

Das Ich in der Erkenntnis

Der erste Teil der «Philosophie der Freiheit» als verwandelter Cartesianismus

Mit René Descartes (lat. Renatus Cartesius) beginnt die eigentliche Philosophie der Neuzeit, in welcher der Mensch zum Ausgangspunkt seines Erkennens nicht mehr eine von ihm unabhängige Wirklichkeit macht – eine geistige Welt der Ideen oder eine materielle Welt der Dinge –, sondern sich selbst. So formuliert Hegel in seiner Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie: «Cartesius ist einer von den Menschen, die wieder mit allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neueren Zeit an. [...] In dieser neuen Periode ist das Prinzip das Denken, das von sich ausgehende Denken.»¹⁶² Indem sich in der Philosophie des Descartes das Denken auf sich selbst richtete, rückte ganz folgerichtig das menschliche Selbstbewußtsein in das Zentrum aller wissenschaftlichen Fragen. Ihre zentralen Probleme sind das «Ich» (ego) und dessen wesentlichste Tätigkeit, das «Denken» (cogitare). In dem Fundamentalsatz des Cartesianismus – *ego cogito, ergo sum* («Ich denke, also bin ich») – werden beide auf eine Weise miteinander verschränkt, die für das neuzeitliche Denken maßgebend wurde.

Auch bei Rudolf Steiner spielen die beiden Begriffe «Ich» und «Denken» eine wesentliche Rolle. An vielen Stellen seines Werkes hat Steiner sich eingehend mit dem *cogito, ergo sum* des Descartes auseinandergesetzt und dessen Vorstellung vom Ich und vom Denken seine eigene Anschauung entgegengehalten. Insofern stellen diese beiden Begriffe einen Indikator dar,

an dem die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen beiden Denkern besonders anschaulich werden. In dem Vergleich beider Denker wird sich zeigen, daß Steiner nicht nur beansprucht, «Ich» und «Denken» anders zu definieren als Descartes, sondern daß er den Horizont eröffnet für eine ganz andere Weise des Denkens, in deren Licht sich seiner Ansicht nach auch das Ich erst in rechter Weise darstellt. Wenn Steiner Descartes kritisiert,¹⁶³ geht es ihm nicht bloß darum, Begriffe wie das «Ich» anders zu denken. Er will vielmehr die Notwendigkeit und die Möglichkeit einer Transformation der neuzeitlichen wissenschaftlichen Rationalität überhaupt aufzeigen, von der die Philosophie des Descartes gewissermaßen nur ein Symptom ist, wenngleich auch dasjenige, welches den Charakter neuzeitlichen wissenschaftlichen Denkens am deutlichsten zum Ausdruck bringt.

Versucht man einmal, von allen Einzelheiten der Philosophie des Descartes abzusehen und zu ihrem Kern vorzudringen, so stellt sie den Versuch einer radikalen Neubegründung der Philosophie als einer universalen, alle Einzeldisziplinen umgreifenden und begründenden Wissenschaft dar. «Die Philosophie als Ganze», schreibt Descartes in einem Brief an Picot, «ist wie ein Baum, dessen Wurzeln die Metaphysik sind; der Stamm ist die Physik, und die Zweige, die von diesem Stamme ausgehen, sind alle anderen Wissenschaften.»¹⁶⁴ Descartes wollte nicht im Rahmen bereits bestehender Wissenschaften neue Erkenntnisse gewinnen, sondern die Wissenschaft als solche auf eine ganz neue Grundlage stellen und ihr eine alle Einzelwissenschaften umfassende methodische Einheit und universelle Gültigkeit verleihen. Diese beiden Ziele – die Vereinheitlichung der Methode von Wissenschaft und die unbedingte Gewißheit ihrer Aussagen – wollte Descartes sicherstellen. Er tat dies, indem er alles Wissen aus einem einzigen Punkt ableitete: aus dem sich im Denken seiner unbezweifelbaren Existenz vergewissernden Ich. «Indem ich erkannte, daß diese Wahrheit: «ich denke, also

bin ich» so fest und sicher ist, daß die ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so entschied ich, daß ich sie ohne Bedenken als ersten Grundsatz der Philosophie, die ich suchte, ansetzen könne.»¹⁶⁵

Heute scheint sich die eine Hälfte von Descartes' Traum erfüllt zu haben, nämlich die universelle methodische Einheit der Wissenschaften. Ein abstraktes, «cartesianisches», am Ideal der Mathematik orientiertes Denken hat sich mittlerweile in allen Bereichen der Forschung durchgesetzt. Quantitativ-analytische Methoden bestimmen längst nicht mehr bloß die Physik, sondern sind in der Biologie genauso vorherrschend geworden wie in den Sprachwissenschaften, der Psychologie und sogar der Philosophie. Descartes' Vision vom «Baum der Wissenschaften» ist offensichtlich Wirklichkeit geworden. Doch scheint aus diesem Baum alles Leben gewichen zu sein. Durch seine Äste fließen nicht die lebendigen Säfte eines wirklichkeitsgemäßen Erkennens, sondern seine verschiedenen Zweige verdorren in der Abstraktheit eines rein quantifizierenden Denkens, das den Bezug zur Wirklichkeit schon lange nicht mehr sucht. Wer heute wissenschaftliche Theorien formuliert, glaubt nicht mehr daran, mit seinen Methoden erkennend an die Wirklichkeit der Dinge herankommen zu können. Er ist sich dessen bewußt, daß er bestenfalls abstrakte Modelle von Wirklichkeit konstruiert, mit deren Hilfe sich die Dinge eine Zeitlang erklären lassen, bis man neue, funktionstüchtigere Modelle entwickelt.

So sehr also die moderne Wissenschaft das Ideal der methodischen Einheitlichkeit erreicht zu haben scheint, so sehr hat sie das Vertrauen in die Gewißheit ihrer Aussagen verloren. Rudolf Steiner betrachtete diese Kapitulation des forschenden Menschengenies vor einer vermeintlich prinzipiellen Unzulänglichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens als das zentrale Hemmnis einer geistigen Weiterentwicklung des Menschen. Er versuchte, in seinen erkenntnistheoretischen

Schriften¹⁶⁶ die Grundlagen einer wissenschaftlichen Methode zu entwerfen, welche sich nicht damit zufrieden gibt, bloße Modelle der Wirklichkeit zu entwickeln, sondern die tatsächlich in das Wesen der Dinge einzutauchen vermag. Die Grundlage einer solchen wirklichkeitsgemäßen Wissenschaft suchte Steiner in einem Denken, das sich nicht darin erschöpft, sinnliche Beobachtungsinhalte zu verarbeiten, sondern sich selbst zum Gegenstand zu machen vermag. Ein sich selbst erkennendes Denken kann nach Steiners Auffassung auch in die Wirklichkeit der Dinge eindringen und zur sicheren Grundlage werden für eine erkennende Durchdringung all dessen, «was durch Erleben oder Wissenschaft an den Menschen herankommt» (S. 7). Die Selbsterkenntnis des denkenden Ich, so Steiners zentrale Aussage, kann zum Ausgangspunkt wirklichkeitsgemäßen Welterkennens werden. «Aus der Selbsterkenntnis heraus wird die Welterkenntnis geboren.»¹⁶⁷

Steiners philosophischer Ansatzpunkt scheint auf den ersten Blick demjenigen des Descartes sehr nahezu kommen. Auch Descartes suchte ja nach einer Methode wirklichkeitsgemäßer Erkenntnis und gründete diese auf die Selbsterkenntnis des Ich. Tatsächlich kann man in Steiners Schriften viele positive Äußerungen über die Bedeutung der Cartesianischen Philosophie innerhalb der abendländischen Geistesgeschichte finden. So heißt es zum Beispiel: «Wie ein mächtiger Stern leuchtet am Geisteshimmel [...] das Wort ›Ich denke, also bin ich‹, das Descartes [...] ausspricht.»¹⁶⁸ In Descartes' Philosophie, schreibt Steiner an anderer Stelle, sei «die absolut zentrale Stellung des Ich im Weltganzen anerkannt»¹⁶⁹ worden, welche auch seinen eigenen anthroposophischen Ansatz auszeichnet. Aber neben solch zustimmenden Äußerungen finden sich auch außerordentlich kritische Worte gegenüber dem Fundamentalsatz des Descartes. Das *cogito, ergo sum* wird als unsinnige Formel¹⁷⁰ bezeichnet und als der «größte Irrtum, der an die Spitze der neueren Weltanschauung gestellt worden ist».¹⁷¹

Bedeuteten solch gegensätzliche Stellungnahmen, daß man die Descartes-Rezeption Steiners, weil inkonsistent, nicht ernst zu nehmen hat, oder wird darin vielleicht eine besondere Qualität der Auseinandersetzung deutlich? Im folgenden wird zu zeigen versucht, daß letzteres der Fall ist. Man macht es sich zu einfach, wenn man Steiner als eindeutigen Gegner oder Befürworter des Descartes auszumachen versucht. Um seine scheinbar widersprüchlichen Äußerungen zu verstehen, muß man sich schon die Mühe machen, differenziert zu betrachten, inwiefern er Descartes zustimmt und in welcher Hinsicht er meint, ihm widersprechen zu müssen. Dabei kann man zu der Einsicht kommen, daß Ablehnung und Zustimmung sich nicht widersprechen, sondern im Gegenteil sich geradezu bedingen: Auf der einen Seite bekämpft Steiner das Cartesianische Denken (und damit zugleich, wie bereits gesagt, die gegenwärtige Form wissenschaftlichen Denkens überhaupt) in seinen Inhalten und Konsequenzen und will Wege zu einer ganz neuen Form des Denkens aufzeigen. Der Ansatzpunkt jedoch, von dem aus eine solche Überwindung allein möglich ist, ist derselbe, den Descartes einst wählte, indem er sich auf die Suche nach unbedingter Gewißheit machte und alles Welterkennen aus der Selbsterkenntnis abzuleiten suchte. Die Überwindung der gegenwärtigen Resignation gegenüber der Erkenntnis der Wirklichkeit gelingt also nach Steiners Auffassung nicht allein durch bloße theoretische Widerlegung dessen, was Descartes dachte, sondern zugleich durch die Verwirklichung dessen, was der eigentliche Impuls, die innerste Richtung dieses Denkens war.

Descartes' Frage

René Descartes wird am 31. März 1596 zu La Haye geboren, einem Städtchen in der Touraine. Seine Erziehung erhält er in dem von Jesuiten geführten Collège Royal zu La Flèche, damals eine der besten Schulen Europas. Dort nimmt er das scholastische Wissen seiner Zeit auf (Logik, Physik, Mathematik und Metaphysik), wobei die Mathematik es ihm besonders antut. 1612 drängt es ihn, die engen Räume des Collège zu verlassen und nicht mehr in Büchern nach Erkenntnis zu suchen, sondern «kein anderes Wissen zu suchen, als was ich in mir selbst oder im großen Buche der Welt würde finden können». ¹⁷² Es folgen Wanderjahre, in denen er viel in Europa herumkommt. Während dieser Zeit keimt der Grundgedanke seiner späteren Philosophie; ein Tagebucheintrag vom 10.11.1619 lautet lapidar: habe die Fundamente einer wunderbaren Wissenschaft entdeckt!

Diese Entdeckung trägt Descartes noch 18 Jahre lang mit sich herum, bis er 1637 mit dem *Discours de la Méthode* zum ersten Mal an die Öffentlichkeit tritt. Diese Schrift stellt die Grundzüge seiner «wunderbaren Wissenschaft» skizzenhaft dar: eine nach dem Vorbild der Mathematik nach «klarer und deutlicher» («clare et distincte») Erkenntnis strebende philosophische Methode. Descartes formuliert hier vier knappe Regeln, wie man seinen Geist zu einer klaren und deutlichen Erkenntnis leiten könne: «Die erste besagte, niemals eine Sache als wahr anzuerkennen, von der ich nicht evidentermaßen erkenne, daß sie wahr ist: das heißt Übereilung und Vorurteile sorgfältig zu vermeiden und über nichts zu urteilen, was sich meinem Denken nicht so klar und deutlich darstellte, daß ich keinen Anlaß hätte, daran zu zweifeln. Die zweite, jedes Problem, das ich untersuchen würde, in so viele Teile zu teilen, wie es angeht und wie es nötig ist, um es leichter zu lösen. Die dritte, in der gehörigen Ordnung zu denken, das heißt mit den

einfachsten und am leichtesten zu durchschauenden Dingen zu beginnen, um so nach und nach, gleichsam über Stufen, bis zur Erkenntnis der zusammengesetztesten aufzusteigen, ja selbst in Dinge Ordnung zu bringen, die natürlicherweise nicht aufeinander folgen. Die letzte, überall so vollständige Aufzählungen und so allgemeine Übersichten aufzustellen, daß ich versichert wäre, nichts zu vergessen.»¹⁷³ Dem heutigen Leser erscheinen diese vier Prinzipien wahrscheinlich als selbstverständliche Kriterien wissenschaftlichen Denkens. Dies hat aber seine Ursache darin, daß die neuere Naturwissenschaft in ihren Methoden durch und durch cartesianisch ist. Der *Discours* ist Ausdruck einer Wandlung des naturwissenschaftlichen Denkens, welches bis dahin über Jahrhunderte von der synthetisch-qualitativen Betrachtungsweise des Aristotelismus geprägt war, in ein analytisch-quantitatives Denken.

1641 erscheinen die *Meditationes de prima Philosophia*, eine Folge von sechs Meditationen, in denen Descartes, anlehnend an das im *Discours* formulierte Erkenntnisideal, einen methodisch durchgeführten radikalen Zweifel an allem überkommenen Wissen übt. Descartes schreibt: «Schon vor Jahren bemerkte ich, wieviel Falsches ich von Jugend auf als wahr hingegenommen habe und wie zweifelhaft alles sei, was ich später darauf gründete; darum war ich der Meinung, ich müsse einmal im Leben von Grund auf alles umstürzen und von den ersten Grundlagen an ganz neu anfangen, wenn ich später einmal etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften erreichen wollte.»¹⁷⁴ Daher zieht er sich in die Einsamkeit zurück und nimmt einen «allgemeinen Umsturz aller Meinungen» vor, um zu ergründen, ob es, gemäß der im *Discours* formulierten Regeln, irgendein Wissen gibt, das einem solchen radikalen Zweifel standhält. «Nur einen Punkt, der fest und unbeweglich sei, verlangte Archimedes, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen. Es eröffnet sich ebenfalls eine große Aussicht, wenn ich auch nur das Geringste finden werde, das gewiß und

unerschütterlich ist.»¹⁷⁵ Einen solchen Archimedischen Punkt der Gewißheit glaubt Descartes dann gefunden zu haben, indem er folgende Entdeckung macht: Zwar kann ich glauben, daß alle meine Bewußtseinsinhalte nur Täuschungen und Illusionen sind; aber ihre Realität als Bewußtseinsinhalte bleibt davon unberührt. Auch wenn ich mir durchweg falsche Vorstellungen von der Welt machte; die Tatsache, daß ich dieselben hervorgebracht habe, ist unbezweifelbar. Die Tätigkeit der Bildung von Vorstellungen, kurz: das Denken (*cogitare*), ist somit schlechthin unbezweifelbar. Der Philosoph mag also an allem zweifeln, er mag die Existenz Gottes und die Realität der Außenwelt in Frage stellen; an der Tatsache, daß er denkt, kann er schlechterdings nicht zweifeln.

Indem sich so das Denken selbst als das einzige völlig unbezweifelbare Faktum, als Tat-Sache im eigentlichen Sinn des Wortes herausgestellt hat, darf die Philosophie nach Descartes nicht von der Beobachtung der äußeren Welt ihren Ausgang nehmen – denn ein radikaler Zweifel kann prinzipiell die Existenz einer solchen Welt in Frage stellen –, sondern muß mit der Untersuchung des Denkens anfangen. Indem ihm das Denken als unbezweifelbar erscheint, meint Descartes nun mit Gewißheit annehmen zu dürfen, daß es auch einen Träger des Denkens gibt: das Ich (*Ego*), ein denkendes Ding, eine «*res cogitans*». Diese setzt er gleich mit der «Seele» im Sinne der christlichen Tradition. In einem zweiten Schritt untersucht er dann den Inhalt dieser Seele und findet darin Gedanken (*cogitationes*) und unter diesen einen vorzüglichen: den Gedanken Gottes. Diese Gottes-Idee erscheint ihm so vollkommen, daß ein so unvollkommenes Wesen wie der Mensch sie sich seiner Meinung nach unmöglich hätte bloß ausdenken können. Die Tatsache, daß im menschlichen Bewußtsein der Gedanke eines vollkommenen Wesens existiert, verbürgt Descartes, daß ein solches vollkommenes Wesen auch außerhalb dieses Bewußtseins real existiert. «Als Gott bezeichne ich eine unendliche,

unabhängige, allweise, allmächtige Substanz, von der ich selbst und alles, was etwa noch außer mir existiert, geschaffen worden ist. Ihre Vorzüge sind so groß, daß ich sie um so weniger aus mir selbst hervorgegangen denken kann, je sorgfältiger ich sie ins Auge fasse. So ergibt sich aus dem oben Gesagten, daß Gott notwendig existiere.»¹⁷⁶

Mit diesem Gottesbeweis glaubt Descartes schließlich auch die Existenz der materiellen Dinge, der sogenannten *res extensae*, beweisen zu können. Denn er hatte zwar im Zustand des radikalen Zweifels zunächst durchaus in Erwägung gezogen, daß die Außenwelt nur eine Illusion sein könnte; mit dem Beweis der Existenz Gottes jedoch hat sich dieses Problem erledigt. Denn zum Begriff eines vollkommenen Wesens gehört, daß es gütig ist, und ein gütiger Gott könnte niemals zulassen, daß der menschliche Geist sich auf so grundlegende Weise irren kann. So kommt Descartes schließlich zu drei unbezweifelbaren Dingen: Seele (als Träger des denkenden Ich), Natur (als Inbegriff der materiellen Außenwelt) und Gott (als Ursprung von Natur und Seele).

1644 führt Descartes diese Einsichten in den *Principiae philosophiae* systematisch aus und wendet sie auf die Naturwissenschaft, insbesondere auf die Physik, an. Er stellt fest, daß sich die körperlichen Dinge am klarsten und einfachsten erkennen lassen, je mehr sich das Augenmerk nur auf dasjenige an den Dingen richtet, was in mathematischen Kategorien erfassbar ist. Die sinnliche Wahrnehmung der körperlichen Dinge, findet er, ruft zwar oftmals Täuschungen hervor, aber die Vernunft sei imstande, diese Täuschung aufzuheben, indem sie ausschließlich das Mathematische an den Dingen auffaßt, das heißt Quantitäten wie Größe, Gewicht, Geschwindigkeit etc. Denn das mathematische Denken erfüllt alle Kriterien eines klaren und deutlichen Erkennens, wie Descartes sie im *Discours* definiert hatte. Mit ihrer Hilfe läßt sich jeder Gegenstand in einfachste Teile zerlegen, quantifizieren, vergleichen

und systematisieren. Alles wird verstehbar, wenn es in die Sprache der Mathematik übersetzt wird. – Als Folge dieser Mathematisierung der Natur entsteht nun die klassische Cartesianische Physik, die sich durch einen krassen Dualismus auszeichnet. Eine unüberbrückbare Kluft entsteht zwischen Ich und Welt, denkender Seele und ausgedehnter Materie; der Geist zieht sich völlig in den denkenden Menschen zurück, und übrig bleibt eine unbeseelte, sich nach mechanischen Gesetzen bewegende und daher mathematisch erfaßbare und beherrschbare materielle Welt. Pflanzen und Tiere, ja selbst der menschliche Leib sind bloße Maschinen, deren Tätigkeit mechanisch erklärbar und somit prinzipiell berechenbar ist. Die damit vollzogene Mechanisierung und Mathematisierung des wissenschaftlichen Denkens zeigt sich besonders in dem letzten von Descartes selbst veröffentlichten Werk, den *Passions de l'âme* («Die Erleidungen der Seele») von 1649, in denen er versucht, das menschliche Seelenleben physikalisch zu erklären.

Das Erbe der Cartesianischen Philosophie

In der täglichen Praxis der Naturwissenschaften bestimmt das cartesianische Denken bis heute Methode und Selbstverständnis der Forschung, ja es dehnt sich immer noch auf neue Bereiche aus. So kann man etwa in der Gentechnik beobachten, wie das rechnerisch-mechanistische Denken den Versuch unternimmt, das Leben zu einer berechenbaren und damit beherrschbaren Größe zu machen. Auf der theoretischen Ebene hingegen kommen heute nicht nur die meisten Philosophen, sondern zunehmend auch führende Naturwissenschaftler zu der Einsicht, daß der Mensch sich durch die von Descartes geprägten Denkstrukturen zunehmend von der Wirklichkeit entfernt, indem durch diese der lebendige Organismus der Natur in einen leblosen und beherrschbaren Mechanismus ver-

wandelt wird. Vehement wird die Forderung nach einem neuen Denken in der Wissenschaft erhoben, worum sich freilich die wissenschaftliche Praxis wenig bekümmert. Wir stehen also vor der eigenartigen Konstellation, daß Cartesianisches Denken sich in der alltäglichen Wirklichkeit des Wissenschaftsbetriebes nahezu vollständig durchgesetzt hat, während dasselbe gleichzeitig von Philosophen und Wissenschaftstheoretikern einhellig kritisiert wird.

An dieser Kluft zwischen Theorie und Praxis kann man ersehen, wie schwierig es ist, ein Denken zu überwinden, auf dessen Boden man selbst steht. Mit den Worten von Martin Heidegger: «Die gesamte neuzeitliche Metaphysik [...] hält sich in der von Descartes angebahnten Auslegung des Seienden und der Wahrheit.»¹⁷⁷ «Sie vermag es nicht, Descartes zu überwinden oder auch nur gegen ihn aufzustehen; denn wie sollte jemals die Folge gegen den Grund angehen können, auf dem sie steht?»¹⁷⁸ Man darf nicht glauben, durch bloße theoretische Widerlegung mit dem Cartesianismus fertig werden zu können. Vielmehr gilt es zu erkennen, daß das neuzeitliche Denken bis in seine Wurzeln hinein cartesianisch geprägt ist und daß wir Heutigen selbst da, wo wir Descartes kritisieren, in den von ihm gebahnten Wegen denken. Es kann also nicht darum gehen, Descartes abzulehnen, sondern ihn zu verstehen und weiterzuführen. Nur wenn man den innersten Impuls seines Denkens aufnimmt und umbildet, kann das von ihm geprägte Weltbild überwunden werden. Das neue Denken, dessen Notwendigkeit heutzutage besonders in allen Fragen des lebendigen und schonenden Umgangs mit der Natur vielfach schon eingesehen und eingefordert wird, kann nicht wie ein *deus ex machina* auf der Bühne der Geistesgeschichte erscheinen, sondern muß sich organisch aus deren Handlung ergeben. Es muß eine Metamorphose dessen sein, was durch dieses neue Denken überwunden wird.

An zwei Beispielen soll dargestellt werden, wie aus dem Be-

wußtsein dieses Problems heraus moderne Philosophen versucht haben, mit Descartes über ihn hinaus zu philosophieren. Edmund Husserl (1859 – 1938) diagnostiziert in seiner gleichlautenden Schrift eine tiefgreifende Krisis der europäischen Wissenschaften. Die modernen Wissenschaften, schreibt er, gäben zwar Antworten auf die Fragen nach Aufbau und Funktionsweise der materiellen Welt, nicht aber auf die existenziellen Fragen des Menschen. «Gerade die Fragen schließt sie prinzipiell aus, die für den [...] Menschen die brennenden sind»,¹⁷⁹ etwa die Fragen nach dem Sinn des menschlichen Daseins, dem Wert des Erkennens oder der Bedeutung von Freiheit. Diese Verabschiedung der Wissenschaft von Kategorien wie Sinn, Wert und Bedeutung sei auf Descartes zurückzuführen, indem dieser in seinem Streben nach Einheit und Gewißheit des Wissens die Wissenschaft insgesamt auf eine «Universalmathematik» reduziert habe, in deren Umkreis der Mensch als sinnsuchendes und sinnstiftendes Wesen nicht mehr vorkommt. Aber obwohl Descartes für diese Krise der Wissenschaften in der Gegenwart verantwortlich gemacht wird, sieht Husserl nichtsdestoweniger den einzigen Ausweg aus dieser Krise darin, den cartesianischen Impuls des universalen Zweifels und den Rückgang auf das denkende Ich weiterzuführen. Dieses innerste Prinzip des cartesianischen Denkens könne auch im zwanzigsten Jahrhundert, wenn man es nur richtig auffasse (richtiger auch, als Descartes selbst es tat), zum Ausgangspunkt einer neuen Philosophie werden. «Sollte nicht die einzig fruchtbare Renaissance [der Wissenschaften, C. Cl.] eben die sein, die die cartesianischen Meditationen wiedererweckt: nicht sie zu übernehmen, sondern den tiefsten Sinn ihres Radikalismus im Rückgang auf das *ego cogito* allererst zu enthüllen [...]?»¹⁸⁰ Obwohl also nach Husserls Ansicht Descartes einerseits für die Krise der heutigen Wissenschaft verantwortlich ist, liegt dennoch seiner Auffassung nach in dessen methodischem Ansatz der einzige Weg zur Überwindung

dieser Krise. Descartes sei in seinen Meditationen auf der richtigen Spur gewesen, indem er den Weg zum «reinen Ich» suchte; er sei bloß nicht radikal genug gewesen, weil er – verhaftet in der Tradition des scholastischen Denkens – das im Bewußtsein erfahrbare «Ich» unkritisch als «Seele» im Sinne der christlichen Theologie aufgefaßt und dadurch seinen großartigen Ansatz nicht vollendet habe. «Der ganze Erwerb, die große Entdeckung dieses ego wird durch eine widersinnige Unterschiebung entwertet: eine reine Seele hat in der Epoché gar keinen Sinn, es sei denn als «Seele» in der «Klammer», das heißt als bloßes «Phänomen», so gut wie der Leib. Man übersehe nicht den neuen Begriff von «Phänomen», der zum ersten Male mit der Cartesianischen Epoché erwächst.»¹⁸¹ Durch diese Identifikation des «ego» mit der «reinen Seele», meint Husserl, sei Descartes schließlich dem Dualismus verfallen, weil der Mensch als reine Seele, als denkendes Ding, völlig von der Welt der materiellen Dinge, in der es nichts Seelisches gibt, getrennt ist.

Ein radikales Zu-Ende-Denken des Cartesianischen Ansatzes müßte nach Husserl darin bestehen, auch das im gewöhnlichen Bewußtsein erfahrene «Ich» als reinen Bewußtseinsinhalt, als cogitatio zu behandeln, ohne von vornherein ein reales Korrelat desselben, ein reales «Ich», vorauszusetzen. Denn nur dann, wenn auch das «Ich» als ein bloßer Bewußtseinsinhalt – als, wie Husserl sagt, Phänomen – wie alle anderen betrachtet werde, sei der Schluß auf eine Sphäre «außerhalb» dieses Ich sinnlos, und das Abrutschen in den Dualismus von Innen und Außen, Materie und Geist werde verhindert. Das «reine Ich» als das alle anderen Phänomene umspannende Grundphänomen wollte Husserl zum Ausgangspunkt seiner Philosophie, der transzendentalen Phänomenologie, machen. Damit aber wurde ihm das «Ich», wie er selbst unumwunden zugibt, «zu einem Paradoxon, zum größten aller Rätsel.»¹⁸² Und dieses größte aller Rätsel macht Husserl denn auch reichlich zu schaffen: Indem

er nämlich versuchte, plausibel zu machen, wie es dem Menschen möglich sein soll, aus dieser Sphäre des «transzendenten Ich» heraus dem «Anderen» zu begegnen – sei es der Natur oder dem anderen Ich –, fand er, daß dies durch einen Denkkakt nicht zu bewerkstelligen ist. Daher sah er sich veranlaßt, dem Gefühl eine wesentliche Rolle beim Zustandekommen solcher Begegnung zuzuschreiben, und er hat dieses mit dem Begriff der «Einfühlung» zu beschreiben versucht.

Zu ähnlichen Ergebnissen kommt, freilich auf anderen Wegen, die Descartes-Kritik des Husserl-Schülers Martin Heidegger (1889 – 1976). Indem Descartes, schreibt Heidegger, den Menschen als *res cogitans*, als denkendes Ding, aufgefaßt hat, habe er die Vielheit und Vielschichtigkeit der verschiedenen Fähigkeiten des Menschen auf eine einzige reduziert: eben auf das cogitare, das Denken bzw. Vorstellen. «Jedes Verhältnis zu etwas», schreibt Heidegger, «das Wollen, das Stellungnehmen, das Empfinden, ist [für Descartes – C. Cl.] im vornhinein vorstellend, ist cogitans.»¹⁸³ Gefühle, Willen, Empfindungen oder Ahnungen haben nach Descartes für den Menschen, weil dieser wesensmäßig ein denkendes Wesen ist, keine eigentliche Bedeutung; sie werden als bloß «undeutliche» Vorstellungen aufgefaßt. Ein Gefühl etwa findet bei Descartes nicht als solches Beachtung, sondern nur insofern es zu einer klaren und deutlichen cogitatio gebracht werden kann, das heißt zum Gedanken wird. Wenn aber der Mensch sich als *res cogitans* versteht und sich nur über das Denken definiert, so Heideggers Einwand, muß ihm sein eigener Bezug zur Welt zunehmend verloren gehen. Denn Vorstellen bedeutet immer zugleich auch Sich-Abtrennen, Vergegenständlichen der Welt. «Vorstellen meint hier: von sich her etwas vor sich stellen und das Gestellte als ein solches sicherstellen. [...] Das Seiende ist nicht mehr das Anwesende, sondern das im Vorstellen erst entgegen Gestellte, Gegen-ständige.»¹⁸⁴

In *Sein und Zeit* wendet sich Heidegger gegen diese Verabso-

lutierung des Denkens und die damit einhergehende Diskreditierung des fühlenden und wollenden Menschen. Er versucht zu zeigen, daß sich Wirklichkeit eben nicht nur im Denken erschließt, sondern ebenso durch Empfindungen, Stimmungen und Befindlichkeiten. Ja noch mehr: Der vorreflexive Bezug des Menschen zur Welt – Heidegger spricht von der «Befindlichkeit» oder «Gestimmtheit» – ist seiner Meinung nach sogar viel ursprünglicher und daher wirklichkeitsgemäßer als der distanzierte reflektierende Weltbezug im Denken. Denn das Wesen des Gedankens ist, daß er etwas repräsentiert: Im Gedanken erlebt der Mensch nicht, wie er mit der Welt verbunden ist, sondern stellt die Welt als ein von ihm unabhängiges Objekt vor sich hin und macht sich ein Bild von der Welt, ein «Weltbild». «Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen. [...] Wo es zum Weltbild kommt, vollzieht sich eine wesentliche Entscheidung über das Seiende im Ganzen. Das Sein des Seienden wird im Vorgestelltwerden des Seienden gesucht und gefunden.»¹⁸⁵ «Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild.»¹⁸⁶

Im Denken entfremdet sich der Mensch von der Welt. Dafür gewinnt er allerdings, wie Heidegger zeigt, sich selbst. Heidegger macht die Dialektik deutlich, die zwischen der Ausbildung eines rein reflexiven Weltbezuges und der Emanzipation des Menschen besteht: Zwar verliert der Mensch im abstrakten Denken zunehmend den Bezug zur Welt, indem sie ihm zum bloßen Bild wird; aber in diesem Abstandnehmen gewinnt er überhaupt erst sich selbst als eigenständiges Subjekt, d.h. als Ich. «Je umfassender nämlich und durchgreifender die Welt als eroberte zur Verfügung steht, je objektiver das Objekt erscheint, um so subjektiver, das heißt vordringlicher erhebt sich das Subjectum [...].»¹⁸⁷ «Daß die Welt zum Bild wird, ist ein und derselbe Vorgang mit dem, daß der Mensch innerhalb des Seienden zum Subjekt wird.»¹⁸⁸ Erst indem der Mensch alle

Fäden zerreißt, die ihn im Fühlen und Wollen mit der Welt verbinden und er sie sich als Objekt gegenüberstellt, kann er sich selbst als völlig eigenständiges Subjekt, als freies Ich begreifen. Das die Welt zum Ding machende Denken versetzt den Menschen zugleich in die Lage, sich von dem zu lösen, was die Welt aus ihm gemacht hat, und von nun an aus sich selbst zu machen, was er will. «Die metaphysische Aufgabe Descartes' wurde diese: der Befreiung des Menschen zu der Freiheit als der ihrer selbst gewissen Selbstbestimmung den metaphysischen Grund zu schaffen.»¹⁸⁹

Dabei tut sich nun für Heidegger dasselbe Rätsel auf, vor dem in ähnlicher Weise auch Husserl stand: So wie die transzendente Phänomenologie vor dem Problem steht zu erklären, wie das Ich aus der rein transzendentalen Sphäre des ego cogito heraus zu einer Begegnung mit dem Anderen fähig sein soll, so muß Heidegger sich fragen, ob und wie der Mensch, dem die im Vorstellen vollzogene Abtrennung von der Welt zur Bedingung seiner Individualität geworden ist, diese Trennung als Erkennender wieder aufheben kann. Heidegger schwankt. Er sieht einerseits, daß die Trennung nur dadurch überwunden werden kann, daß der Mensch sich das Seiende nicht als Objekt gegenüberstellt, was jedoch voraussetzt, daß er selbst nicht Subjekt ist, was wiederum bedeutet, daß er nicht vorstellt.¹⁹⁰ Der Mensch müßte also, wollte er durch das Welt-Bild hindurch zur wirklichen Welt kommen, mit dem Denken aufhören. Er könnte etwa auf dem Wege des Gefühls nach Wegen suchen, sich wieder mit der Welt zu verbinden, die er im Denken verloren hat. Damit aber würde er zugleich aufhören, ein Ich zu sein, weil nur im Denken der Mensch wirklich Subjekt und damit frei sein kann. Er mußte die Welt verlieren, um zu sich selbst zu kommen; wie kann er nun die Welt wiederfinden, ohne sich selbst zu verlieren?

*Rudolf Steiners kritische Konzeption
der Cartesianischen Philosophie*

Die vorausgegangenen Darlegungen sollten zeigen, wie auf jeweils individuelle Weise Edmund Husserl und Martin Heidegger in der Auseinandersetzung mit Descartes deutlich werden lassen, daß die Frage nach dem Denken untrennbar verbunden ist mit der Frage nach dem Ich und daß sich aus dieser Verschränkung scheinbar unauflösbare Schwierigkeiten ergeben: Husserl bemerkte, daß das im Denken erfahrbare Ich nicht, wie Descartes glaubte, ein eigenständiges Sein hat, sondern daß ihm der Status einer bloßen *cogitatio*, eines «transzendentalen Ich» zukommt. Von da aus fiel es ihm schwer, plausibel zu machen, wie es diesem transzendentalen Ich jemals möglich sein soll, aus der Sphäre seiner *cogitationes* herauszukommen und die Erfahrung eines Anderen – eines fremden Ich etwa oder der Natur – zu machen. Für Heidegger stellte sich dasselbe Problem in einer etwas anderen Fassung dar: Er sah, daß der Mensch sein Dasein als individuelles Subjekt allein dem Denken verdankt und daher auf es angewiesen ist, daß aber das Denken zugleich immer repräsentierenden Charakter hat und niemals Wirklichkeit erfaßt, sondern stets nur Bilder derselben hervorbringt. Beide Philosophen kamen zu dem Schluß, daß das bloße Denken den Menschen im Kreis seiner selbsterzeugten Bilder festhält und daß der Weg aus dieser Selbstbezogenheit heraus auf irgendeine Weise über eine Einbeziehung des Gefühls führen muß. Beide ahnten, daß nur eine Verbindung von Rationalität und Emotionalität, ein denkendes Fühlen oder fühlendes Denken aus der Bilderwelt der Vorstellungen heraus in das Wesen der Dinge führen kann. Wie aber diese Verbindung konkret auszusehen hat, konnten sie nur vage mit Begriffen wie «Befindlichkeit» oder «Einfühlung» andeuten. Das Problem blieb als offene Frage stehen.

Auch Rudolf Steiners Auseinandersetzung mit Descartes kreist um dieses doppelte Problem der Verschränkung von Ich und Denken. In seinen Einwänden gegen Descartes wird man vieles wiederfinden, was auch Husserl und Heidegger vorbringen. Wie Heidegger weist auch Steiner nachdrücklich auf den repräsentativen Charakter des Denkens als Vorstellung hin und betont, daß der Mensch in Vorstellungen niemals ein Sein ergreift, sondern stets nur Bilder desselben, und er betont, daß der Mensch gerade dadurch, daß er sich im Denken von der Welt abtrennt, aus dieser Distanz heraus überhaupt erst zu sich selbst als unabhängigem Ich findet. Und wie Husserl lehnt er auf der einen Seite den Rationalismus und Dualismus der Cartesianischen Philosophie schroff ab, sieht aber ebenso auf der anderen Seite in der Methode des Rückgangs auf das Ich, welchen Descartes in seinen *Meditationes* durchführte, den einzig richtigen Ansatz einer wirklichkeitsgemäßen Erkenntnis, dessen Radikalität allerdings erst noch vollends entdeckt werden muß. Steiner hält, bei aller Kritik an den Schlußfolgerungen des Descartes, dessen methodischen Ansatz – alles Wissen auf Ich-Erkenntnis zu gründen – prinzipiell für richtig. «Descartes», schreibt Steiner, «hat ein Bewußtsein davon, daß die Art, wie der Mensch über sich selbst zur Erkenntnis kommt, vorbildlich für alle anderen Erkenntnisse sein soll, die er zu erwerben trachtet.»¹⁹¹ Allerdings wirft er Descartes vor, mit ähnlichen Argumenten wie Husserl, nicht konsequent genug gewesen zu sein. Descartes habe zwar gegenüber allen Dingen seinen Zweifel angewendet, nicht aber gegenüber dem Ich selbst. Daher sei er gescheitert, weil er das im gewöhnlichen Denken erfahrbare Ich für das wirkliche Ich gehalten und mithin nicht zwischen Ich und Ich-Bewußtsein unterschieden habe. «Um das ›Ich‹ als dasjenige zu erkennen, vermittelt dessen das Untertauchen der menschlichen Seele in die volle Wirklichkeit durchschaut werden kann, muß man sich sorgfältig davor bewahren, in dem gewöhnlichen Bewußtsein, das

man von diesem ›Ich‹ hat, das wirkliche Ich zu sehen. [...] Das Denken verbürgt nicht die Wirklichkeit des ›Ich‹. [...] Wer bloß denkt, der kommt nur bis zu dem Gedanken des ›Ich‹.»¹⁹²

Das «Ich», auf dem Descartes seine gesamte Philosophie aufbaute, war also nach Steiners Auffassung nicht das «wirkliche Ich», sondern nur ein vorgestelltes Ich. Damit aber wird auch die zweite Stütze seiner Metaphysik hinfällig, der Gottesbeweis. «Er sagte sich: die Vorstellung eines allervollkommensten Wesens kann der Mensch, der selbst unvollkommen ist, nicht aus sich selbst schöpfen, also kann sie ihm nur von außen, von dem allervollkommensten Wesen selbst kommen. Somit existiert dieses allervollkommenste Wesen. Hätte Descartes den wahren Inhalt der Gottesvorstellung untersucht, so hätte er gefunden, daß dieser vollkommen gleich der Ich-Vorstellung und die Vollkommenheit nur eine im Gedanken vollzogene Steigerung dieses Inhalts ist.»¹⁹³ Der Gott des Descartes erweist sich so als des Philosophen eigenes Selbstbewußtsein, dessen Inhalt dieser ins Unendliche gesteigert und in ein metaphysisches Jenseits versetzt hat. Und in gleicher Weise entpuppen sich auch die materiellen Dinge, ja die Materie selbst als bloße, in eine hypothetische Außenwelt projizierte Inhalte der eigenen Innenwelt. Mit einem Wort: Weil Descartes seine Philosophie auf einem bloß gedachten Ich aufbaute, ist auch die Welt, die er aus diesem Ich herausholte, nur eine vorgestellte Welt. Seine gesamte Metaphysik fällt wie ein Kartenhaus in sich zusammen.

Nach dieser Destruktion der Philosophie des Descartes steht nun auch Steiner vor der Schwierigkeit, vor der sich später in ähnlicher Weise Husserl und Heidegger fanden. Diese stellte sich ihm nun folgendermaßen dar: Einerseits soll Ich-Erkennntnis Ausgangspunkt allen Erkennens sein; wie aber soll andererseits Selbsterkenntnis überhaupt möglich sein, wenn der Mensch mit Hilfe des Denkens immer nur zu Bild-Gedanken über das Ich kommen kann und niemals zu dem Ich selbst?

Bleibt nicht der Mensch notwendig in der Sphäre bloßer Vorstellungen, im «Welt-Bild» bzw. im «transzendentalen Ich» gefangen? Ist nicht auch jenes «wirkliche Ich», von dem Steiner spricht, letztendlich nur – ein solcher Gedanke?

In einem seiner frühesten Texte, einem fragmentarischen Aufsatz aus dem Jahr 1879, macht der 18-jährige Steiner einen interessanten Versuch, sich der Problematik von bloß gedachtem Ich und wirklichem Ich zu nähern. In diesem Text geht er von einer Entdeckung aus, die bereits Kant gemacht hatte und von der die Spekulationen Fichtes, Schellings und Hegels ihren Ausgang nahmen: daß nämlich jeder Mensch die mannigfaltigen Inhalte seines Bewußtseins notwendig auf einen gemeinsamen Mittelpunkt bezieht. Diesen gemeinsamen Bezugspunkt aller möglichen Inhalte eines Bewußtseins bezeichnet Steiner als das «psychologische Ich». «Das psychologische Ich entsteht dadurch, daß ich alle meine Vorstellungen auf einen gemeinsamen Mittelpunkt beziehe, in dem sie sich durchkreuzen, und dieses Bezogensein der Vorstellungen auf einen gemeinsamen Mittelpunkt ist das psychologische Ich.»¹⁹⁴ Bei jedem Gefühl, jeder Wahrnehmung, jedem Gedanken kann der Mensch sich sagen: Ich fühle, ich nehme wahr, ich denke. Deshalb kann er glauben, daß dieses Ich, auf das er sich dabei bezieht, ein reales Sein habe. Er bemerkt nicht, daß er selbst – ohne sich dessen bewußt zu sein – dieses Ich denkend erst erschaffen hat, indem er den Prozessen, die er beobachtet, einen substantiellen Träger unterschiebt, welcher aber als solcher nicht wahrgenommen werden kann, sondern lediglich konstruiert wird. Das psychologische Ich kommt also nur durch eine Gedankenoperation zustande und ist infolgedessen auch nichts anderes als ein bloßes Gedankenbild. Es ist jenes *ego*, auf welches Descartes auf dem Grunde seines radikalen Zweifels stieß und aus dem er seine Weltanschauung ableitete.

Allerdings geht, wie Steiner weiter bemerkt, aus der Beobachtung des Zustandekommens des psychologischen Ichs her-

vor, daß es eine Instanz geben muß, durch deren Tätigkeit dieser psychologische Mittelpunkt erzeugt wird. Auch wenn die Vorstellung, die ich mir vom Ich mache, eine bloße Gedankenkonstruktion ist, so verweist mich die Tatsache des Konstruiertseins derselben notwendig auf einen Konstrukteur, welcher niemand anders sein kann als – Ich. «Allein dem Bezogensein geht das Beziehen, der Tat das Tätigsein vorher und kann ohne dieses nicht stattfinden. Dieses psychologische Ich ist daher nicht mehr das ursprüngliche reine, sondern ein durch Reflexion entstandenes Ich, entstanden durch die Tätigkeit des reinen Ich.»¹⁹⁵ Mein Bewußtsein von mir selbst, das psychologische Ich, ist also ein Erzeugnis meiner Tätigkeit, sofern ich «reines Ich» bin. Aber was ist das reine Ich? Diese Frage erweist sich bei näherer Betrachtung als sinnlos, denn wenn das Wesen des reinen Ich in nichts anderem besteht als in der Tätigkeit des Aufeinander-Beziehens von Gedanken, dann kann man über dasselbe nichts weiter sagen, als daß es eben tätig ist. «Das reine Ich *ist* weder, noch ist es irgend etwas im strengsten Sinne des Wortes. Sein ganzes ergreifbares Wesen ist gegeben durch sein Tätigsein, wir können nicht wissen, was es ist, sondern nur, was es tut.»¹⁹⁶

Das Ich, findet Steiner, ist also nicht – wie Descartes dachte – ein substantieller Träger der Denktätigkeit, ein denkendes Ding (*res cogitans*), sondern sein ganzes Wesen besteht in reiner Tätigkeit, ohne daß diese eines Trägers bedürfte. Daher könnte man es auch als «tätiges Ich» bezeichnen, während das psychologische Ich rein passiv ist. Dieses ist ein erzeugtes Ich, während jenes ein erzeugendes Ich ist. Deshalb kann man dem tätigen Ich nicht dadurch auf die Spur kommen, daß man bloß – wie Descartes – die Inhalte des Bewußtseins analysiert und aus diesen Schlußfolgerungen zieht. Denn die Inhalte des Bewußtseins sind immer Erzeugnisse dieser Tätigkeit, niemals aber diese Tätigkeit selbst. Wer wissen will, was dieses tätige Ich ist, darf also nicht auf seine Gedanken blicken, sondern auf diejenige

Tätigkeit, durch welche alle Gedanken überhaupt erst zustande kommen. Die Suche nach der Wirklichkeit des Ich, zu diesem Ergebnis kommt Steiners Untersuchung, erfordert die unvoreingenommene Beobachtung der Ich-Tätigkeit, durch welche Bewußtsein überhaupt erst zustande kommt, also gewissermaßen eine Phänomenologie des Ich. «Man kann [...] um zur Natur des Ich zu gelangen [...] es bei seiner Erkenntnistätigkeit beobachten. Man richte seinen Blick auf einen Erkenntnisvorgang.»¹⁹⁷

Die «Philosophie der Freiheit» als Phänomenologie des Ich

Die «Philosophie der Freiheit» Rudolf Steiners will eine solche Phänomenologie des Ich sein. Sie stellt den Versuch dar, das reine Ich, obwohl es als solches nicht gedacht werden kann, dennoch in das Bewußtsein zu heben. Sie versucht dies, indem sie nicht Vorstellungen über das Ich ausbildet, sondern dazu anregt, dieses bei seiner Tätigkeit zu beobachten. Die Schrift kann daher gelesen werden als eine Phänomenologie der mannigfaltigen Gestalten des Bewußtseins, in deren Metamorphosen der Tätigkeitscharakter des Ich offenbar werden kann. Auf diese Weise soll dem Leser ermöglicht werden, im denkenden Mitvollzug dieser Verwandlungen des Ich gewahr zu werden, ohne es in feste Gedankenformen zu pressen. Indem die «Philosophie der Freiheit» auf diese Weise auf nichts anderes abzielt als auf Selbsterkenntnis des Menschen, bezeichnet Steiner die damit erstrebte wissenschaftliche Methode als anthroposophisch: «Denn sie muß davon ausgehen, daß sich der wahrhaft wirkliche Mensch (Anthropos) hinter demjenigen verbirgt, [...] den das Innenleben im gewöhnlichen Bewußtsein in sich findet. Im dunklen Gefühl, im unbewußten Seelenleben kün-

digst sich dieser wahrhaft wirkliche Mensch an; durch die anthroposophische Forschung soll er in das Bewußtsein erhoben werden.»¹⁹⁸

Anthroposophische Forschung besteht also darin, daß der Mensch durch Selbstbeobachtung sich seines wirklichen Wesens bewußt werden soll. Die «Philosophie der Freiheit» beginnt daher nicht mit der Aufstellung von Lehrsätzen oder Definitionen, sondern mit Beobachtungen. Die erste Beobachtung ist die, daß im menschlichen Bewußtsein Fragen auftauchen: nach dem Stellenwert des Erkennens und der Möglichkeit von Freiheit (S. 7). Diese Fragen treten nach Steiners Auffassung ganz naturgemäß im Menschen auf. Sie sind gewissermaßen die erste Gestalt, in welcher sich die Tätigkeit des Ich im Bewußtsein ankündigt. Und da es diese Tätigkeit in den Blick zu bekommen gilt, versucht das erste Kapitel gar nicht erst, Antworten auf diese Fragen zu geben, sondern lenkt das Interesse des Lesers auf den tieferen Grund, warum dem Menschen überhaupt Fragen entstehen können.

Im zweiten Kapitel zeigt sich, daß die tiefere Ursache des Auftauchens dieser Fragen ein natürlicher Drang des Menschen nach Wissen ist. «Jeder Blick in die Natur erzeugt in uns eine Summe von Fragen. Mit jeder Erscheinung, die uns entgegentritt, ist uns eine Aufgabe mitgegeben. Jedes Erlebnis wird uns zum Rätsel. [...] Nirgends sind wir mit dem zufrieden, was die Natur vor unseren Sinnen ausbreitet. Wir suchen überall nach dem, was wir *Erklärung* der Tatsachen nennen.» (S. 27) Indem der Mensch diesen Fragen nachgeht und sich über die rätselhaften Erscheinungen des Lebens Gedanken macht, fallen die Erscheinungen, über die er nachdenkt, und die Gedanken selbst auseinander. Ein Innenleben entsteht und zugleich mit diesem eine Außenwelt. Diese Trennlinie zwischen «innen» und «außen» wird bald zum Ausgangspunkt für eine prinzipielle Scheidung des Seins: Ich und Welt, Geist und Materie, Subjekt und Objekt stehen sich nun unversöhnlich gegenüber. Die

Wirklichkeit, die dem Menschen im vorreflexiven Zustand noch als eine einheitliche erschienen war, zerfällt nun in zwei sich immer schärfer voneinander abgrenzende Sphären. «Das Universum erscheint uns in den zwei Gegensätzen: *Ich* und *Welt*.» (S. 28) Was in der Philosophie des Descartes geschah – der Fall des Denkens in den Dualismus –, erweist sich in der «Philosophie der Freiheit» gewissermaßen als Symptom für einen Prozeß, den jedes menschliche Bewußtsein im Verlauf seiner Entwicklung durchmacht. Die Philosophiegeschichte wird gewissermaßen zum Spiegel der Geschichte des individuellen Selbstbewußtseins.

Doch so groß die Trennung auch immer sein mag, die der Mensch als Denkender zwischen sich und der Welt aufreißt – als Fühlender bleibt er mit ihr verbunden. Sein Erkenntnistrieb ist nur der Ausdruck eines unbewußten, aber tief sitzenden Gefühls der inneren Verbundenheit mit der Welt, von der er sich als Denkender abgetrennt hat. «Wir haben uns zwar losgerissen von der Natur; aber wir müssen doch etwas mit herübergenommen haben in unser eigenes Wesen. [...] Wir können die Natur außer uns nur finden, wenn wir sie *in* uns erst kennen. Das ihr Gleiche in unserem eigenen Innern wird uns der Führer sein.» (S. 34) Das Ich kündigt sich also zunächst durch das Auftauchen von Fragen im menschlichen Bewußtsein an, erscheint dann als wirksam im Erkenntnistrieb, schließlich im Gefühl einer Verbundenheit mit der «Natur». Aber auch dieses Gefühl muß wiederum Ursachen haben. Das dritte Kapitel weist den Weg für die Suche nach dieser Ursache, nach dem «der Natur Gleichen in unserem eigenen Innern»: Wo findet der Mensch in sich selbst etwas, das aus seinem Innern heraus in das Wesen der Dinge führt und ihm eine Brücke zur Welt schlägt? Um diese Frage zu beantworten, macht Steiner den Vorgang des Erkennens zum Gegenstand der Beobachtung. Was, wird gefragt, ist eigentlich Erkennen? Es zeigt sich, daß jeder Erkenntnisvorgang sich zusammensetzt

aus zwei verschiedenen Tätigkeiten: Beobachtung und Denken. Erkennen besteht darin, daß der Mensch bestimmte Beobachtungen macht und zu diesen denkend etwas hinzufügt, was ihm diese Beobachtungen erklärlich macht. Die bloße Beobachtung von Tatsachen kann ihn genauso wenig über einen Sachverhalt aufklären wie die bloße Gedankenanstrengung; erst wenn er sich Gedanken über eine Beobachtung gemacht hat, wurde durch ihn etwas erkannt.

Dabei kann die Beobachtung nicht dasjenige Element sein, welches den Menschen aus sich selbst hinausführt. Im Gegenteil, je mehr Beobachtungen er macht, desto mehr Fragen entstehen in ihm und desto rätselhafter werden ihm die Dinge. Anders verhält es sich mit dem Denken. Das Denken spinn Fäden zwischen den einzelnen Beobachtungen und ordnet das mannigfaltige Chaos der vielfältigen Sinneseindrücke zu einem sinnvollen Ganzen. Es knüpft Beziehungen, stellt Zusammenhang her. Schließlich bezieht es auch sich selbst in diesen Zusammenhang ein: Die Polarität zwischen «Ich» und «Welt», Subjekt und Objekt hat vor dem Denken keinen Bestand, denn diese Gegensätze erweisen sich als Erzeugnisse der Denktätigkeit. Das Denken als solches steht, weil durch dieses alle begrifflichen Gegensätze erst hervorgebracht werden, weil es aber zugleich all diese Gegensätze auch wieder aufzulösen vermag, über allen Polaritäten. Im Denken verschwindet somit auch die Grenze zwischen Innen und Außen, Ich und Welt. «Die Tätigkeit, die der Mensch als *denkendes* Wesen ausübt, ist also keine bloß subjektive, sondern eine solche, die weder subjektiv noch objektiv ist, eine über diese beiden Begriffe hinausgehende. Ich darf niemals sagen, daß mein individuelles Subjekt denkt; dieses lebt vielmehr selbst von des Denkens Gnaden.» (S. 60) Das Denken erweist sich also als die Brücke, die den Menschen aus dem eigenen Inneren in die Welt führt. Denn das Denken ist universell, es umspannt Subjekt und Objekt, Innen und Außen gleichermaßen. Es wäre daher sinn-

los anzunehmen, das Denken sei ein bloß subjektiver Reflex des Menschen gegenüber einer objektiven Außenwelt, denn Außenwelt und Innenwelt sind – wie alle Gegensätze – nur durch und für das Denken da. Das Denken schafft alle Gegensätze und hebt alle Gegensätze wieder auf. Um die Dinge zu verstehen, muß also zunächst das Denken verstanden werden. *«Ehe anderes begriffen werden kann, muß es das Denken werden.»* (S. 53)

Das Denken aber kommt nur im Menschen zur Erscheinung, weil dieser es tätig hervorbringt. Denktätigkeit ist, worauf Steiner in der Neuauflage der «Philosophie der Freiheit» nachdrücklich hinweist, wesenhafte Ich-Tätigkeit. «[...] in der Betätigung des Denkens» weiß sich das «Ich» «bis in alle Verzweigungen der Tätigkeit [...] mit dem Tätigen als *ein* Wesen [...]» Das Ich selbst ist es, «das *im* Denken drinnen stehend *seine* Tätigkeit beobachtet.» (S. 54 ff.) Doch ist dies nicht ein offensichtlicher Widerspruch? Zunächst wird das Denken als universell und dann als gebunden an die Tätigkeit des Ich bezeichnet. Wie können diese beiden Aussagen zusammengedacht werden? Hier muß bedacht werden, daß es um Beobachtungen geht, für die der Leser jeweils selber seine Begriffe bilden muß. Wird aber das «reine Denken» in der «Philosophie der Freiheit» wirklich als Ich-Tätigkeit erlebt, muß der Begriff des «Ich» erweitert werden. Dieses kann dann nicht mehr als bloß dem Ding gegenüberstehendes Subjekt gedacht werden – als solches ist es ja schon bestimmt durch das Subjekt und Objekt umfassende Denken. Die «Philosophie der Freiheit» will dazu anregen zu erleben, was Rudolf Steiner später in die Worte faßte: Das Ich befinde sich «nicht außerhalb der transzendent mathematischen Gesetzmäßigkeit der Dinge, sondern innerhalb. Und man wird deshalb zu einer besseren Vorstellung über das «Ich» erkenntnistheoretisch gelangen, wenn man es nicht innerhalb der Leibesorganisation befindlich vorstellt, [...] sondern wenn man das «Ich» in die Gesetzmäßigkeit der

Dinge selbst verlegt, und in der Leibesorganisation nur etwas wie einen Spiegel sieht, welcher das außer dem Leibe liegende Weben des Ich im Transzendenten dem Ich durch die organische Leibestätigkeit zurückspiegelt. [...] man müßte einsehen, daß sich der gewöhnliche empirische Bewußtseinsinhalt zu dem vom menschlichen Wesenskern wahrhaft innerlich durchlebten, wie das Spiegelbild sich zu dem Wesen dessen verhält, der sich in dem Spiegel beschaut.»¹⁹⁹

Mit diesem Ich-Erlebnis ist der Höhepunkt des ersten Teils der *Philosophie der Freiheit* erreicht: das Ich, welches im ersten Kapitel verhüllt in der Gestalt von Fragen in das Bewußtsein trat, sich dann im Erkenntnistrieb, im Einheitsgefühl und in der Denktätigkeit zeigte, tritt hier in seiner letzten Gestalt auf: als universelles Wesen. Der Mensch, der sich selbst als psychologisches Ich in den Grenzen seines eigenen Bewußtseins isoliert und von der Außenwelt getrennt erscheint, erkennt sich hier als universelle, Außenwelt und psychologisches Ich gleichermaßen erzeugende und damit umspannende schöpferische Tätigkeit. Das als reine Tätigkeit aufgefaßte Ich ist also nicht etwa Erkennen einer von ihm unabhängigen Welt; es ist Erkennen, Erkanntes und Erkennen zugleich, indem diese drei nur verschiedene Aspekte seiner selbst sind. Dies ist der zentrale Gedanke der «Philosophie der Freiheit»: Indem der Mensch den Blick auf eine vermeintlich äußere Natur richtet, blickt er in Wirklichkeit nur auf das Spiegelbild seines eigenen Wesens. Weder die im menschlichen Innern erscheinende Gedankenwelt noch die in der Beobachtung wahrgenommene Außenwelt sind, isoliert für sich betrachtet, wirklich. Wirklich ist allein diejenige Tätigkeit, durch welche dieser Schein erzeugt wird und wieder aufgehoben werden kann. «Im Denken», faßt Karl Ballmer zusammen, «steht der Mensch im Elemente des Ursprungs der Welt, hinter dem etwas anderes zu suchen als sich – den Denker – selbst, für den Menschen keine Veranlassung besteht.»²⁰⁰

Eine vermeintlich selbständige, außerhalb des Ich existierende Außenwelt ist also zunächst nichts weiter als eine Projektion der Tätigkeit eben dieses Ich. Wie diese Projektion verläuft, wird in den Kapiteln IV bis VII des ersten Teils der «Philosophie der Freiheit» beschrieben. Das Ich nimmt sich im gewöhnlichen Bewußtsein nicht als die eine und ungeteilte Wirklichkeit wahr, welche es in Wahrheit ist, sondern erscheint sich in zwei Aspekten: in Form von Wahrnehmungen und Begriffen. Es erlebt die Begriffe als von sich selbst in seinem Innern hervorgebracht, während ihm seine Wahrnehmungen als von außen gegeben erscheinen. Die einheitliche Wirklichkeit zerfällt ihm – nach dem bereits beschriebenen Schema – in ein Innen und Außen, es schafft sich damit jene Verkleidung, hinter der es im gewöhnlichen Bewußtsein sein wahres Wesen verbirgt: Es interpretiert die Vorstellungen, die in Wirklichkeit nur ein Abbild der Tätigkeit seines eigenen Wesens sind, als Bilder einer von ihm unabhängigen Wirklichkeit, einer Außenwelt und sich selbst als von dieser Außenwelt verschieden. Indem der Mensch den bloßen Spiegelcharakter seines Bewußtseins durchschaut, kommt er zwangsläufig zu der Ansicht, daß er mit Hilfe des Denkens niemals erkennend an diese Außenwelt herankommen kann: er entwickelt die Überzeugung von prinzipiellen Grenzen des Erkennens. Wie zuvor der cartesianische Dualismus, erscheint hier die illusionistische Position Kants als eine natürliche Entwicklungsstufe des menschlichen Bewußtseins: Das Ich blickt auf seine subjektiven Vorstellungen und hält diese für die Abbilder einer äußeren Wirklichkeit, zu welcher es niemals erkennend vordringen kann. Es verkennt dabei, daß seine Vorstellungen zwar in der Tat Bilder sind, nicht aber Bilder einer äußeren Welt, sondern Spiegelungen der Tätigkeit seines eigenen, in diesen Bildern sich verhüllenden Wesens.

Eine neue Erfahrung des Denkens

Vor dem Hintergrund dieser Darlegungen versteht man nun den Unterschied, welcher zwischen Descartes' Methode des radikalen Zweifels und Steiners Selbstbeobachtung besteht: Beide stellen die Selbsterkenntnis des Ich an den Anfang eines wirklichen Erkennens. Aber während Descartes von dem im gewöhnlichen Bewußtsein als Gedanke erfäßbaren Ich ausgeht, zeigt Steiner, daß dieses (psychologische) Ich nicht real, sondern ein bloßer Gedanke ist, der ebenso hinterfragt werden muß wie alle anderen Bewußtseinsinhalte auch. Zu einer wirklichen Selbsterkenntnis des menschlichen Wesens bedarf es seiner Auffassung nach nicht einer Analyse der im Bewußtsein auftauchenden Vorstellungen (auch nicht der Ich-Vorstellung), sondern einer Beobachtung derjenigen Tätigkeit, durch welche jegliche Vorstellung überhaupt erst hervorgebracht wird: des Denkens. «Für jeden aber, der die Fähigkeit hat, das Denken zu beobachten – und bei gutem Willen hat sie jeder normal organisierte Mensch –, ist diese Beobachtung die allerwichtigste, die er machen kann. Denn er beobachtet etwas, dessen Hervorbringer er selbst ist; er sieht sich nicht einem zunächst fremden Gegenstande, sondern seiner eigenen Tätigkeit gegenüber. Er weiß, wie das zustande kommt, was er beobachtet. Er durchschaut die Verhältnisse und Beziehungen. Es ist ein fester Punkt gewonnen, von dem aus man mit begründeter Hoffnung nach der Erklärung der übrigen Welterscheinungen suchen kann.» (S. 46)

Die Beobachtung des Denkens ist für Steiner der Archimedische Punkt alles Erkennens. Seiner Ansicht nach kommt man nicht zu wirklichkeitsgemäßer Erkenntnis, indem man, wie Descartes in seiner Methode des radikalen Zweifels, die Inhalte des Bewußtseins analysiert und Schlüsse aus ihnen zieht. Sondern es geht ihm um die Erfassung dessen, was eigentlich geschieht, wenn Vorstellungen gebildet werden: wie das Ich sich

Bilder seiner eigenen Tätigkeit gegenüberstellt und damit den Schein seiner eigenen Beschränktheit und einer von ihm getrennten Außenwelt erzeugt. Descartes blieb bei dem Gedanken des Ich, der Ich-Idee stehen und brachte sich damit um die Erfahrung des wirklichen Ich, die nur in der Beobachtung der Denktätigkeit gemacht werden kann. Wenn es aber wirklich gelingt, das Denken zu beobachten, verwirklicht sich nach Steiners Auffassung eine ganz neue Form von Denken, welche er mit dem Begriff des Erlebens zu beschreiben versucht: nicht mehr werden Gedanken gedacht, sondern das Denken als solches wird erlebt. «Er kann dadurch vom Denken zum *Erleben des Denkens* übergehen. Im gewöhnlichen Bewußtsein wird nicht das Denken erlebt, sondern durch das Denken dasjenige, was gedacht wird. Es gibt nun eine innere Seelenarbeit, welche es allmählich dazu bringt, nicht in dem, was gedacht wird, sondern in der Tätigkeit des Denkens selbst zu leben.»²⁰¹ Diese «innere Seelenarbeit» ist die Beobachtung des Denkens. Hier ereignet sich, was sich bei Heidegger und Husserl bereits andeutete: die Bedeuerung des Fühlens (und nach Steiner auch des Wollens) für das Erkennen wird erkannt, welche Descartes so vehement verkürzte, indem er nur das *cogitare* als erkenntnisrelevante Tätigkeit gelten ließ. Indem der Mensch nicht Gedanken einfach kommen läßt, sondern unter Anstrengung seines Willens seine Aufmerksamkeit auf die Beobachtung dieser Gedanken richtet, indem er durch innere Hingabe an dieses Beobachten auch sein Fühlen einbezieht, ist er als ganzer Mensch beteiligt und nicht bloß als Vorstellender. In der Neuauflage der «Philosophie der Freiheit» beschreibt Steiner, wie dieses erlebte Denken zugleich ein Fühlen und Wollen ist, ja wie das Erlebnis der inneren Einheit von Denken, Fühlen und Wollen das eigentliche Ich-Erlebnis ist: «Die Schwierigkeit, das Denken in seinem Wesen beobachtend zu erfassen, liegt darin, daß dieses Wesen der betrachtenden Seele nur allzu leicht schon entschlüpft ist, wenn diese es in die Richtung ihrer Aufmerk-

samkeit bringen will. Dann bleibt ihr nur das tote Abstrakte, die Leichname des lebendigen Denkens. [...] Man wird es absonderlich finden, wenn jemand in «bloßen Gedanken» das Wesen der Wirklichkeit ergreifen will. Aber wer sich dazu bringt, das *Leben im Denken* wahrhaft zu haben, der gelangt zur Einsicht, daß dem inneren Reichtum und der in sich ruhenden, aber zugleich in sich bewegten *Erfahrung* innerhalb dieses Lebens das Weben in bloßen Gefühlen oder das Anschauen des Willenselementes nicht einmal verglichen werden kann, geschweige denn, daß diese über jenes gesetzt werden dürften. Gerade von diesem Reichtum, von dieser inneren Fülle des Erlebens rührt es her, daß sein Gegenbild in der gewöhnlichen Seeleneinstellung tot, abstrakt aussieht. Keine andere menschliche Seelenbetätigung wird so leicht zu verkennen sein wie das Denken. Das Wollen, das Fühlen, sie erwärmen die Menschenseele auch noch im Nacherleben ihres Ursprungszustandes. Das Denken läßt nur allzuleicht in diesem Nacherleben kalt; es scheint das Seelenleben auszutrocknen. Doch dies ist eben nur der stark sich geltend machende Schatten seiner lichtdurchwobenen, warm in die Welterscheinungen unrerrauhenden Wirklichkeit. Dieses Untertauchen geschieht mit einer in der Denkbetätigung selbst dahinfließenden Kraft, welche Kraft der Liebe in geistiger Art ist. Man darf nicht einwendend sagen, wer so Liebe im tätigen Denken sieht, der verlegt ein Gefühl, die Liebe, in dasselbe. Denn dieser Einwand ist in Wahrheit eine Bestätigung des hier geltend Gemachten. Wer nämlich zum *wesenhaften* Denken sich *hinwendet*, der findet in demselben sowohl Gefühl wie Willen, die letztern auch in den Tiefen ihrer Wirklichkeit.» (S. 142 f.)

Solches Denk-Erleben ist für Steiner der Ausgangspunkt eines wirklichkeitsgemäßen Erkennens. Denn hier wird das tätige Ich erlebt, genauer gesagt: das Ich als Tätigkeit, welche das innerste Wesen nicht nur des Menschen, sondern aller Dinge ist. Im gewöhnlichen Bewußtseins wird dieses Ich nur als zer-

splittert in die mannigfaltigen Gestalten des Bewußtseins – Vorstellungen, Gefühle und Willensimpulse – erlebt; durch das intensive Einleben in die Tätigkeit des Denkens kann der Mensch nach Steiner zu einer Wahrnehmung der inneren Einheit von Denken, Fühlen und Wollen kommen, in welcher er gewahr wird, daß das Erlebnis der Wesenheit seines eigenen Ich zugleich das Licht ist, welches auch die Dinge der «Außenwelt» (welche, wie wir nun wissen, für Steiner in Wahrheit nicht getrennt sind von der «Innenwelt») in ihrer Wirklichkeit erscheinen läßt. «Doch indem man im reinen Denken das wahre Ich als Erlebnis erfährt, lernt man kennen, was volle Wirklichkeit ist. Und man kann von diesem Erlebnis weiter vordringen zu anderen Gebieten der wahren Wirklichkeit.»²⁰²

Zusammenhang und Ausblick

Fassen wir zusammen: Wir sind ausgegangen von den offensichtlich widersprüchlichen Äußerungen Rudolf Steiners über das *cogito, ergo sum* des Descartes. Einerseits behauptet Steiner, daß Selbsterkenntnis der einzige Weg zu einem wirklichkeitsgemäßen Erkennen sei, weshalb die Bedeutung des philosophischen Ansatzes von Descartes gar nicht hoch genug eingeschätzt werden könne. Auf der anderen Seite stellt Steiner prinzipiell den Wirklichkeitscharakter von Gedanken in Frage; er bezeichnet Gedanken als seinslose Bilder, als abstrakte Leichname und betont, daß man in Gedanken niemals ein wirkliches Sein ergreift, also auch nicht das wirkliche Sein des Ich. Aus diesem Grund bestreitet er den Satz des Descartes und stellt dagegen die provozierende These: «Ich denke, also bin ich nicht!», das heißt in Gedanken lebt das Ich nicht, sondern ist zum toten Bild geworden. Wie aber soll Selbsterkenntnis möglich sein, wenn nicht durch Gedanken?

Diese Aporie kann im gewöhnlichen Bewußtsein nicht aufge-

löst werden. Sie verschwindet aber nach Steiners Auffassung, indem der Mensch vom vorstellungsgebundenen Denken zum Denk-Erleben übergeht. Denn indem es ihm gelingt, nicht in seinen Gedanken als den Produkten seiner Denktätigkeit zu leben, sondern in dieser Tätigkeit als solcher, hat er zugleich sein erstes Ich-Erlebnis; er erlebt sein eigenes Wesen als reine Tätigkeit, die der Ursprung all seiner Vorstellungen, Gefühle und Willensimpulse ist, er erfährt das reine Ich, welches in jedem Moment sich selbst erschafft und sich im «psychologischen Ich» wie in der «Außenwelt» Spiegelungen seiner selbst entgegenstellt. Dieses Erlebnis ist also Selbsterkenntnis und zugleich Welterkenntnis und somit der von Steiner gesuchte Ausgangspunkt für ein wirklichkeitsgemäßes Erkennen überhaupt.

Vor diesem Hintergrund werden die scheinbar widersprüchlichen Äußerungen Steiners in Bezug auf das *cogito, ergo sum* des Descartes verständlicher. Versteht man den Satz so, als verbürge das gewöhnliche Denken die Wirklichkeit des Ich und als sei dieses in Gedanken erfassbar, muß man ihn aus Steiners Sicht vehement bestreiten und ihm den Satz entgegenhalten: «Ich denke, also bin ich nicht!» – Bezieht man sich hingegen auf das erlebte Denken und die aus diesem hervorgehende Erfahrung des reinen Ich, kann man mit Steiner den Satz des Descartes vollständig anerkennen, indem das Subjekt in den beiden Satzgliedern je ein anderes ist: Ich (als reines Ich) denke, also bin Ich (als psychologisches Ich). Das *cogito, ergo sum* ist also zugleich wahr und falsch, je nachdem, wie man es versteht; es drückt zugleich die Grundtatsache des menschlichen Bewußtseins (die Selbstbespiegelung des universellen Ich im begrenzten Ich) wie auch dessen Mißverständnis aus (dem begrenzten Ich Wirklichkeit zuzuschreiben, obwohl es bloßes Bild ist).

Die «Philosophie der Freiheit» macht sich auf die Suche nach diesem universellen Ich, indem sie die mannigfaltigen Formen aufdeckt, in denen das Ich sich im gewöhnlichen Bewußtsein

verhüllt. Sie beschreibt damit zugleich einen möglichen Weg des Ich zur Erkenntnis seines eigenen Wesens, indem sie es jedem Leser, der denkend diesen Weg mitvollzieht, ermöglicht, sich selbst dabei als tätig schaffendes Ich zu erfahren – und zwar im Modus des gewöhnlichen, leibgebundenen Bewußtseins und daher voll bewußt. Die Intention des Buches besteht also nicht bloß darin, den Leser diesen Prozeß bloß intellektuell zur Kenntnis nehmen zu lassen, sondern es fordert ihn gewissermaßen auf, diese Bewegung selbst mitzuvollziehen und im Mitvollzug dasjenige in sich selbst zu verwirklichen, was im Buch beschrieben wird: das Erlebnis der inneren Einheit von Denken, Fühlen und Wollen, welches zugleich wahrhaftes Ich-Erlebnis und der erste Schritt zur Verwirklichung der von Steiner inaugurierten neuen wissenschaftlichen Methode, der anthroposophischen Forschung, ist. In der «Philosophie der Freiheit», welche Ausdruck dieser neuen Methode ist, soll der Dualismus und die Abstraktheit des gegenwärtigen wissenschaftlichen Denkens überwunden werden, aber nicht durch eine Abkehr von Descartes, sondern durch die Verwirklichung des innersten Impulses seiner Philosophie: alle Wissenschaft auf Selbsterkenntnis zu gründen. Auf diese Weise wird sich Descartes möglicherweise gerade dadurch, daß die äußeren Formen seiner Philosophie überwunden werden, als der Ahnherr nicht nur der gegenwärtigen, sondern auch einer künftigen Wissenschaft erweisen.