff genommen werden, eigentlich auf schnelles Wachstum berechnet. Wir haben nicht Zeit, uns Zeit zu lassen, sondern wir müssen tatsächlich mit solchen wirtschaftlichen Organisationen rasch vorwärtskommen. Und da muss ich nun allerdings sagen: da werden uns die Mitglieder der Studentenschaft, vielleicht mit ganz geringfügigen Ausnahmen, vor allen Dingen helfen können durch das Verbreiten des Verständnisses für solche Dinge. Es ist ja wirklich schon vorgekommen in Bezug auf andere Dinge, dass der Student bei seinem Papa einiges durchsetzen konnte für dieses oder jenes, etwas durchsetzen konnte auch bei seiner Verwandtschaft. Nicht jeder hat nur mittellose Freunde. Und da ist dann wirklich etwas vorhanden, was wie eine Lawine wirkt. Lassen Sie sich das nur durchaus durch den Kopf gehen, wie stark erfahrungsgemäß so etwas wie eine Lawine wirkt: wenn man irgendwo anfängt, es geht weiter. Gerade so etwas geht weiter, wo man aus dem Positiven heraus wirkt: Versucht diese Prospekte zu studieren, die erschienen sind vom «Kommenden Tag» und «Futurum», und versucht, Verständnis hervorzurufen für so etwas.

Dieses Verständnis ist es, zu dem sich namentlich die ältesten Leute außerordentlich schwer emporarbeiten. Ich habe gesehen, wie ältere Leute, ich möchte sagen, gekaut haben an dem Verstehenwollen desjenigen, was «Kommender Tag» oder «Futurum» wollen, wie sie immer wieder und wiederum, wie die Katze auf die Pfoten, zurückgefallen sind auf ihre alten wirtschaftlichen Vorurteile, mit denen sie eben hineingesaut sind in den wirtschaftlichen Niedergang, und wie sie sich nicht herausfinden. Da glaube ich, dass wirklich lebt helles Verständnis der lieben Kommilitonen, das auch nach den älteren Generationen hinüber einiges wirken könnte. Auf eine andere "Weise können wir doch nicht vorwärts kommen. Denn ich kann Ihnen sagen: Dann, wenn wir einmal in Bezug auf diese wirtschaftlichen Institutionen so weit sind, dass wir wirksam etwas machen können, dass wir erstens genug Mittel haben, um ins

Große gehend - denn nur da hilft es - etwas zu tun, und auf der anderen Seite überwinden können den gerade auf diesem Gebiete so scharf hervortretenden Widerstand des Proletariats, das sich einfach gerade einer wirtschaftlichen Besserung der Lage der Studenten feindlich entgegenstellt, dann wird es tatsächlich die erste Sorge sein müssen dieser unserer wirtschaftlichen Organisationen, wirtschaftlich gerade in Bezug auf die Studentenschaft zu arbeiten.

Die «Kampfprobleme»! Ja, sehen Sie, da handelt es sich darum: die Anthroposophische Gesellschaft, wenn sie auch früher nicht so geheißen hat, besteht seit dem Beginn des Jahrhunderts, und sie hat immer eigentlich nur positiv gearbeitet, wenigstens soweit ich selber in Betracht komme. Sie ließ die Gegner schimpfen, alles Mögliche tun. Aber natürlich kommen dann die Gegner mit gewissen Einwänden. Sie sagen, da ist das gesagt worden, da jenes gesagt worden, ja das, das ist ja nicht einmal widerlegt worden. -Es ist schon so, dass man schwer Verständnis findet dafür, dass eigentlich derjenige, der etwas behauptet, die Beweisverpflichtung hat, nicht derjenige, dem es angeworfen ist. Und wir konnten es wirklich erleben, immer wieder und wiederum, dass merkwürdige Anschauungen gerade unter den Akademikern, ich meine jetzt Dozenten, Professoren, Pfarrer und solche, die also aus den Akademikern hervorgegangen sind, hervortraten. Denken Sie doch nur einmal, dass von, ich möchte sagen, für die äußere Welt ehrwürdigen - ich sage es aber selbstverständlich nur unter Gänsefüßchen: «ehrwürdigen» - Professoren Dinge vorgebracht werden gegen Anthroposophie, Anthroposophen und so weiter, die so belegt sind, dass, wenn man diesen Belegen mit Beweisgründen nachgeht, das ein Hohn, ein blutiger Hohn ist auf alle irgendwie möglichen Methoden, wie man irgendwie etwas behauptet in der Wissenschaft. Daher musste ich bei so jemandem, wie es der Professor Fuchs ist, einfach sagen: Es ist unmöglich, dass der Mensch etwas anderes ist als ein ganz unmöglicher Anatom! Denn, soll ich glauben, dass er gewissenhaft seine Dinge prüft, wenn er nach alledem, was vorgelegt worden ist, meinen Taufschein in dieser Weise prüft, wie er ihn geprüft hat? Man muss nämlich von der Art, wie ein Mensch das eine Gebiet behandelt, auf das andere

schließen. Solche Dinge zeigen einfach - durch den Umstand, dass die Leute einmal heraustreten und ihre besonderen Gewohnheiten zeigen - die Symptome, wie heute wissenschaftlich gearbeitet wird. Auch die Dinge, die heute an den Universitäten und an den technischen Hochschulen vorgebracht werden, stehen im Grunde genommen kaum auf besseren Füßen, als die Dinge, die auf diese Weise behauptet werden; es treten nur die allgemein ungeheuer locker gewordenen Gewohnheiten im Wissenschaftsleben auf diese Weise zutage. Und das ist es, was nötig ist: dass man gewissermaßen den Kampf auf ein höheres Niveau hebt.

Und da ist es nicht notwendig, dass man sich, wie zum Beispiel der Kommilitone wünschte, was ich sehr gut begreife, als «Kampforganisation» ausspiele. Das ist nicht notwendig. Sondern nur das eine: das zu vermeiden, was in der Anthroposophischen Gesellschaft so zahlreich aufgetreten ist. In der Anthroposophischen Gesellschaft trat immer dieses hervor, so unglaublich es ist - natürlich nicht bei allen, aber sehr häufig: Man war genötigt, sich gegen einen wüsten Anwurf zu verteidigen, auch dann irgendwelche scharfen Worte zu gebrauchen, zum Beispiel, sagen wir in dem Fall, wenn ein Herr v. Gleich einen Vortragenden «Winter» erfindet, indem er liest, dass ich selber Wintervorträge gehalten habe, dann eine Persönlichkeit «Winter» erfindet, und das in einer sehr üblen Weise in den Kampf hineinbringt. Ja, sehen Sie, ich glaube nicht, dass man in diesem Falle zu scharfe Worte sagt, wenn man von Trottelisis sprechen würde! Denn hier hat man es, selbst wenn es bei einem General auftritt, mit einer echten Trottelisis in Reinkultur zu tun. - Und in der Anthroposophischen Gesellschaft war es dann gewöhnlich so, dass man nicht demjenigen unrecht gegeben hat, der etwa so wie Herr v. Gleich handelte, sondern demjenigen, der sich verteidigt hat. Bis zum heutigen Tag! Erfahren wir es doch ein paarmal, dass es hieß: In dieser Weise darf man nicht aggressiv werden. - Aggressiv werden, heißt nämlich in den Augen von vielen Leuten: sich in dieser Weise zu verteidigen. Da ist schon notwendig, dass man, ohne zu betonen, dass man Kampforganisation ist oder dergleichen, doch mit wachsamem Auge die Dinge verfolgt und zurückweist. Sie müssen da kon-

kret im Positiven auftreten; und dann müssen die anderen dahinterstehen, hinter dem, der genötigt ist, sich zu verteidigen. Es handelt sich nicht darum, dass wir selber Kampfhähne werden; aber darum handelt es sich, dass, wenn es nötig werden sollte, sich zu verteidigen, dass dann die anderen dahinterstehen. Und es handelt sich darum, dass man wirklich die Symptome des Weltanschaulichen, Wissenschaftlichen, Religiösen und so weiter in dieser Beziehung in unserer Zeit verfolgt, sich dafür interessiert.

Nehmen Sie diese einzelne Erscheinung: Ich war genötigt, philosophische, oder wie soll man es nennen, Schreibereien - es ist nach meiner Meinung gleich, wie man sie nennt - des Grafen Keyserling einmal in der entsprechenden Weise zu charakterisieren, weil er in seiner unglaublichen Oberflächlichkeit hineingemischt hat die Tollheit, ich sei von Haeckelschen Anschauungen ausgegangen. Das ist natürlich eine nicht bloß objektive, sondern in diesem Falle subjektive Unwahrheit, das heißt, eine Lüge, weil man verlangen muss, dass derjenige, der so etwas behauptet, nach den Quellen sucht; und er hätte sehen können das Kapitel, das ich in den frühesten Jahren meiner Schriftstellerei geschrieben habe in meinen Auseinandersetzungen mit Haeckel, in der Einleitung zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften. Sie können das ja alle sehr gut nachlesen. - Nun hat der Graf Keyserling durch seinen Verleger eine kleine Schrift erscheinen lassen: «Der Weg zur Vollendung.» Ich will diese Schrift nicht weiter charakterisieren, empfehle Ihnen aber, dass einer oder zwei sich diese Schrift kaufen und sie herumgehen lassen; denn wenn es alle kaufen wollten, wäre es schade ums Geld; aber ich empfehle Ihnen trotzdem, es zu lesen, damit Sie eine Vorstellung bekommen von dem, was sozusagen gegen alle Weisheit sich auftut in dieser Schrift «Der Weg zur Vollendung» von Keyserling. Es steht da folgender Satz, den er sich zurechtzimmerte, so ungefähr, wie er mir im Gedächtnis ist: Ja, wenn ich damit etwas Unrichtiges gesagt habe, dass Dr. Steiner von Haeckel ausgegangen ist, so hätte ja Dr. Steiner das einfach rektifizieren können; er hätte das bei mir richtigstellen können, denn ich habe - und nun bitte ich, diesen Satz recht

genau zu beachten -, denn ich habe für eine besondere Steiner-Quellenforschung keine Zeit.

Nun also, sehen Sie, wir haben es bereits in der wissenschaftlichen Moral so weit gebracht, dass jemand, der eine «Weisheitsschule» gründet, es für berechtigt hält, dass er Dinge in die Welt hinaussenden darf, für deren Erforschung er zugestandenermaßen keine Zeit hat, die er also nicht erforscht! Hier ertappt man einen scheinbar sich vornehm Dünkenden - denn der Graf Keyserling hat in seiner Schreibung immer die Allmacht angeführt -, das ist dasjenige, was so imponiert bei dem Grafen Keyserling, dass er immer die Allmacht anführt. Die ganze gegenwärtige Schreibung ist an einem Punkt angekommen, wo sie am meisten versumpft und verlumpt ist. Und trotz der Allmacht ist hier eine vollständige moralische Verlumpung der Ansichten da. Und da muss schon einmal den Leuten gesagt werden: Ganz gewiss, es verlangt auch von dir niemand, dass du Steiner-Quellenforschung treibst; aber dann, wenn du schon keine Steiner-Quellenforschung treibst, keine Zeit hast, dann - in Bezug auf alle diese Dinge, zu denen du von der Sache etwas wissen müsstest: Halte den Mund!

Sehen Sie, das ist notwendig, dass wir uns keinen Illusionen hingeben, dass wir einfach abstreifen jegliches durch das Konventionelle heraufgekommene Autoritätsprinzip und dergleichen, dass wir uns frei gegenüberstellen, wirklich, wirklich prüfend, demjenigen, was in unserer Zeit vorhanden ist. Dann werden wir heute schon recht viel solches bemerken können.

Ich würde Ihnen schon raten, manche der Sätze, die der große Germanist Roethe in Berlin ab und zu, immer wiederum prägt, rein der Form nach - ich will ganz absehen von der Anschauung, die man dabei durchaus respektieren kann - sich anzusehen. Dann werden Sie das Lehrreiche finden. Wir brauchen keine Kampforganisation zu sein. Wir müssen aber bereit und wachsam sein, um, wenn die Dinge, die heute wirklich so schauderhaft in den Niedergang hineinführen, konkret auftreten, dann dagegen auch wirklich aufzutreten. Brauchen wir denn dazu eine Organisation anthroposophischer Studenten zu sein? Wir brauchen ja einfach nur wachsame, anständige und

wissenschaftlich gewissenhafte Leute sein zu wollen, dann können wir immer - ganz von dem absolutesten Privatstandpunkt aus - gegen solche Schäden zu Felde ziehen. Und wenn wir außerdem noch für die positive Arbeit organisiert sind, dann kann die Anzahl derjenigen, die dafür organisiert ist, hinter uns stehen und uns halten. Das letztere brauchen wir. Aber es wäre durchaus nicht sehr gescheit, wenn wir uns als Kampforganisation auf tun würden. Dagegen handelt es sich darum, dass wir wirklich ernsthaftig arbeiten an der Verbesserung unserer gegenwärtigen Zustände. Und dazu gehört schon einmal, dass man die furchtbaren Schäden, die auf dem einen oder anderen Feld zutage treten - und die wirklich sich leicht aufdrängen, denn sie sind in Unsummen da -, dass man diese Dinge beachtet, und dass man den Mut hat, gegen sie in der Form, in der man es kann, aufzutreten.

Sie haben schon etwas getan, wenn Sie nur das tun können: bei einer geringen Anzahl Ihrer Kommilitonen einfach das Urteil richtigstellen in Bezug auf solche Dinge, auch wenn das im kleinsten Kreise geschieht. Ich habe gestern zu jemanden von uns hier in Bezug auf den Weltschulverein gesagt: Ich halte es gerade in Bezug auf solche Dinge besonders wertvoll, wenn angefangen wird damit, dass einer zu zwei, drei anderen, also ganz kleinen Gruppen, davon spricht, selbst wenn es nur zwei sind; und, ganz radikal ausgedrückt, wenn einer gar keinen anderen findet, so sage er es sich wenigstens selber! Also diese Dinge sind schon durchaus so, dass man anfassen kann dasjenige, was der einzelne vermag. Es werden einzelne viel mehr vermögen, wie es tatsächlich schon vorgekommen ist bei einem Arzt, der Mitglied war, und dessen Kommilitonen sich als sehr begeisterungsfähig erwiesen. Es handelt sich darum, dass wir uns nicht dadurch Feinde machen, dass wir in wüster Form als Kampfhähne auftreten, aber auch darum, dass wir den Kampf nicht scheuen, wenn die anderen anfangen. Das ist es: wir müssen immer den anderen anfangen lassen; und dann muss die nötige Hilfe hinter uns stehen, die nicht die Taktik aufkommen lässt, denn es ist eine ganz bestimmte Taktik aufgekommen: dass wir angefangen hätten. Wenn von drüben angefangen wird, dann ist man genötigt, sich zu verteidigen; und dann können Sie immer lesen, dass

von anthroposophischer Seite das und das im Kampfe als Angriff geführt worden ist und so weiter. Es wird immer der Spieß umgedreht. Das ist geradezu Methode bei den Gegnern. Das dürfen wir nicht aufkommen lassen.

Was den Weltschulverein betrifft, so möchte ich dazu nur noch das eine sagen: nach meiner Empfindung wäre es wohl das allerbeste, wenn unabhängig voneinander gleichzeitig der Weltschulverein begründet werden könnte in Entente- und in neutralen Ländern, allerdings auch im deutschen mitteleuropäischen Gebiet. Wenn es gleichzeitig geschehen könnte, so dass sozusagen unabhängig voneinander die Dinge gleichzeitig aufschössen, wäre es das allerbeste. Dazu gehört natürlich eine gewisse Wachsamkeit, was etwa geschieht. Es müsste dann, wie ich glaube, ganz besonders von der Schweiz hier eine Vermittlung stattfinden. Es wäre gut, wenn man jetzt gerade für den Augenblick die Sache machen könnte. Ich kann Ihnen versichern: die Dinge sind auf des Messers Schneide - und wenn eben heute dieselben Kriegsmöglichkeiten vorhanden wären, die im Jahre 1914 vorhanden waren, dann, dann hätten wir längst wiederum Krieg. Es stehen die Dinge in Bezug auf Stimmungen und so weiter auf des Messers Schneide. Und wir bekommen so etwas wie diesen Weltschulverein nicht zustande, wenn er zum Beispiel jetzt in Deutschland begründet wird, und dann etwa die anderen, wenn auch nur eine Woche, hintennachtrappen müssten. Er käme einfach nicht zustande, es wäre unpraktisch, es zu machen.

Dagegen dürfen wir auf der anderen Seite durchaus wiederum das nicht aufkommen lassen, dass wir im geringsten etwa verleugnen, wie wir überhaupt zu den Dingen stehen. Diese Hochschule für Geisteswissenschaft heißt Goetheanum. Wir haben diesen Namen «Goetheanum» im Verlauf des Weltkrieges hier noch gegeben. Die anderen Nationen, insofern sie sich an der Anthroposophie beteiligt haben, haben den Namen aufgenommen, haben ihn akzeptiert. Wir haben niemals verleugnet, dass wir Gründe haben, die Hochschule für Geisteswissenschaft «Goetheanum» zu nennen, und es wäre daher nicht eigentlich gut, wenn in Deutschland die Sachen als irgendeine Imitation von der anderen Seite auftreten dürften.

Also es würde sich schon darum handeln, dass man in dieser Beziehung - verzeihen Sie das harte Wort - ein wenig nicht ungeschickt vorgehen würde, dass man es ein wenig geschickt machen würde im größeren Weltkultursinne! Da müsste nun von der Schweiz hier mit vollem Verständnis gearbeitet werden. Es müsste also eigentlich unbedingt gleichzeitig von Mitteleuropa, von der Entente und von Neutralen aus die Sache in die Höhe schießen.

Vorläufig weiß ich ja noch nicht, ob sie auch nur an einem oder zwei Orten in die Höhe schießen wird. Ich habe heute morgen die Mitteilung bekommen, dass das gestern zusammenberufene Komitee, das so wacker arbeiten wollte, wenige Minuten, nachdem die Versammlung von gestern den Saal verlassen hat, schlafen gegangen ist; es sei auf heute abend vertagt worden. Ob sie heute abend tagen, wollen wir zunächst noch abwarten. Wir haben schon sehr merkwürdige Erfahrungen gemacht; und aus dieser Kenntnis heraus, dass wir schon die verschiedenartigsten Erfahrungen gemacht haben, habe ich mir jetzt erlaubt, zu Ihnen hier darüber zu sprechen, dass man im weiteren Verlauf der Bewegung die gemachten Erfahrungen berücksichtigen soll.

Ich bin aber auf der anderen Seite überzeugt, wenn gerade unter der Kommilitonenschaft sich finden wird der nötige starke Impuls und die gehörige Begeisterung, namentlich für dasjenige, was ich selbst und andere meiner Freunde im Verlaufe dieses Kurses genannt haben: Begeisterung für die Wahrheit - dann wird die Sache gehen.

Ich möchte noch sagen: Ich habe neulich ein Stück aus einem Feuilleton vorgelesen, und ich kann Ihnen versichern, was neulich in Stuttgart stattgefunden hat, ist nicht im mindesten ein Ende, sondern erst ein Anfang, und ich kann Ihnen die Versicherung geben, dass es noch viel, viel schlimmer kommen wird. Ich habe das zu unseren Freunden hier des öfteren gesagt - vor sehr, sehr langer Zeit schon -, ich habe neulich ein Stück aus einem Feuilleton vorgelesen, in dem steht: «Geistige Funken, die Blitzen gleich nach der hölzernen Mäusefalle zischen, sind also genügend vorhanden, und es wird schon einiger Klugheit Steiners bedürfen, versöhnend zu wirken, damit nicht eines

Tages ein richtiger Feuerfunke der Dornacher Herrlichkeit ein unrühmliches Ende bereitet.»

Ich habe wirklich die Meinung, dass dasjenige, was als Reaktion eintreten muss gegen eine solche Aktion, die immer stärker und stärker werden wird, dass das besser gestaltet und vor allen Dingen energischer wird durchgeführt werden müssen. Und ich glaube, dass Sie, meine lieben Kommilitonen, nach dieser Richtung hin nötig haben, all Ihre jugendliche Begeisterung hineinfließen zu lassen in dasjenige, was wir hier öfter während dieses Kurses genannt haben: Enthusiasmus für die Wahrheit. Jugendlischer Enthusiasmus für die Wahrheit war immer ein sehr guter Impuls in der Fortentwicklung der Menschheit. Möge er es in einer Sache, die Sie für gut erkennen, auch in der nächsten Zukunft durch Sie werden.

SCHLUSSREDE

Dornach, 10. April 1921

Obwohl ich heute abend noch einen gewissermaßen außerhalb des Programmes stehenden Vortrag um acht Uhr für alle Kursteilnehmer dieser Woche halten werde, stehen wir doch jetzt am Ende unserer Frühjahrs-Vortragsreihe. Wir konnten in der kurzen Zeit, die uns zur Verfügung stand, wie es ja selbstverständlich ist, nur Andeutungen und Richtlinien geben über das, was uns auf ein gewisses Ziel hin vorschwebt. Und dies Ziel - Sie werden es gerade an diesen Vorträgen haben fühlen können - ist kein anderes als dieses: zu zeigen, wie das, was hier anthroposophisch orientierte Geisteswissenschaft genannt wird, befruchtend wirken soll auf die verschiedenen einzelnen Fachwissenschaften und auch auf die verschiedenen Zweige des menschlichen praktischen Lebens in der Gegenwart.

Wir haben, um hinweisen zu können, in welcher Art wir uns dieses Ziel vorstellen, zunächst durchgenommen, tageweise, diejenigen Wissenschaften, welche hineinführen in das Leben der äußeren Welt, der äußeren Natur. Wir haben zu zeigen versucht, wie da von den Erkenntnisbestrebungen der Gegenwart überall Schranken und Grenzen aufgerichtet werden, welche aber keine wirklichen Schranken und Grenzen menschlicher Seelentätigkeit überhaupt sein können, weil, wenn sie gelten konnten, dasjenige, was dem Menschen das wesentlichste Ziel der Erkenntnis sein muss, das Durchschauen der menschlichen Wesenheit selber, niemals erreichbar sein würde. Und vor allen Dingen fehlen müsste eine Erkenntnis, welche Antrieb werden kann des menschlichen Willens, der menschlichen Tat. Der menschliche Wille und die menschliche Tat müssten verurteilt sein, weiterhin nur aus den Instinkten und Trieben heraus das soziale Leben zu gestalten, während ein menschenwürdiges Dasein nur begründet werden kann, wenn geistige Einsicht die Kraft hat, über die bloße Naturanschauung hinaus in das rein geistige Leben einzutauchen und von daher die sittlichen und die sozialen Ideale zu holen, die mächtig genug sind, um in den Willen impulsierend hineinzuwirken.

So mussten wir auf der einen Seite darauf hinweisen, wie Geisteswissenschaft über die Schranken hinauskommen will, die der äußeren Wissenschaft, insofern sie sich auf die äußere Natur und auf die äußere Welt bezieht, gesteckt sein sollen, nach dem Willen gerade und nach der Meinung und dem Glauben unserer Zeit. Und wir mussten auf der anderen Seite hinweisen auf die andere Richtung des menschlichen Erkennens: die nach innen geht, die darauf geht, den Menschen und sich selber zu erfassen, so dass man hinuntersteigen kann in das, was im Menschen als sein eigentlicher Wesenskern lebt. Und wir haben gezeigt, dass allein, wenn dieser Impuls wirklich in das Innere des Menschen eindringt, in der Erkenntnis lebt, dass dann allein zustande kommen könne zum Beispiel eine wirkliche Sprachwissenschaft, eine wirkliche Geschichtswissenschaft auch, und dass dieser Impuls der Innenerkenntnis notwendig ist, um die sprachlichen, die geschichtlichen Wissenschaften zu durchdringen und zu befruchten.

So haben wir nach zwei Richtungen hingewiesen, in denen hinweggeschritten werden muss über die Grenzen, welche die gegenwärtige Fachwissenschaft setzen will: in die Richtung nach außen, in die Richtung nach innen. Und wir haben darauf hingewiesen in diesen Tagen, wie der Appell an eine solche Geist-Erkenntnis uns ja hervortönt aus den wichtigsten Zeichen der Zeit.

Da haben wir auf der einen Seite die zahlreichen Anzeichen, wie die Menschen in weitesten Kreisen bestrebt sind, immer tiefer und tiefer hineinzukommen in die Rätsel des menschlichen Inneren, um da, in diesem menschlichen Inneren, einen sicheren Halt zu bekommen, ein richtiges Gleichgewicht zum äußeren sozialen Leben zu erhalten. Und wenn wir vernehmen die wichtigsten Stimmen des menschlichen Herzens, des menschlichen Gemütes, so müssen wir sagen: es tönt überall aus den Anforderungen der Gegenwart heraus, dass wissenschaftliche Erkenntnis ausmünden müsse in das, was so für die innere Sicherung der menschlichen Seele gefunden werden muss. Kein Ausblick nach einem solchen Ziele ist in der gegenwärtigen landläufigen Wissenschaft zu finden. Weil er darinnen nicht zu finden ist, glaubt Geisteswissenschaft den Schritt tun zu müssen,

diesen anderen Wissenschaften zu zeigen, wie sie durch wahre geisteswissenschaftliche Forschung befruchtet werden können.

Von der anderen Seite her tönen die Klänge aus der sozialen Verwirrung. Große, gewaltige soziale Aufgaben stehen vor den Menschen unseres Zeitalters. Wir werden mit ihnen nur zurechtkommen, wenn wir einsehen, dass ja doch nur das, was wir uns an Einsicht in das Menschenleben, an Erkenntnis der menschlichen Wesenheit erwerben können, uns die Kraft geben kann, an die großen sozialen Aufgaben der Gegenwart heranzutreten. Führend müssen wieder werden die Einsichten, führend muss das werden, was aus echter, wahrer geisteswissenschaftlicher Forschung hervorgeht, denn das allein kann auch richtunggebend sein für die sozial so notwendigen Bestrebungen.

Es wird das gerade unseren Absichten übelgenommen, dass wir die Frage, auf die hiermit gedeutet ist, in einer etwas anderen Weise auffassen müssen als viele unserer Zeitgenossen. Ich habe auf dieses Anderssein schon bei den verschiedensten Gelegenheiten hinweisen müssen. Aber das ist etwas, was immer wiederum gesagt werden muss. Daher will ich es auch heute, am Schlüsse unserer Veranstaltung, hier sagen. Gewiss, es gibt schon viele Leute, die sagen: Über die weitesten Kreise der Bevölkerung hinaus muss Einsicht, muss Wissen sein; Wissen muss popularisiert werden, denn es muss leben in einer genügend großen Anzahl von Menschen; nur wenn es in ihnen lebt, werden sich auch die sozialen Einsichten entwickeln. - Und aus dem guten Willen, der zweifellos dem zugrunde liegt, geht hervor alles, was man unternimmt in der Richtung der Einsetzung von Volkshochschulen, Volksbibliotheken, Popularisierung der Wissenschaft, wie sie an unseren heutigen Bildungsanstalten gepflegt wird. Man ist der Meinung, wenn man nur hinausträgt, was an unseren Bildungsanstalten gepflegt wird, in die weitesten Kreise, dann müsse es in der Zukunft verhindern, dass wir in solche katastrophalen Epochen hineinkommen, wie die unsrige es ist.

Aber kann man denn glauben, dass dasjenige, was ja da war für die Menschen, die unmittelbar zu tun hatten mit den Ursachen dieser jetzigen katastrophalen Zeit, dass das, was also von unse-

Schlussrede

ren Bildungsanstalten ausgestrahlt ist auf die führenden Kreise und nichts gefruchtet hat, sie zu besserem Tun zu bringen als zu dem, wozu sie gekommen sind, kann man hoffen, dass dasselbe «Geistesgut», wie man es eben auch nennt, nun wirken werde, wenn es in die große Menge hinausgestreut wird? Man kann solches nur glauben, wenn man sich selber Sand in die Augen streuen will. Weil wir das nicht wollen, die wir uns hier verbunden fühlen mit den Bestrebungen des Goetheanismus, deshalb müssen wir sagen, trotz alledem, was da gleich aufgerufen wird an allen möglichen Feind- und Gegnerschaften: Nein, anderes ist noch notwendig! - Nicht bloß hinausgetragen werden soll etwas aus unseren Bildungsanstalten, hineingetragen werden muss etwas. Es muss das hineingetragen werden, was erst hineingetragen werden kann, wenn man die geistige Forschung neben der äußeren sinnlichen und verstandesmäßigen anerkennen will. Was dann in unsere Bildungsanstalten hineingetragen wird, das wird schon ergreifen die Herzen und die Gemüter der Menschen, weil es hervorgeholt ist aus dem Wesen der Herzen und der Gemüter der Menschen, weil dasjenige, was unbewusst in der Menschen Tiefen schlummert, auf diese Weise zutage gefördert wird als Richtungskräfte für menschliches Wirken. Wir sind schon einmal in der für viele unsympathischen Lage, uns zu der Ansicht bekennen zu müssen, dass nicht nur etwas herausgetragen werden müsste aus unseren Bildungsanstalten, sondern vor allen Dingen viel, viel hineingetragen werden müsse. Und dass wir uns vermessen, hinzuweisen auf solche Dinge, das ist es, was uns so viele Feindschaft einträgt.

Nun, Sie dürfen es mir glauben: persönlich wäre es mir das allerliebste, wenn der Drang nach solcher Geistesberufung der Wissenschaften vor allen Dingen sich erheben würde aus den Stätten unserer bisherigen Bildung selber, wenn da sich diejenigen finden würden, die hinweisen möchten darauf, was nötig ist. Ober nichts würde ich mich mehr freuen, nichts würde mich mehr befriedigen, als wenn ich solches Streben sehen könnte. Ja, deshalb hatte ich wirklich - verzeihen Sie diese einzuschiebende Episode - einige Freude, als ich jüngst in Basel drinnen war und im Schaufenster eine Schrift entdeckte, die den Titel trägt «Universitätsreform», geschrieben von einem

Universitätsprofessor selber, wie sich gleich herausstellte. Das, dachte ich mir, macht vielleicht ganz unnötig das Streben nach einer Begründung des Weltschulvereins, wenn solche Stimmen von solcher Seite herkommen. Und die Schrift beginnt auch gleich außerordentlich verheißungsvoll. Man hat so das Gefühl, dass mit solchen Sätzen etwas angeschlagen werden müsse, was die Zeichen der Zeit nach einer gewissen Richtung hin versteht: «Die Organisation unserer Universitäten leidet an großen Mängeln. Ein Reformwerk tut hier dringend not. An diesem Werk soll aber allein teilnehmen, wer das Universitätswesen von Grund aus kennt.»

Auch darüber könnte man erfreut sein, wenn solche teilnehmen würden, die das Universitätswesen von Grund auf kennen. Weil ich aber in dem, was ich weiter in dieser Schrift erfahren habe, ein Symptom charakterisieren möchte, so müssen Sie mir schon gestatten, dass ich in aller Kürze über das Erlebnis an dieser Schrift etwas spreche. Auf Seite 4 findet man ausgedrückt, was der Verfasser nun ausschließt von seiner Betrachtung über dieses Reformwerk bezüglich der Universitäten: «So werde ich zum Beispiel mich über die Frage der Semestereinteilung und der Universitätsferien nicht äußern. Denn diese Dinge sind noch nicht spruchreif.»

Ein Weiteres, das ausgeschlossen werden soll von dieser Betrachtung: «So werde ich ferner die Rechtsverhältnisse der Assistenten unserer Kliniken oder unserer naturwissenschaftlichen Institute unerörtert lassen. Denn ich traue mir ein sachverständiges Urteil darüber nicht zu.»

Nun, man könnte ja ganz zufrieden sein, wenn diese zwei Punkte ausgeschlossen bleiben würden von einer Betrachtung darüber, wie notwendig ein Reformwerk an unseren Universitäten ist.

Dann wird dasjenige, was nun zu reformieren ist, in einzelnen Kapiteln abgehandelt. Das erste Kapitel heißt: «Die Einteilung der Universitätslehrer in verschiedene Klassen.» Man erfährt daraus, dass es ordentliche, außerordentliche Professoren gibt, Privatdozenten, Honorarprofessoren, Lektoren und Assistenten. Man erfährt daraus, dass es notwendig ist, hier mit einem gro-

ßen Reformwerk einzusetzen, dass es zum Beispiel notwendig ist, dass gewisse Leute, die nach dem gegenwärtigen Usus ihr ganzes Leben lang außerordentliche Professoren geblieben sind, weil sie zum Beispiel nur ein Nebenfach - die Ohrenheilkunde oder die Ägyptologie - zu vertreten hatten, dass die nun zu, nun, auch zu ordentlichen Professoren ernannt werden müssen; nur dass man doch nicht gleich über die Schnur hauen soll, erfährt man, dass man bei all denen, die vom außerordentlichen Professor zum ordentlichen Professor zu ernennen sind, das Gehalt doch ein geringeres wird sein lassen müssen, als dasjenige, welches die richtigen ordentlichen Professoren bekommen.

Dann schreiten wir weiter zum nächsten Kapitel über die Bestellung der Universitätslehrer. Da wird unter anderem auf das Außerordentliche, Bedeutsame hingewiesen, dass sich ja Diskrepanzen ergeben haben zwischen den Regierungen und den Fakultäten oder den Professorenkollegien, und dass es etwas Bedenkliches hätte, wenn man etwa gar zu stark darauf rechnen würde, dass aus den Professorenkollegien selber einzig und allein die Ernennung hervorgehen könnte. Die Regierungen haben da manchmal Besseres getan als die Professorenkollegien. Man muss nach einem Ausweg suchen.

Es ist allerdings die Schrift für deutsche Verhältnisse geschrieben, allein ich glaube, sie ist für Weltverhältnisse zum mindesten symptomatisch und darf daher hier angeführt werden. Da wird nach einem Ausweg gesucht, wie man darüber hinauskommen könne, dass die Diskrepanzen zwischen den Kollegien und den Regierungen verschwinden, und da wird hingewiesen darauf, dass man die wichtige Einrichtung ins Leben rufen müsse eines «Reichsuniversitätsrates» !

Wir kommen - ich will recht schnell über die Dinge hinweggehen - zum dritten Kapitel: Das Gehalt der Universitätslehrer. Nun, da wird eben auseinandergesetzt, welche Wünsche vorliegen über die Gehaltsregulierungen. Ein Kleines habe ich Ihnen schon davon mitgeteilt.

Wir kommen zum vierten Kapitel: Die Überweisung der Vorlesungsgebühren an die Universitätslehrer. Da wird darauf hingewiesen, dass mancher, der ein sehr tüchtiger Mann ist, nur ein

ganz kleines Kolleg hat, ein anderer, der gerade etwas Beliebtes liest, hat ein großes Kolleg, bekommt also viele Kolleggelder. Es wird darauf hingewiesen, dass zum Beispiel derjenige, der nur drei Stunden zu lesen hätte über seinen Gegenstand, dass der fünf oder sechs Stunden erhält, damit das Kolleggeld höher werde. Kurz, es sei nicht anders hinauszukommen, als dass man diese Sache einer gründlichen Reform unterziehe.

Dann, im fünften Kapitel, wird von der Verleihung von Auszeichnungen an die Universitätslehrer gesprochen, was auch eine Angelegenheit ist, die eine gründliche Reform erfordert.

In einem sechsten Kapitel wird gesprochen über die Art des Ausscheidens der Universitätslehrer aus ihrer Lehrstellung. Da wird darauf hingewiesen, dass da viele Ungerechtigkeiten geschehen könnten. Allein wenn ein «Universitätsdienstgericht» eingerichtet wird, welches zum Teil besteht aus den würdigsten Mitgliedern des «Reichsuniversitätsrates», dann wird es mit diesen Dingen schon gehen.

Dann wird darauf hingewiesen, wie durch solche Instanzen, wie den «Reichsuniversitätsrat» und das «Universitätsdienstgericht», nun auch einmal Ordnung hineinkommen könne in dasjenige, was im siebenten Kapitel angeführt wird, das «Dienststrafrecht der Universitätslehrer», was zu geschehen hat, wenn man sie entlassen will oder wenn sie nur einen Verweis oder so etwas bekommen sollen.

Dann finden wir ein besonderes Kapitel über «Besondere Dienstaufträge der Universitätslehrer». Wir finden ein Kapitel über die «Verwaltung der Universitätsangelegenheiten», worinnen aber nur über solche Dinge gesprochen wird, die eben Besprechungen dahin notwendig machen, ob nun auch die außerordentlichen Professoren und die Privatdozenten vielleicht durch einen Vertreter teilnehmen sollen, und in welcher Weise das geschehen soll, an dem, was man ausmacht.

In einem elften Kapitel wird über das «Universitätsvermögen» gesprochen. In einem zwölften Kapitel davon, wie man zu recht kommen soll, wenn sich Leute melden, die nicht ganz ihre Vorprüfung gemacht haben. In einem dreizehnten Kapitel wird darauf aufmerksam gemacht, dass das Doktorsein durch ver-

schiedene Umstände ein Unfug ist, und dass man daher künftig nicht doktorieren soll durch Prüfungen, sondern dass derjenige, der die Staatsprüfung, die Assessorprüfung, die philologische Schulamtsprüfung und ähnliches absolviert hat, berechtigt sein soll, sich in Zukunft selber Doktor zu nennen. Aber das führt doch wiederum zu Schwierigkeiten, nämlich, wenn sich diejenigen, die vom Staat angestellt sind, Doktor nennen können - ich weiß nicht den inneren logischen Zusammenhang, ich habe ihn nicht begriffen -, dann wären doch keine Garantien dafür geboten, dass das auch Gelehrte jetzt wären, und deshalb müsse noch extra eine Gelehrtenprüfung eingeführt werden. Man könne allerdings nicht hoffen, dass die Leute große Lust haben, diese Gelehrtenprüfung noch extra abzulegen; allein, man könne dafür noch extra einen Ersatz eintreten lassen, zum Beispiel den, dass dem, der sie abgelegt hat und nachher promoviert wird, dass dem das Jahr, in dem er diese Gelehrtenprüfung abgelegt hat, doppelt angerechnet werde zu seiner Dienstzeit.

Ja, meine sehr verehrten Anwesenden, ich rede von einer sehr ernstesten Angelegenheit, ich rede von einem Buch über Universitätsreform, das damit beginnt: Die Organisation an unseren Universitäten leide an großen Mängeln, ein Reformwerk tue dringend not, und ich habe, als ich dreizehn Kapitel durchgemacht hatte, gesehen, ich war schon auf Seite 43 angekommen, nun gab es noch anderthalb Seiten; ich hoffte, nun wird es kommen! Aber siehe da, jetzt kommt ein vierzehntes Kapitel: «Wissenschaftliche Forschungsanstalten.» Da wird gesagt, dass ja allerdings auch für diese einiges zu tun wäre, dass als richtige Forscher zum Beispiel nur diejenigen angestellt werden dürften, die zuerst Universitätsprofessoren gewesen sind, denn nur die seien wirkliche Forscher. Und dann schließt auf Seite 44 diese Schrift damit: «Es empfiehlt sich deshalb, das Gehalt von Mitgliedern von Forschungsanstalten nicht ganz so hoch zu bemessen wie das von ordentlichen Universitätsprofessoren des gleichen Dienalters; sie können sich ja darüber auch nicht beklagen, da sie ja von der schweren Unterrichtslast ganz befreit sind. Auch ist irgendwie Vorsorge dahin zu treffen, dass die Mitglieder der Forschungsinstitute ihre Stellung als Honorarprofesso-

ren nicht dazu benutzen, um sich übermäßige Vorlesungsgebühren zu sichern.»

Ja, damit ist die Schrift wirklich zu Ende. Und ich habe eigentlich ganz unvermerkt einiges ausgelassen. Ich hatte allerdings, als ich die Schrift zu Ende gelesen hatte, so das Gefühl: Also die Universitäten bestehen aus Professoren, ordentlichen und außerordentlichen Professoren, Privatdozenten, Lektoren und Assistenten. Aber da fiel mir ein: an der Universität, da sind ja auch Studenten, und ich fragte mich, hängen vielleicht diese Studenten doch auch etwas zusammen mit dem Zwecke der Universitäten? Da konnte ich denn konstatieren, dass sieben und zehn, gleich siebzehn Zeilen den Studenten gewidmet sind in dieser Schrift, welche nahezu vierundvierzig Seiten umfasst. Aber die ersten sieben Zeilen auf Seite 5 - aus denen konnte ich nichts Besonderes machen. Denn die sagen eigentlich so furchtbar wenig Positives: «Deshalb gehe ich nicht weiter darauf ein, ob sich nicht das Verhältnis zwischen Universitätslehrern und Studenten inniger gestalten und vor allem die Sprechstunde der Universitätslehrer fruchtbarer einrichten ließe, als das jetzt im großen und ganzen der Fall ist. Denn hier wäre mit Verwaltungsvorschriften gar nichts auszurichten. Hier wäre jeder Zwang, der nur von außen käme, hoffnungslos.»

Dann wollte ich mich noch halten bezüglich der Studentenschaft an die Seite, welche in zehn Zeilen über die Studenten handelt. Aber da konnte ich auch nichts machen, denn die handeln bloß über das «Ordnungsstrafrecht der Studenten».

Nun, ich habe das, was ich mitgeteilt habe, eigentlich nicht mitgeteilt, um ironisch zu werden, um Lachen zu erregen oder dergleichen, sondern ich habe es mitgeteilt als auch ein Zeichen der Zeit, und ich bemerke ausdrücklich, dass ich den Mann, der das geschrieben hat, für einen außerordentlich guten, einen außerordentlich gescheiterten Menschen halte, der sich nur nicht entschließen kann, bezüglich seines Reformwerkes auf etwas anderes zu reflektieren als auf dasjenige - er sagt es selbst -, was sich durch Verwaltungsmaßregeln durchführen lässt. Nun, ich denke, wir haben heute noch andere Dinge notwendig als dieje-

nigen, die sich durch Verwaltungsmaßnahmen durchführen lassen. Die Zeichen der Zeit fordern durchaus anderes.

Aber nicht nur ein gutwilliger, ein gescheiter Mensch ist der Verfasser dieser Schrift über «Universitätsreform», sondern er ist auch ein sich selbst gut kennender Mensch, und er verrät, warum er eigentlich über solche Dinge nicht hinausgeht. Und da finden wir denn etwas sehr Merkwürdiges auf Seite 4: «So werde ich weiter die Reform des Universitätsunterrichts im engeren Sinne schweigend übergehen. Sie liegt mir freilich sehr am Herzen und ist mindestens so wichtig wie sämtliche übrigen Reformen, die ich demnächst mehr oder weniger ausführlich behandeln werde. Mein Schweigen fällt mir deshalb schwer. Allein was ich darüber sachkundig zu sagen hätte, würde im wesentlichen bloß für den Unterricht in der Rechtswissenschaft und der Volkswirtschaft gelten, hätte dagegen für den Unterricht in der Philologie, der Medizin, den Naturwissenschaften nur geringe Bedeutung. Eine auf den rechtswissenschaftlichen und volkswirtschaftlichen Unterricht beschränkte Untersuchung würde aber nicht in den Rahmen einer Abhandlung passen, die sich mit der Reform der Gesamtuniversität befasst.»

Ja, denken wir uns, die Sache hätte nicht ein Jurist geschrieben, dann könnte hier stehen: «Mein Schweigen fällt mir deshalb schwer. Allein was ich darüber sachkundig zu sagen hätte, würde im wesentlichen bloß für den Unterricht in der Medizin gelten, hätte daher für den Unterricht in der Rechtswissenschaft und Volkswirtschaft nur geringe Bedeutung. Eine auf den medizinischen Unterricht beschränkte Untersuchung würde aber nicht in den Rahmen einer Abhandlung passen, die sich mit der Reform der Gesamtuniversität befasst.»

Und nun könnte ich Ihnen mit Abänderung des Subjekts diesen Satz recht oft vorlesen und Sie würden daraus sehen - wenn Sie sich das dahinterliegende Faktum vor die Seele rufen -, wozu namentlich das Spezialistentum, wie es wuchernd geworden ist, geführt hat. Zur Tatlosigkeit hat es den Wissenschaftler verurteilt. Niemand weiß über dasjenige, was im Großen zu geschehen hat, zu reden, weil er Jurist, weil er Volkswirtschaftler, Mediziner, Philologe ist und so weiter. Man wird gewissermaßen

heute Wissenschaftler, um über die eigentlichen Angelegenheiten des menschlichen Wissens bekennen zu müssen, dass man über sie nichts weiß. Solch ein Symptom ist deshalb von Bedeutung, weil es nun wirklich von einem gescheiten, gutwilligen Menschen, der außerdem noch die nötige Bescheidenheit hat, kommt. Aber ich denke, es weist um so mehr auf die Notwendigkeit hin, dass in die Stätten, um die es sich handelt, etwas hineingetragen werden muss, nicht bloß, dass etwas herausgeholt werden könne zu den Zielen, von denen ich vorhin geredet habe.

Deshalb, glaube ich, mussten wir, durften nicht nur, mussten und müssen es immer wiederum, hinweisen auf das, was von Seiten der Geisteswissenschaft befruchtend hineinwirken soll in die einzelnen Zweige des Fachwissens, aber schließlich auch in die einzelnen Zweige des praktischen Denkens. Denn die Art und Weise, wie wir allmählich zu den Abstraktionen in den Wissenschaften gekommen sind, die haben hervorgerufen eine Stellung von Wissenschaftlichkeit in einer trockenen, unpraktischen, lebensfremden Daseinszone. Und man kann es selbst für das soziale Gebiet erleben, dass ein Mann wie Schumpeter, der wiederum ein außerordentlicher, kluger, gescheiter Mann ist und eine gescheite Abhandlung über Imperialismen geschrieben hat, mit den Worten schließt: «Eine ethische, ästhetische, politische oder kulturelle Wertung dieses Prozesses liegt den Zielen dieser Studien fern. Ob dieser Prozess Geschwüre heilt oder Sonnen verlöscht, ist von ihrem Standpunkte (nämlich vom wissenschaftlichen Standpunkte) aus völlig gleichgültig. Das zu beurteilen ist nicht Sache der Wissenschaft.»

Das heißt, Sache der Wissenschaft ist es, etwas hervorzubringen, was vor dem Leben halt macht, was nicht zu Wertungen führt im ethischen, ästhetischen, im kulturellen Leben. Wir haben es im Laufe dieser Vortragsreihe gesehen, welche merkwürdige Tatsache aufgetreten ist infolge dieses abstrakten Gestaltens der Wissenschaftsbestimmung. Wir haben gesehen, wie die Wertphilosophie, die Rickertsche, Windelbandsche und so weiter Wertphilosophie heraufgezogen ist. Ich glaube, aus den Ausführungen des Dr. Stein ging Ihnen klar hervor, um was es sich gehandelt hat. Da hat es sich darum gehandelt, dass nun

zunächst auf naturwissenschaftlicher Seite das Sein beansprucht wird, aber dass man sich auf der naturwissenschaftlichen Seite, wo man das Sein in seiner Totalität beansprucht, durchaus nicht darauf einlassen will, noch irgend etwas philosophisch zu treiben. Man will sich auf den Stuhl der Wissenschaft setzen, der das Sein darstellt, und man will alles, was über das Sein auszumachen ist, von naturwissenschaftlicher Seite ausmachen. Auf philosophischer Seite macht man keine Anstalten - verzeihen Sie, das Bild ist nicht so schlimm gemeint, als ich es ausspreche - , den Stuhl zur Bank zu machen, den anderen etwas zur Seite zu rücken und sich selber auf den Stuhl des Seins zu setzen. Nein, weil einem die Wertung überlassen ist, weil die Wissenschaftler sagen: ethische, ästhetische, kulturelle Wertungen liegen der Wissenschaft fern, seien nicht Sache der Wissenschaft, setzt man sich auf den Stuhl der Wertungen, damit man eine reine Abgrenzung hat. Man spezialisiert bis in die Geistigkeit hinein und verliert die Möglichkeit, wirklich an den Menschen heranzukommen, der gewiss nicht anders kann, als, indem er im Sein lebt, etwas darzuleben, was für ihn selber eine ethische, ästhetische, kulturelle Wertung darstellen muss.

Die Dinge, um die es sich heute handelt, gehen wirklich in die Tiefen. Und deshalb sollte die Mitwelt schon die Geneigtheit entwickeln, die Grundfrage zu beantworten: Ist diese Geisteswissenschaft, welche von sich behauptet, dass sie die einzelnen Fachwissenschaften und auch Zweige des praktischen Lebens befruchten könne, ist diese Geisteswissenschaft selber wissenschaftlich? - Und in dieser Beziehung wird die Geisteswissenschaft sich auf den Standpunkt stellen, dass ihr jedes Eingehen auf sie mit voller wissenschaftlicher Gründlichkeit und mit guten wissenschaftlichen Vorkenntnissen aus den einzelnen Wissenschaften der Gegenwart heraus - aber natürlich nicht aus Dilettantismus heraus -, dass ihr jedes Eingehen auf sie mit guter Wissenschaftlichkeit willkommen ist. Sie schreckt nicht vor den Prüfungen derer zurück, die etwas wissen, und sie wird umso froher sein, je mehr diejenigen wissen, welche sie vom Standpunkte der einzelnen Wissenschaften heraus prüfen wollen.

Das ist das erste, was ich Ihnen heute am Schlüsse unserer Frühjahrskurse sagen möchte.

Das zweite ist aber das, was viele uns vorwerfen, dass wir in unerlaubter Weise nach dem Übersinnlichen streben, dass wir zu den Menschen reden von einer Erforschung des Übersinnlichen, dass aber das schon von vorne-herin unwissenschaftlich sei, denn vom Übersinnlichen könne man ja nichts wissen.

Nun, der Nerv der Ausführungen dieser Woche, der war, ich möchte sagen, wie von selbst dahin gerichtet, zu zeigen, dass wir zu dem übersinnlichen Forschen gehen wollen nicht aus dem Grunde, weil wir über die Wissenschaft hinauswollen zu irgendeinem nebulösen Zeug, dass wir nicht nach dem Übersinnlichen streben, weil wir unwissenschaftlich sein wollen, sondern dass wir uns auf den Boden der Wissenschaft stellen, so wie sie jetzt ist, dass wir uns aber ehrlich auf diesen Boden stellen. Und indem wir uns ehrlich auf diesen Boden stellen, finden wir, wo in diesen Wissenschaften überall die Tore sind aus ihnen selbst heraus und in die übersinnliche Welt hinein. Nicht weil wir uns neben die Wissenschaften hinbegeben wollen, nicht aus Unwissenschaftlichkeit reden wir von dem Übersinnlichen, sondern weil wir aus der Wissenschaft selbst mit wissenschaftlichen Gründen in das Übersinnliche hineingeführt werden.

Wir sind Bekenner einer Erkenntnis des Übersinnlichen aus Wissenschaftlichkeit. Nicht nur ist unsere übersinnliche Erkenntnis wissenschaftlich und lässt sich prüfen von jeder Wissenschaftlichkeit, sondern weil wir das erkennen, was die anderen Wissenschaften erkennen sollten in ihren Gebieten, streben wir - aus Wissenschaftlichkeit, da wir es müssen aus dieser Wissenschaftlichkeit heraus - zu der Erkenntnis des Übersinnlichen.

Dadurch aber werden wir wirklich geführt zur Erfassung des Gesamtmenschen. Denn dasjenige, was ich gerade vorhin angedeutet habe als den Weg nach außen, das führt dazu, Klarheit zu haben über die sogenannten Grenzen des Naturerkennens. Es führt aber auch dazu, eine Anschauung zu gewinnen, was der Gesamtmensch wird, wenn er sich hineinlebt in ein Erkennen, das solche Grenzen annimmt. Es ist ja nicht bloß, dass wir Wissenschaft treiben, sondern indem wir Wissenschaft treiben, sind wir - wenn wir es auch nicht berücksichtigen - Menschen. Wir

werden als Menschen etwas durch den Wissenschaftsbetrieb. Wir können aus unserem Bewusstsein herausstreichen die Begriffe über die menschliche Wesenheit, aber wir können uns doch nicht in Wahrheit in den Hintergründen gewissermaßen entmenschen innerhalb der Wissenschaft. Wir müssen zum menschlichen Wesen vordringen. Das können wir nicht, wenn wir uns diejenigen Schranken und Grenzen setzen, von denen heute in der landläufigen Wissenschaft gesprochen wird, und die auch im praktischen Wissenschaftsbetrieb gefordert werden. Wir werden zurückgeworfen, so dass wir Fähigkeiten verlieren. Wenn man die Muskeln einer Hand nicht gebraucht, so werden sie schwach. Wenn man gewisse Fähigkeiten nicht gebraucht, weil man sich einbildet, Grenzen seien da und die Fähigkeiten dürften nicht angewandt werden, weil sie sonst die Grenzen überschreiten, so verliert man diese Fähigkeiten.

Nun, meine sehr verehrten Anwesenden, aus dem, was Ihnen hier in diesen acht Tagen vorgeführt worden ist, werden Sie ersehen haben, welcher Zusammenhang besteht zwischen der Entwicklung dieser Fähigkeiten, die sich nicht an die gewöhnlich angenommenen Grenzen der Natur binden, und demjenigen, was in der Natur draußen lebt, selber. Dasjenige nämlich, was immer nur hin will bis an die Grenze der Sinneswelt in der äußeren Natur, das kann nicht entfalten jene Kräfte, welche unter die Oberfläche des Sinneswesens hinunterführen und aus dem heraus auch etwas für das menschliche Leben gewonnen werden muss.

Auf dieses, was da gewonnen werden muss, deutet Goethe hin in seinem so bedeutungsvollen, ich möchte sagen, gewichtigen Ausspruch: «Wem die Natur ihr offenbares Geheimnis zu enthüllen anfängt, der empfindet eine unwiderstehliche Sehnsucht nach ihrer würdigsten Auslegerin, der Kunst.» Hier haben wir den Weg, wo dasjenige, was lebendiges Wissen ist, nicht das Künstlerische abtötet, sondern direkt hineinführt in das Künstlerische.

Als die letzten Hochschulkurse im Herbst hier gehalten worden sind, wies ich darauf hin, wie durch dasjenige, was hier gesagt wird, gefunden werden soll, was in uralten Zeiten der Mensch-

heit instinktiv vorhanden war: ein Vereinen von Wissenschaft, Kunst und Religion. Das wird gefunden. Denn wenn man nicht sich selber die Fähigkeiten abschneidet, ablähmt dadurch, dass man wissenschaftlich «Grenzen des Naturerkennens» annimmt, dann wird man bemerken, wie man allmählich das, was man an der Natur begreift an Bildungsgesetzen, übergehen lassen muss in das, was aus diesem Begreifen der Bildungsgesetze von selber sich künstlerisch gestaltet. Man kann die menschliche Gestalt, die auch aus der Natur heraus gebildet ist, nicht verstehen, wenn man nicht in der eigenen Erkenntnis umwandelt, was sonst nur allgemeine Regeln sind, in künstlerische Anschauung. Wenn dann die Leute kommen und einem sagen: Ja, aber eine Analyse des Erkenntnisvermögens ergibt, dass wir nicht über die Logik hinausgehen dürfen in der Erkenntnis, sondern dass wir alles mit den abstrakten logischen Regeln erfassen müssen, und mit der Beobachtung, mit dem Experiment -, dann muss man ihnen erwidern: Aber eine Einsicht, eine geisteswissenschaftliche Einsicht in die Tatsachen der Welt zeigt etwas anderes. - Die zeigt, dass wir lange reden können, wie Erkenntnis sein muss, wie wir die Erkenntnis gestalten müssen; die Natur aber, sie ergibt sich nicht solchen Erkenntnissen. Denn sie schafft selber künstlerisch, und sie will von einem bestimmten Punkte an künstlerisch aufgefasst sein.

Es gibt einen kontinuierlichen Weg von Wissenschaft in Kunst hinein. Und die Brücke ist keine unnatürliche, die Brücke ist eine selbstverständliche. Und der andere Weg soll über die Grenzen hinwegführen, welche im Inneren des Menschen aufgerichtet werden. Angedeutet wurde es im Laufe dieser Woche, dass man nicht zu irgendeiner nebulösen, schwammigen mystischen Tiefe kommt, sondern dass man zu einer klaren Erkenntnis der menschlichen Organisation kommt. Aber man kommt, indem man diesen anderen Weg geht - Geisteswissenschaft zeigt das, indem sie auf diesem anderen Weg auch wiederum zu Erkenntnissen aufsteigt -, zu etwas, was man nun aussprechen mochte mit einem dem eben zitierten Goetheschen Wort ähnlichen Wort. Goethe sagt: «Wem die Natur ihr offenbares Geheimnis zu enthüllen anfängt, der empfindet eine unwiderstehliche Sehnsucht nach ihrer würdigsten Auslegerin, der Kunst.»

Mit Rücksicht auf dasjenige, was man nach innengehend wirklich erkennen kann, wenn man wissenschaftliche Gedankenwahrheit entwickelt, kann man sagen: Wem das menschliche Innere sein geheimnisvolles Wesen zu offenbaren beginnt, der empfindet eine tiefe Sehnsucht nach dem würdigsten sich daranschließenden Gefühl der religiösen Verehrung des schöpferischen Daseins.

Und so finden wir nach außen in die Natur hineinschreitend den Weg zur Kunst, nach innen in den Menschen hineinschreitend durch Erkenntnis den Weg zur Religion. Was sich spezialisiert hat in diesen drei Gebieten, in der menschlichen Seele muss es doch einheitlich zusammenwirken. Es muss gefunden werden die Möglichkeit dieses einheitlichen Zusammenwirkens. Wird also die Erkenntnis wiederum fähig gemacht, unterzutauchen in die Geheimnisse der Dinge, was, wie Sie gesehen haben, in diesen acht Tagen hier angestrebt wurde, dann wird sie erst herantreten können an das, was aus der menschlichen Wesenheit herausquillt: die soziale Frage. Hier werden - weil der Mensch die äußere Verkörperung eines Geistig-Seelischen ist - helfen müssen die Impulse, die wir aus einer Erkenntnis des Geistig-Seelischen gewinnen können. Die so brennende, drängende soziale Frage, die uns so zu Herzen gehen muss heute, insbesondere, wenn wir der heutigen Jugend angehören, sie wird, soweit sie bewältigt werden muss, nur bewältigt werden können, wenn wir gewissermaßen in das Objekt der sozialen Frage, in den denkenden, fühlenden, begehrenden, nach einem menschenwürdigen Dasein drängenden Menschen den Weg finden. Dass Geisteswissenschaft nach dieser Richtung hin bestrebt ist, das gehört zu ihrem Wesen.

Und wenn man einsieht, was sie über den Menschen zu sagen hat, dann wird man nicht mehr sagen können: Eine ethische, ästhetische, politische oder kulturelle Wertung des sozialen Prozesses liege dem Ziele einer solchen Studie fern. Ob dieser Prozess Geschwüre heile oder Sonnen verlösche, sei vom Standpunkte der Wissenschaft aus völlig gleichgültig. - Es fehlt nur noch, dass man sagt: Medizin habe die Aufgabe, den menschlichen Organismus zu erkennen; ob es der Medizin auch gelinge, Kranke zu heilen, sei vom Standpunkte der Wissenschaft aus

völlig gleichgültig. - Die Denkweise, die in solchen Sätzen lebt wie dem erst angeführten, und die Denkweise in einem solchen absurden Satz, den ich Ihnen eben jetzt angeführt habe, ist im Grunde genommen eine und dieselbe. Wir sind so weit gekommen, dass man Absurditäten als solche nicht mehr erkennt, wenn sie sich in landläufige wissenschaftliche Formeln kleiden, wenn sie von Autoritäten geformt in die Menge hinaustönen.

Das ist es, was uns hier im Goetheanum die Zunge löst, dass wir sprechen müssen. Wir können nicht anders - und wenn es noch so viele Feinde und Gegnerschaften gäbe -, als zusammenarbeiten in einer solchen Richtung auch mit der Studentenschaft.

Wir wissen, was es heißt, Student zu sein. Das heißt, in seinem Herzen zu tragen, was als Kraft hinüberfließen muss in die Zukunft. Ja, diese Zukunft, die jetzt die Menschheit erwartet, sie wird kraftvolle Seelen brauchen, in deren Wille und Emotionen hineinspielt eine klare Einsicht in Weltwesen und Menschenleben. Weil wir wissen, dass Sie so etwas brauchen werden, deshalb sprechen wir zu Ihnen, insofern Sie uns mit Verständnis entgegenkommen wollen. Wir haben Sie wahrhaftig mit hierher gerufen - obwohl wir Sie alle, wie Sie mir glauben können, persönlich sehr gerne sehen -, wir haben Sie mit hierher gerufen, weil wir hoffen, dass Sie Mitarbeiter werden auf einem Wege, den wir als einen notwendigen für die Gegenwart und für die nächste Zukunft ansehen, und weil wir die Probe machen wollen - und wir werden sie immer mehr und mehr machen, ich hoffe, sie wird sich trotz aller Widerstände machen lassen -, weil wir die Probe daraufhin machen wollten, wie viele sich finden können, in deren Herzen das ein Echo findet, was wir glauben als eine Notwendigkeit dieser unserer Zeit zu erhärten.

Wir müssen uns nun wiederum trennen, meine sehr verehrten Kursbesucher. Allein ich glaube, in einem können wir beisammen sein, beisammen bleiben, trotz aller Raumesentfernung beisammen bleiben: in der Erkenntnis, dass nach der Richtung, die hier angedeutet wurde, doch fortgeschritten werden müsse, dass gearbeitet werden müsse, dass Wille in dieser Richtung

entwickelt werden müsse, soviel jeder nur kann. Er wird, wenn er die nötige Einsicht gewinnt, diesen Willen entwickeln.

Wir sind heute noch nicht in der Lage - das spreche ich zu Ihnen, meine lieben Kommilitonen -, das, was wir Ihnen hier bieten können, zum Abschlüsse dadurch zu bringen, dass wir Ihnen Abschlussprüfungen ermöglichen, die Ihnen Lebensstellungen geben. Wir sind in dieser Beziehung arme Leute, die lediglich an das appellieren können, was als Wahrheitssinn, als Erkenntnisenthusiasmus in Menschenseelen und Menschenherzen waltet. Wir können uns nur der Hoffnung hingeben, dass neben alledem, was in ungesunder Weise in die Prüfungen und Lebensstellen hineinläuft, auch noch in einer genügend großen Anzahl Jugend sich Herzen und Seelen finden, die hinwollen zu der Wahrheit, um der Wahrheit willen zu dem, wovon man glauben kann, dass es nach den Zeichen dieser Zeit notwendig sei, um dieser rein menschlichen Notwendigkeit willen. Wir glauben, dass noch so viel freies Gefühl vorhanden ist, dass aus diesem reinen Freiheitsdrang heraus diese beiden Bestrebungen entstehen können.

Weil wir dieses glauben müssen, stehen wir, die wir diese Vorträge gehalten, diese Veranstaltungen gemacht haben im Laufe der letzten Woche, stehen wir alle hier, Ihnen, die Sie nun wieder zurückkehren in das übrige Leben, ein Lebewohl zuzurufen. Aber wir stehen hier, hoffend darauf, dass Sie unsere Helfer sein werden, Sie begleitend mit den Gedanken, die wir gemeinsam durch unsere Seelen haben ziehen lassen, Sie begleitend mit den besten Wünschen dazu, dass Ihr Wille zur Klarheit, Ihr Wille zum entsprechenden Tun stark sei. In dieser Hoffnung und mit diesen Wünschen trennen wir uns, um uns hoffentlich wiederzusehen, und sagen Ihnen von dieser Stätte aus ein herzliches Lebewohl und auf Wiedersehen!