

Kennen wir unsere Seele?

Jeder erlebt ja fortwährend sein Seelenleben, indem er darin steckt und darin waltet, indem er davon überwältigt wird und indem er es erzieht. In diesem Sinne wissen wir alle, dass wir eine Seele, ein Seelenleben haben. *Haben* wir eine Seele oder *sind* wir sie? Jede Psychologie, die dieses Namens wert sein möchte, sollte diese Eingangsfragen jeder Beschäftigung mit der Seele, mit *unserer* Seele, sich stellen und darum ringen, sie sich wahrheitsgemäß zu beantworten. Wie ist das Verhältnis der Seele zum Wesenskern des Menschen?

Wenn man so allgemein von *der* Seele oder von *unserer* Seele spricht, dann ist damit schon angedeutet, dass es hier nicht in erster Linie um die ganz individuelle Beschaffenheit dieser oder jener Seele gehen wird, sondern dass Eigenschaften und Wesensbestimmungen der menschlichen Seele erkundet werden sollen. Es wird keine Sprechstunde geben, bevor wir nicht ein klares Bild *der* Seele gewonnen haben.

Dabei werden wir die zentralen Fragen nach dem Verhältnis unseres Ich zur Seele stellen und die Frage nach der Sterblichkeit und Unsterblichkeit der Seele. Dabei wollen wir so vorgehen, wie es im wissenschaftlichen Zeitalter üblich ist: wir setzen keine kirchlichen Dogmen voraus oder schimpfen darüber, dass man sie nicht mehr versteht und missachtet, sondern wir führen selbst Beobachtungen durch und versuchen deren Aussagekraft zu erkennen. Aber kann man das überhaupt? Kann man die Seele beobachten? Kann man das menschliche Wesen beobachten? Oder:

Gibt es eine Möglichkeit, die menschliche Wesenheit anzuschauen?

Die wissenschaftlichen Bemühungen haben im Laufe des 20. Jahrhunderts die Seele und das Ich aus dem Blick verloren. Zwar sind einzelne Affekte, Leidenschaften und Defekte sorgsam beobachtet worden. Die Gehirnfunktionen sind detaillierter beschreibbar geworden. Auch wurden Mittel entdeckt, mit deren Hilfe sich viele Krankheitserscheinungen zurückdrängen lassen. Aber das Verhältnis des funktionierenden Leibes zu den Seelenerlebnissen und Geistesverrichtungen des Menschen ist unbegriffen geblieben. Die eigentliche Natur der Seele und ihres Kerns blieb im Dunkeln.

Symptomatisch dafür ist eine Stellungnahme des Biologen Franz Mechsner. Er meint, die Abhängigkeit der Seele vom Leibe lasse sich nachweisen. Nur eines bleibe offen: *"Selbst eine Deutung des Seelenlebens als Gehirnfunktion wird uns nicht ohne weiteres erklären, warum wir unsere Existenz erleben und spüren. Der Innenaspekt macht das Bewusstsein zum harten Problem..."*¹ Denn unser Bewusstsein mute uns immateriell an, mithin leibunabhängig. Mechsner, der als Biologe an einem Psychologischen Institut tätig ist, verdrängt das Problem: *"Dass uns Bewusstsein so eigenartig immateriell vorkommt, ist für eine solche Theorie unwichtig. Denn die immaterielle, geistige Anmutung für den einzelnen ist nur seine mit Worten nicht mitteilbare, individuelle Perspektive."*

Mechsner lehnt wie viele seiner Kollegen die tradierten Vorstellungen von der Seele als dogmatisch ab. Weil die Gehirnvorgänge, die das Seelenleben begleiten, in naturgesetzlich notwendiger Weise miteinander verknüpft sind, scheint eine Einwirkung aus dem Bereich des immateriell Anmutenden zudem überflüssig. Das legt den Gedanken nahe, dass die Seele vom

Leib abhängig sei. So resümiert Mechsner, dass es am Ende des 20. Jahrhunderts "*immer klarer scheint*", dass wir sterblich an Leib und Seele seien. Er behauptet, die innere Anschauung der Menschenwesenheit sei eine "*mit Worten nicht mitteilbare individuelle Perspektive*", die eben deshalb nicht Gegenstand der Wissenschaft zu sein braucht und kann.

Die Rätselfrage könnte als eine von vielen ungelöst stehen bleiben, hätte das nicht für den Einzelnen wie für die Gesellschaft schwerwiegende Folgen. Nimmt man das Denken nicht ernst, so tritt die Erkenntnis als Ausgangspunkt öffentlichen Handelns ins zweite Glied und kirchliche Lehrsätze und parteiliche Ideologie können an ihre Stelle treten. Dass in der Begründung der letzten Fassung des deutschen Abtreibungsgesetzes angeführt wird, der Mensch sei Gottes Ebenbild, macht das Dilemma deutlich.²

Das Problem durchdringt das gesamte öffentliche Leben. Die Freiheit des Menschen wird vom Grundgesetz implizit vorausgesetzt. Die Rechtsprechung setzt voraus, dass der Mensch sich frei entscheiden kann. Wen sollte sie sonst zur Verantwortung ziehen? Die Wirtschaft ruht auf dem freien Unternehmer, der aus Einsicht in die Bedürfnisse der Verbraucher verantwortungsbewusste Entscheidungen fällt. Die politischen Verantwortungsträger berufen sich für ihre demokratische Legitimation auf die Mündigkeit des Bürgers. Die Wissenschaft setzt den methodenkritischen, sich selbst hinterfragenden Forscher voraus. Der Künstler lehnt alle Nachahmung und Schulbildung ab, nur seine freie Schöpfung gilt ihm etwas.

Aber die Medizin kennt nur einen kybernetisch gesteuerten Organismus Mensch, die Neurophysiologie erklärt die Freiheit für eine Illusion und die Philosophie sekundiert ihr.

An der Lehre vom *freien Willen* und der *unsterblichen Seele* wird ohne Erkenntnisgrundlage festgehalten. Das führt dazu, dass die Frage nach dem Wesen der Seele in der Beschwörung leerer Pathosformeln erstarrt. Hinter dem Pathos verbirgt sich etwas Pathologisches: seelische Leere.

Wer tiefere Fragen hat, wird ironisch als *Sinnsucher* abqualifiziert. Die Frage des Menschen nach sich selbst soll allein in die Zuständigkeit der dogmatischen Vertreter der Sinneserfahrung und derjenigen der religiösen Offenbarung fallen. Wer nicht deren Methoden als die allein richtigen anerkennt, wird als lästiger Konkurrent mit den Stempeln "unwissenschaftlich" und "sektiererisch" gebrandmarkt.

Wer die wirtschaftlichen Interessen als die allem zugrundeliegenden ansieht, für den verwandelt sich das lebendige Interesse der Seelen aneinander und an sich selbst in das Spiel von Angebot und Nachfrage auf einem Lebenshilfe-Markt und er wird gern – wie es Vertreter der Kirchen zuweilen tun - nach einer Marktordnung rufen, um "unseriöse Konkurrenz" auszuschalten.

Jeder Versuch, die Beantwortung der Grundfragen des Seelenlebens durch dogmatische Festschreibung oder durch wirtschaftliche Unterdrückung festzulegen, bedeutet aber einen Rückfall in das vorreformatorische Mittelalter.

Nach neuzeitlichem Verständnis kann den Ausgangspunkt einer Erkenntnis allerdings nur die Beobachtung bilden. Diese "naturwissenschaftliche Methode" muss auch auf die Frage des Menschen nach sich selbst angewandt werden. So müssen wir uns heute dieselbe Frage stellen, die Rudolf Steiner seiner "Philosophie der Freiheit" 1918 vorangestellt hat - in einem Augenblick, in dem die Deutschen den Boden unter den Füßen verloren: "*ob es eine Möglichkeit*

gibt, die menschliche Wesenheit so anzuschauen, dass sich diese Anschauung als Stütze erweist für alles andere, was durch Erleben oder Wissenschaft an den Menschen herankommt, wovon er aber die Empfindung hat, es könne sich nicht selber stützen."³ Es handelt sich nicht um eine Anschauung im Sinne von Weltanschauung, sondern um ein inneres Voraugenhaben, eine Wahrnehmung, die zur bewussten Beobachtung aufsteigt und damit zu einer mit Worten mitteilbaren überindividuellen Perspektive wird. Sie soll ein Erlebnisgebiet der Seele eröffnen, auf dem sich die Frage jederzeit erneut lebendig beantwortet.

Schellings intellektuelle Anschauung

Es ist bezeichnend, dass schon der früheste erhaltene Brief aus Rudolf Steiners Hand sein Ringen um die "intellektuelle Anschauung" bezeugt. Er habe sich gefragt, ob es wahr sei, was Schelling schreibt: "*Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen.*"⁴ Er habe dies Vermögen bei sich entdeckt, schreibt Steiner und resümiert: "*Was ist eine schlaflose Nacht gegen einen solchen Fund!*"⁵

Schelling (1775-1854) beschreibt 1795 die Grenzsituation, in die der Kritizismus den Menschen treibt. Wenn es im kritischen Bewusstsein überhaupt noch ein sicheres Wissen gibt, kann es nur auf etwas Voraussetzungslosem oder Unbedingtem beruhen.

Gibt es etwas Unbedingtes? Ein Unbedingtes kann mir als dem denkenden Ich nie *äußerlich* vorliegen, denn dann müsste ich es als Voraussetzung meines Erkennens *hinnehmen*. Es kann also nur in mir sein! Es darf aber in keiner Hinsicht von mir getrennt sein. Sonst bliebe der Zweifel an seiner Erkennbarkeit bestehen. Darf ich mich als unbedingt, als absolut denken?

Überblicken wir Schellings Gedankengang, so sehen wir, dass er zunächst den Begriff eines absoluten Ich bildet und ihm probeweise den eines bedingten Ich entgegensetzt. Es zeigt sich, dass der Begriff des bedingten Ich sich aufhebt und in den des absoluten Ich übergeht. Der Denkende *kann* sich also nur als unbedingt oder absolut denken.

Im Einzelnen geht Schelling folgendermaßen vor: Jedes Objekt verweist auf andere, die es bedingen. Selbst das Subjekt kann nur unter der Bedingung des Objektes bestehen: "*Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch ... im Subjekt, also nur in dem, was gar kein Ding werden kann, das heißt wenn es ein absolutes ICH gibt, nur im absoluten Ich liegen.*"⁶

Mit dem Ausdruck "*absolutes Ich*" bezeichnet Schelling etwas, was nie Objekt werden kann, weil es von nichts anderem hervorgebracht oder bedingt wird. Es kann nie als Objekt begriffen werden.

Schon, wenn es gedacht würde und nicht *zeitgleich* entstünde, müsste es als gegebenes Objekt betrachtet werden: es läge fertig vor. Es muss also, indem es gedacht wird, zugleich entstehen. Das Entstehen des absoluten Ich muss daher im Denken geschehen. Es wird darin nicht bloß nachvollzogen, sondern erstvollzogen. Dem in Rede stehenden Denkakt entspringt zugleich die Realität des Gedachten, des Ich. Er ist der Ursprung des denkenden Ich ins Sein: "*Beim Unbedingten muss das Prinzip seines Seyns und das Prinzip seines Denkens zusammenfallen. Es ist, bloß weil es ist, es wird gedacht, bloß weil es gedacht wird.*"⁷

Wie steht es mit dem Gedanken eines bedingten Ich? Er hat die Form: wenn die Bedingungen des Ich erfüllt sind, dann ist das Ich. Da ich mich, indem ich denke, selbst zur Tatsache mache, bin ich meine eigene Bedingung. Der Begriff eines bedingten Ich erhält daher die widersprüchliche Form: wenn Ich bin, so bin Ich. Normalerweise kann das Bedingende gedacht werden ohne das Bedingte. Hier wird mit dem abgeleiteten Bedingten auch das Bedingende aufgehoben. Sie setzen einander *gegenseitig* voraus:

*„In jenem Satz also bedingt nicht die Bedingung das Bedingte, sondern umgekehrt das Bedingte die Bedingung, d.h., er hebt sich selbst als bedingter Satz auf, und wird zum unbedingten: Ich bin, weil ich bin.“*⁸

Darauf folgen Worte Schellings, die vergleichbar sind dem Jubelruf eines Mysten, der nach den drei Tagen der Einweihung vor der wartenden Menge sein Geisterlebnis bekennt: *„Ich bin! Mein Ich enthält ein Sein, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht. Es ist, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es ist; deswegen, weil es nur insofern ist und nur insofern gedacht wird, als es sich selbst denkt. Es ist also, weil es nur selbst sich denkt, und es denkt sich nur selbst, weil es ist. Es bringt sich durch sein Denken selbst - aus absoluter Kausalität - hervor.“*⁹

Wer Schellings Gedanken denkt, tut gut daran, sie wieder und wieder zu denken. Ihr Anliegen ist nicht allein ein logischer Nachweis. Ein solcher würde das Ich seiner *unbedingten* Würde berauben. Wir erleben in ihnen die geistige Geburt Schellings mit. Zugleich werden wir mit heiligem Schrecken Zeugen unserer eigenen Geburt im Denken. *Wer* denkt jetzt: "Ich bin, weil ich bin"? *Wer* tut - und schaut sich im Tun an? *Wer* ist sein eigener "Zeuge"? *Wer* gibt die Möglichkeit, die menschliche Wesenheit so anzuschauen?

*"Ich bin, weil ich bin! das ergreift jeden plötzlich. Sagt ihm: das Ich ist, weil es ist, er wird es nicht so schnell fassen..."*¹⁰

Fichtes Imagination

In Rudolf Steiners Lebensgang hat die Auseinandersetzung mit Fichte eine ebenso große Rolle gespielt. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) war es, der 1794 die Fackel des Geistes in seinem Denken entzündet hatte. Mit lodernder Begeisterung wollte er dieses Feuer in der mitteleuropäischen Menschheit entfachen. Er hatte entdeckt, dass die Kritik der reinen Vernunft die Möglichkeit einer Selbstanschauung der Vernunft voraussetzt. Das Ich kann sich in seinem eigenen Tun anschauen und entsteht eben dadurch erst: *"Ich und in sich zurückkehrendes Handeln sind völlig identische Begriffe."*¹¹

Fichte wollte populär wirken. Der reine Gedankenweg war aber nicht für jeden leicht gangbar. Damit seine Hörer es "schneller fassen", hat Fichte 1806 eine imaginative Annäherung an die intellektuelle Anschauung beschrieben. Er verwendet sie in seinen "Anweisungen zum seligen Leben", das ist zu einem Leben, das sich der Knechtschaft der Sinne entrissen hat.

Fichte beschreibt die innere geistige Energie als ein sich Zusammennehmen, als ein Erfassen seines außerdem zerstreuten Geistes in einen Punkt, und als ein sich Festhalten in diesem. Dem steht entgegen das stets fortdauernde natürliche Bestreben, die Zusammenziehung aufzugeben, und sich wiederum auszudehnen, zu zerfließen. Wenn er sich nicht konzentriert, existiert er gar nicht als ein für sich bestehendes Reales. *"Kurz, das ursprüngliche Bild der geistigen*

*Selbstständigkeit ist ein ewig sich machender und lebendigst sich haltender, geometrischer Punkt: das ebenso ursprüngliche Bild der Unselbstständigkeit und des geistigen Nichtseins, eine unbestimmt sich ergießende Fläche. Die Selbstständigkeit kehrt der Welt eine Spitze zu; die Unselbstständigkeit eine stumpf ausgebreitete Fläche."*¹²

Fichte fordert uns auf, einen geometrischen Punkt zu denken, das heißt nicht einen Punkt wie am Ende des Satzes, sondern dessen Mitte. Als flächenloser Ort ist er unwahrnehmbar. Deshalb kann er nicht aus der Erinnerung geweckt werden, sondern muss neu vorgestellt werden.

Wir können auch den Begriff des Punktes nicht aus Wahrnehmungen, z.B. aus den Worten Fichtes, abstrahieren. Vielmehr wissen wir, was gemeint ist, weil unser Ideenvermögen den Begriff des Punktes intuitiv fasst. Im Hintergrund unseres Vorstellens schwebt der intuitive Begriffsinhalt, aus dem heraus wir den Punkt formen. Wir geben uns dem Denken hin. Es folgt dem Werdewillen der Intuition: *der Punkt bringt sich durch uns hervor*.

Wir leben dabei in einem seelischen Innenraum: vor uns tritt auf dem Schauplatz des Bewusstseins als Spitze unseres Tuns ein Nichts auf. Am Quell unseres Tuns ist hinter unseren Augen die andere Grenze unseres Bewusstseins: die inhaltvolle Intuition. Dazwischen ist scheinbar ein leerer Raum. Tatsächlich ist er von unserer Tätigkeit erfüllt, ja er wird von uns erst aufgespannt. Dieser von lebendiger Gestaltung erfüllte Raum ist der "*sich schaffende und lebendigst sich haltende geometrische Punkt*". Er steht sich in unserem Tun selbst gegenüber, er schaut sich an.

Was wir als ausdehnungslosen Ort vorstellen, ist zugleich ein Bild der Individualität. Denn die einzig mögliche Vorstellung eines Unteilbaren ist eben ein Punkt. So hat sich die Individualität zugleich ihr Bild geschaffen und sich dabei in leibfreier, schöpferischer Tätigkeit erlebt. Sie hat sich ihrem imaginativen Bild anschauend gegenübergestellt.

Fichtes Imagination gewährt nur eine Annäherung an die intellektuelle Anschauung. Solange wir nämlich vorstellen, sind wir ganz mit dem Bilden beschäftigt, bleiben innerlich still. Wir vollziehen zwar einen Vorgang, der mit Fichtes Begriff des Ich übereinstimmt: "*Ich und in sich zurückkehrendes Handeln sind völlig identische Begriffe*". Wir müssen aber unsere eigene Schöpfung im Nachhinein verstehen. Schelling hingegen meint einen Akt, in dem das Prinzip des Seins und das Prinzip des Erkennens identisch sind. Und zwar auch der Zeit nach, nicht nur substantiell. Schelling nimmt seine Tätigkeit einen Schritt zurück aus der Sphäre der Vorstellungsobjekte in diejenige der intuitiven Inhalte.

Hegels Selbstbewegung des Begriffs

Auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel schaut die Bewegung des Geistes im Denken an. In der Enzyklopädie bestimmt er 1830 das höhere Erwachen der Seele zum Ich als "*das Fürsichsein der freien Allgemeinheit*"¹³. In den Zusätzen sagt er: "*Das Ich ist dies Allgemeine, dies Einfache, das in Wahrheit erst dann existiert, wenn es sich selber zum Gegenstande hat, wenn es zum Fürsichsein des Einfachen im Einfachen, zur Beziehung des Allgemeinen auf das Allgemeine geworden ist.*"

Auch für Hegel handelt es sich um eine Neugeburt. 1818 schreibt er im Konzept seiner Berliner Antrittsvorlesung: "*Sich selbst anzuschauen, sich gegenüberzutreten, für sich selbst zu werden: Erzeugung eines Sohnes.*"¹⁴

Die Abkehr von der inneren Beobachtung

Es gelang den idealistischen Philosophen, die menschliche Wesenheit, das Ich, in ihrer schöpferischen Tätigkeit anzuschauen. Da sie der Wahrnehmung neben dem Begriff keine Bedeutung zumessen mochten, versuchten sie alle Erscheinungen, auch die der Natur und des Seelenlebens, aus dem apriorisch erfassten zu entwickeln. Das gelang nicht. Die Überspannung des Prinzips forderte sein Scheitern heraus. Diese Form der Anschauung der menschlichen Wesenheit trug sich zwar selbst, erwies sich aber nicht als Stütze für alles andere, was durch Erleben oder Wissenschaft an den Menschen herankommt.

Der Theologe Friedrich Schleiermacher (1768-1834) machte sich über den abstrakten Jargon lustig, der in alle Wissenschaften, auch in deren theologischen Zopf einzog. Er soll das Rätsel in Umlauf gebracht haben: "*Ein partieller Defekt im unmittelbaren Um- und An-Sein der primären Kausalität des absoluten Seins - was ist das?*" Die Antwort findet man in Anmerkung 15.

Die Enttäuschung über die Unfruchtbarkeit der Spekulation führte dazu, dass bald nur noch die Sinneserfahrung zählte. Man verschmähte jeden Beistand der spekulativen Begriffe. Auguste Comte (1798-1857) sprach aus, was viele dachten, dass nämlich die "direkte Betrachtung des Geistes durch sich selbst eine reine Illusion ist".¹⁶ Der menschliche Geist könne alle Phänomene direkt beobachten nur nicht sich selbst. Dazu fehle schlicht der Beobachter, denn er könne ja nicht an zwei Stellen zugleich sein: "*Was aber die Beobachtung eigener intellektueller Phänomene während ihres Verlaufes anlangt, so besteht dafür eine offenbare Unmöglichkeit. Das denkende Individuum kann sich nicht in zwei zerteilen, von welchen das eine nachdenkt, während das andere es nachdenken sieht. Das Organ, welches beobachtet, und das, welches beobachtet wird, sind in diesem Falle identisch, wie könnte also die Beobachtung stattfinden?*"¹⁷

Da sie aber doch etwas zur Erklärung brauchten, erhofften die ganz an die Sinnestatsachen hingegebenen Naturforscher, dass ihnen die Seele und der Geist auf sinnlichem Wege zugänglich werden könnten. Wie aber die Philosophen die wahrnehmbaren Tatsachen nicht aus dem Begriff entwickeln konnten, so die Physiologen nicht die denkende Seele aus den Beobachtungen der Sinne. Bezeichnend ist Rudolf Virchows Wort, er habe schon viele Leichen seziiert, es sei ihm aber dabei noch nie eine Seele begegnet.

Durch die Spaltung in ein sich selbst nicht mehr verstehen könnendes Bewusstsein und ein zusammenhanglos daneben sich abspielendes Leibesgeschehen tauchten jene Rätsel auf, die der Arzt Emil Du Bois-Reymond für unlösbar erklären musste: das Rätsel des Bewusstseins und das der Materie. "*Ignorabimus!*", erklärte er 1875 kategorisch den deutschen Naturforschern und Ärzten: "*Wir werden sie nie erkennen!*"¹⁸. So mündete die Abwendung von der inneren Beobachtung in den Agnostizismus. Wie verderblich diese Anschauung für die wissenschaftliche Welt ist, muss wohl nicht erläutert werden.

Neben dieser Strömung, die vom Idealismus direkt in den materialistischen Agnostizismus führt, gibt es eine zweite, die zur Anthroposophie führt. Einige Philosophen können sie beispielhaft vergegenwärtigen.

Fortlages Wissenschaft des inneren Sinns

Der zuletzt in Jena lehrende Philosoph und Psychologe Karl Fortlage (1806-1881) hat diese Entwicklung im selben Jahr, in dem Du Bois-Reymond sein "Ignorabimus" bekannte, also 1875, rückblickend nachgezeichnet.¹⁹ Er begründete trotz der Einwände Comtes eine Psychologie, die auf innerer Beobachtung beruht.

Fortlage betrachtet sich als Schüler der Wissenschaftslehre. Anknüpfend an Fichtes Begriff des "lebendigen Naturtriebes"²⁰ fasst er das absolute Subjekt als etwas auf, das sich in den animalischen Trieben vorbereitet und Schritt für Schritt dem Ziel der intellektuellen Anschauung nähert. So kann Fortlage schreiben: *"Bezeichnen wir den Gegenstand der ethischen und spekulativen Wissenschaft mit dem Namen des Geistes, die Gegenstände der Physik mit dem Namen der Körper, so werden wir die vielfarbige Mittelregion passend mit dem Namen des Seelenlebens belegen, und in der Seele das relativ selbständige Übergangsglied erkennen, welches zwei entgegengesetzte Welten, die moralische und die physikalische, so miteinander verknüpft, dass es sich an den Lebensprozessen beider selbst mit beteiligt, in die Lebensprozesse beider selbst mit verwickelt ist."*²¹

Am Gefühl der *Bewunderung* zeigt Fortlage, dass sich das Seelenleben nicht nur an äußeren Gegenständen entzündet. Die Erkenntnis eines Naturgesetzes, das Auffinden der Proportion des goldenen Schnittes in der Pflanzenwelt erfüllen das Gemüt mit Bewunderung. Der Sinn für solche Schönheit *"ist nicht der Sinn für irgend einen äußeren oder materiellen Gegenstand, sondern für gewisse Verhältnisse an immateriellen oder unsinnlichen Gegenständen, ein Sinn zwar, aber nicht fürs Körperliche, sondern für das Geistige, folglich ein innerer Sinn. Ich schließe deshalb aus dem Factum der Bewunderung, dass es nicht nur äußere Sinne, sondern auch einen inneren Sinn gibt, mit Gefühlen und sinnlichen Anregungen, welche nicht von äußerlichen Gegenständen, sondern von Begriffen und Anschauungen reiner Vernunft ausgehen,..."*²²

Indem Fortlage das strebende Eintauchen der Seele in alle Sinnesbetätigung bemerkt, hebt er die Spaltung zwischen der inneren und äußeren Wahrnehmung auf. In der Sinnesbetätigung steckt nicht nur eine Empfindungs-Fähigkeit, sondern auch ein Streben nach Empfindungen. Die beiden Tätigkeiten verhalten sich ebenso zueinander wie die strebend hervorbringende zu der wahrnehmenden in der intellektuellen Anschauung. Nur sind sie weniger bewusst.

Über den Gesichtssinn sagt er zum Beispiel: *"Wie stark im Menschen der Lichtsinn herrscht in Gestalt eines Lichttriebes, leuchtet ganz besonders daraus hervor, dass bei allen Völkern des Erdkreises das Licht als Symbol gilt für alles Wünschenswerte, Liebliche und Erfreuliche."*²³ *Den Lichttrieb beobachtet er auch in der Tierwelt, ja sogar in der Pflanzenwelt. Zumindest dort geht der Lichttrieb zeitlich der Lichtempfindung voraus."*

Fortlage beobachtet ferner, dass es zwischen Empfindungen des inneren und des äußeren Sinnes keine feste Grenze gibt, sondern die Zuschreibung zweifelhaft sein kann. Erregungen, die von körperlichen Gegenständen ausgehen, gehen einher mit Erregungen, die von unkörperlichen Tätigkeiten ausgehen. Bei einigen aber ist es eindeutig, dass sie allein durch unkörperliche Ursachen erregt werden: neben der Bewunderung zählt er die Hochachtung, das Wohlwollen, das Ehrgefühl auf, die Scham und die Reue. Solche Gefühle nennt er die *Vernunftgefühle*.

"Von der inneren Sinnsphäre daher behaupte ich, dass sie bilde die Mittelregion zwischen der äußeren Sinnsphäre und der Vernunft, zwischen dem an sich unbewussten und dem bewussten

Wesen, zwischen der Finsternis und dem Lichte. Denn die äußere Sinnsphäre ist das unbewusste, die Vernunft das bewusste Wesen in uns, der innere Sinn die Gegend, wo beides miteinander in Berührung tritt, und in der Berührung nicht nur gegenseitige Wirkungen auf einander hervorbringt, sondern auch ein drittes eigentümliches und relativ selbständiges Wesen erzeugt, welches zwischen Bewusstem und Unbewusstem in der Mitte steht, fähig an beidem Teil zu nehmen, und sich entweder mehr dem Licht oder der Finsternis, mehr dem Göttlichen oder dem Irdischen zuzuwenden."²⁴ Fortlage bestimmt zunächst die Grenze zwischen dem äußeren und dem inneren Sinn, entdeckt dann in dem inneren Sinn ein vermittelndes Glied, ein "*relativ selbständiges Wesen*", und sucht schließlich den Unterschied zwischen dem inneren Sinn und der intellektuellen Anschauung. Dazu unterscheidet er Verstand und Vernunft:

*"So wie es bei den Römern manchmal vorkam, dass ungebildete Herren gebildete Sklaven im Dienste hatten, welche ihnen in den Geschäften ihres täglichen Lebens die Klugheit ersetzten, deren sie selbst entbehrten: so geht es mit dem Verstande gegenüber den Sinnen. Denn der Verstand ist nur dadurch Verstand, dass er dient. Sobald er anfängt, über die Sinne zu herrschen, und die Sinne selbst zu seinen Dienern herabzusetzen, ist er nicht Verstand mehr, sondern Vernunft."*²⁵ *Der Vernunft schreibt er die Fähigkeit der intellektuellen Anschauung zu. Als "reines Denken" ist sie eine auf sich selbst gerichtete Denktätigkeit, die sich nur mit dem Inhalt der Idee befasst, nur ihm folgt.*²⁶

Fortlage beschreibt die Seele als Mittelglied zwischen dem Geist und dem Leib. Die Mittelstellung ermöglicht ihr, sich dem Leibe hinzugeben oder ihn zu beherrschen und der Vernunft zuzustreben. Ihre vermittelnde Tätigkeit wird erkennbar, indem der Jenaer Psychologe mit den äußeren Sinnen, mit dem inneren Sinn und mit dem Auge des Geistes beobachtet. So unterscheidet er ein Leben der Seele

- im Empfindungsstreben,
- im Verstand, in dem die Seele das Denken in den Dienst der Sinne einspannt,
- im Gemüt oder in Vernunftgefühlen, in denen die Seele von der Vernunft angesprochen wird, ohne sie zu begreifen.

In der Vernunft selbst, in der das Denken sich auf sich richtet und dadurch die denkende Seele sich ihrer bewusst wird, sieht er das Erscheinen des Geistes. Auf dieser Stufenleiter steigt die Seele vom unbewussten Leben zum Bewusstwerden ihrer selbst auf. Der innere Kern der sich ihrer bewusst werdenden Seele ist die intellektuelle Anschauung. Das Streben nach der intellektuellen Anschauung und der daraus folgenden Selbstbestimmung wohnt bereits dem "lebendigen Naturtrieb" inne.

Das Verhältnis der Vernunft zum Leib.

Die selbstbewusste, nur mit sich selbst beschäftigte Vernunft lässt sich in innerer Erfahrung beobachten. Welche Rolle spielt der Leib bei solchen Vorgängen? In einem Vortrag "Über die Natur der Seele" knüpft Karl Fortlage ein enges Band zwischen der Natur und der Seele:

"Die Seele erscheint in sich selbst als die höchste Tätigkeit von allen Tätigkeiten der Natur, eine Tätigkeit, gegen deren Beweglichkeit alle übrigen Naturtätigkeiten (...) als Leiden und Zwang erscheinen. Was ist die Natur dieser Tätigkeit? Ein einziges Wörtlein spricht es aus, und

*geht der Sache mit einem Mal auf ihren tiefsten Grund. Dieses Wörtlein heißt die Frage. Ein fragendes Wesen sein, heißt ein beseeltes Wesen sein..."*²⁷

Schrittweise enthüllt Karl Fortlage das Wesen des Fragens. Er beobachtet die sinnliche Aufmerksamkeit im Tierreich. Er vergleicht das Schweigen des Orientalen mit der Gesprächigkeit des Europäers. Schließlich entdeckt er neben dem Fragen, das seine Antworten aus den Sinnen empfängt ein anderes, das sich seine Antworten selbst gibt: *"Es ist der Schritt aus der Erfahrung in die Speculation, aus der sinnlichen Anschauung ins Nachdenken, aus dem sinnlichen Verlangen in den freien überlegenden Willen, der sich sein eigenes Gesetz ist."*²⁸

Ergriffen von seiner Entdeckung charakterisiert Fortlage die Beschaffenheit dessen, der sich fragt und sich selbst die Antwort gibt: *"So steht der Mensch da, froh und frei, als der Schlußstein der Schöpfung, als der bestgebaute Herd für die göttlichste aller Naturqualitäten, für die reine Fragetätigkeit. Auf ihm brennt diese Flamme möglichst rein, unvermischt, auf sich selbst gerichtet, in sich selbst zurückgebogen, mit sich selbst geeinigt, von sich selbst beherrscht und erregt, durch sich selbst bewegt und bestimmt."* Diese Charakteristik der Flamme ist wie Fichtes Bild eine Imagination des Menschenwesens.

Weiter beobachtet Fortlage, was mit dem Leib geschieht, wenn das fragende Wesen darin wohnt: *"Damit richten sich die Glieder empor, und das Haupt, der Herd der Fragetätigkeit, beginnt über der Wirbelsäule zu schweben und dieselbe in seine eigene stolze Stellung emporzu ziehen."*²⁹ Dass vom Bewusstsein eine Tätigkeit ausgeht, die den ganzen Leib ergreift und ihn in die Senkrechte zieht, ist eine allgemeine Erfahrung. Weist das nicht darauf hin, dass das Bewusstsein nicht nur ein Produkt des Leibes ist? Fortlage fügt die Beobachtung hinzu, dass durch die Aufrichtung die Stellung des Leibes schwieriger, stützenentblößter, fraglicher wird. Der Leib kann sich nicht selbst auf zwei Beinen halten, seine Standhaftigkeit ist fortwährend in Frage gestellt, und der erlebende Mensch muss ihn ins Gleichgewicht bringen. Der Mensch gibt sich selbst den aufrechten Gang.

Kann man sagen, dass der Geist den Leib aufrichtet? Ist nicht die Fragetätigkeit bloß ein Flämmchen, getränkt vom Öle des leiblichen, hinfälligen und sterblichen Organismus? Ist nicht sie von ihm abhängig - statt er von ihr?

Die Flamme des Bewusstseins lebt von den Kräften des Gehirns. Das sieht auch Fortlage. Doch spielt das Bewusstsein eine aktive Rolle, denn es zehrt die Kraft auf, durch die es existiert.

Die Flamme eines Öllämpchens verzehrt alles Öl, wenn nichts nachgegossen wird. *"Ähnlich sehen wir die Lebenskräfte aus dem Gehirn entweichen, und das Gehirn selbst zur Unterhaltung des Bewusstseins unfähig werden, sobald man die Lampe des Bewusstseins in eins fortbrennen lässt, ohne durch dazwischen tretenden Schlaf neues Lebensöl auf den Docht des Gehirns zu gießen. So lehrt es die Erfahrung. Uebermäßig anhaltendes Wachen führt durch eine Entkräftung des Gehirns zur völligen Dumpfheit und Unempfindlichkeit der Sinne, zur Erlahmung der willkürlichen Bewegungen, in andern Fällen zum Wahnsinn, und zuletzt zum Tode."*³⁰

Das Denken als Sterbeprozess

Die Lebensprozesse, die wir in ihrer Reinheit, ungehindert vom Bewusstsein, im Schlaf beobachten können, bestehen in einem Überschuss der Ernährung über die Verzehung. Das Bewusstsein hingegen ist *"das zerstörende Prinzip des Lebens, der Überschuss der Verzehung über*

die Ernährung und folglich ein gerader Weg zum Tode. Es verbraucht die Kräfte seines Organs so übermäßig, dass es dadurch ihre hinreichende Wiederersetzung verhindert."³¹

Der Schlaf ist der eigentliche Naturzustand des Lebens. So verschläft das Neugeborene den größten Teil des Tages, während die Bewusstheit mit dem Lebensalter immer weiter zunimmt. Wir leben nur, insofern wir schlafen; sofern wir wachen, beginnen wir zu sterben. *"Und dennoch gilt uns nur diese Verschwendung unseres Lebens als das wahre Leben, und ein bloßer gar nicht zum Bewusstsein kommender Schlaf als nichts und elend. Das bloße Leben, welches nichts weiter hat als nur sich selbst, verachten wir. Denn der Anfang unseres Sterbens und nur dieser allein ist uns das wahre Leben.*"³²

Man wird durch diese Darstellung an Sokrates letztes Gespräch mit seinen Schülern erinnert.³³ Sokrates ist verurteilt worden, einen Gift-Becher zu trinken. Seine Schüler erwarten, er müsse niedergeschlagen sein und wollen ihn trösten. Sie bieten ihm die Flucht an, alles sei vorbereitet. Sokrates beharrt aber darauf, dass dem Gesetz genüge getan werden müsse, und erklärt, er freue sich, dass ihm so große Wohltat widerfährt. Und nun macht er seine erstaunten Schüler darauf aufmerksam, dass das Denken ein Sterben ist. Wie der Philosoph durch das Denken sich vom Leibe löse und in die Ideenschau aufsteige, so löse sich mit dem Tode der ganze Mensch und trete den Weg dahin an, wohin der Philosoph gestrebt habe. Er habe sein Leben lang danach getrachtet, zu sterben und nun - wo der Tod so nahe sei - solle er davor zurückschrecken?

Wie für Sokrates ist für Fortlage der Todesprozess, der das Bewusstsein begleitet, sinnvoll: er entzündet höheres Leben. Die Fragetätigkeit der Seele lebt nicht im Verbrauch der Lebenskräfte überhaupt, der ja auch im Schlaf geschieht, sondern nur im Übermaß des Verbrauchs. Die Tätigkeit des Bewusstseins ergreift die Lebenskräfte, eignet sie an und verbraucht sie, besser: verwandelt sie. Der *"positive Tod, in welchem die Fragetätigkeit ihre Behausung hat*, ist nicht eine bloße Negation des Lebens,... , sondern *eine dasselbe verzehrende Macht*. Er zwingt es [das Leben,rs], sich selbst ihm zum Opfer zu bringen, aber nicht zu einem bald verrauchenden durch schnellen einmaligen Untergang, sondern zum beständigen unaufhörlichen Opfer durch eine immer erneuerte Anschaffung der besten Lebenskräfte, welche immer aufs neue mit großartiger Verschwendung einem höheren Dasein als Nahrungsquelle zugeführt, in ein höheres Dasein hineinsublimiert, und dadurch dem niederen entzogen werden.

Nur dieser stete Aufopferungsprozess des Niederen für das Höhere, des Lebens für den Tod, diese stete Selbstverzehrung des Niederen um des Höheren willen oder Sublimation des niederen Zustandes in den höheren hinein, Ersterben des niederen Zustandes im höheren ist Leben im höheren Sinne, wertvolles Leben. Wir schätzen das Leben nur, sofern es in stetiger langsamer Selbstverflüchtigung die Geheimnisse des Todes offenbart und ins Leben setzt. *Das Geheimnis des Todes aber ist die Seele*, die moralische Person."³⁴ Die moralische Person gewinnt ihr Leben also nur dadurch, dass sie dem natürlichen Leben das Bewusstsein abgewinnt. Hinter der Todesschwelle des natürlichen Lebens werden die Geheimnisse des moralischen Bewusstseins erfahrbar. Sie werden erfahrbar für die moralische Person. Diese ist nichts anderes als die Selbsterfahrung der zu sich kommenden Moralität.

Wie Sokrates blickt Fortlage durch das kleine Todesereignis im Wachbewusstsein auf dessen großen Bruder hin: *"Und so sind das Wachen und der Tod zwei Begriffe, welche sich gegenseitig*

Licht zustrahlen. Das Bewusstsein ist ein kleiner und partieller Tod, der Tod ist ein großes und totales Bewusstsein, ein Erwachen des ganzen Wesens in seinen innersten Tiefen."³⁵

Wie wird die Seele beobachtbar?

Franz Brentano (1838-1917) hat 1874 die Beobachtungen Fortlages zum "*Tummelplatz willkürlicher Einfälle*"³⁶ erklärt. Brentano führt Friedrich Albert Lange an: Fortlages Werk "*bewegt sich in allgemeinen Sätzen mit einer Terminologie von eigener Erfindung, ohne dass je eine einzelne konkrete Erscheinung mitgeteilt wird, von welcher Fortlage angeben könnte, wann und wo er sie gehabt hätte, oder wie man es etwa machen müsste, um sie auch zu haben...*"³⁷ Brentano stimmt dem zu. Es sei überhaupt nicht möglich, psychische Phänomene durch innere Beobachtung zu ergreifen. Es sei der inneren Wahrnehmung eigentümlich, dass sie nie innere Beobachtung werden könne. Äußeren Erscheinungen könne man seine volle Aufmerksamkeit zuwenden, um sie genau aufzufassen. Versuche man das bei inneren Phänomenen, verändere man sie so maßgeblich, dass man nicht mehr dasselbe beobachte. Wer sich seinem eigenen Zorn gegenüberstellt, hat ihn schon herabgedämpft, beobachtet also ein verändertes Phänomen. Zwar kann man die psychischen Phänomene wahrnehmen, man kann sich ihnen aber nicht beobachtend gegenüberstellen.

Diesen Unterschied habe Fortlage nicht beachtet, meint Brentano, und so habe er entdeckt, was er selbst hervorgebracht habe. Bemerkenswerterweise unterliegen auch Fichte, Schelling und Hegel einem ähnlichen Urteil, sie gehören einer Epoche des Verfalls an, "in der alle Begriffe trüb ineinander schwammen". Er ist der Meinung, dass die wahre philosophische Forschungsart keine andere sei als die in der naturwissenschaftlichen Erkenntnisart geübte. Brentano scheute vor jeder "mystischen" Vertiefung des Ideenlebens zurück, um nicht den scheinbar sicheren Boden der naturwissenschaftlichen Erkenntnisart zu verlieren.

So sah sich Brentano veranlasst, nach Möglichkeiten der indirekten Beobachtung zu suchen. Er fand eine solche in der Möglichkeit, die stattgehabten seelischen Ereignisse sich erinnernd zu vergegenwärtigen. Allerdings ist das Gedächtnis Täuschungen unterworfen, und außerdem schränkt das Verfahren den Menschen ganz auf seine eigenen inneren Wahrnehmungen ein. Deshalb erweitert Brentano das Beobachtungsfeld auf fremde psychische Phänomene, die uns allerdings nur durch Äußerungen bekannt sind. Neben den Mitteilungen unserer Mitmenschen sind es Beobachtungen an dem einfachen Seelenleben der Kinder, an den Äußerungen krankhafter Seelenstimmungen und an den Biografien großer Menschen, die uns Aufschluss geben können. Sie müssen aber durch die Erfahrungen des eigenen Seelenlebens verstanden werden, sodass die innere Wahrnehmung und ihre spätere Vergegenwärtigung in der Erinnerung die letzte Voraussetzung einer Psychologie als empirischer Wissenschaft bleibt.³⁸

Franz Brentano deckte den Vorgang der "inneren Beobachtung" auf, indem er "innere Wahrnehmung" und "Beobachtung dieser Wahrnehmung in der Erinnerung" unterschied. Es deutet diese feine Unterscheidung darauf hin, dass er in auffallender Weise sich in die Wahrnehmung des Seelenlebens vertiefen konnte. Diese Art des Hingegebenseins an die Wahrnehmung unter Zurückhaltung des kritischen Beobachters hat ihn auch zu einer von der gängigen abweichenden Klassifikation der psychischen Phänomene geführt.

Hatte man bis dahin Denken, Fühlen und Wollen als die drei Grundfähigkeiten der Seele unterschieden, so empfindet Brentano diese Einteilung als unzutreffend. Er unterscheidet den Gegenstand des menschlichen Bewusstseins und die intentionale Beziehung des Menschen, die sich darauf richtet. Zur Seele gehört nur diese intentionale Beziehung. Drei Arten solcher Beziehungen unterscheidet er: Vorstellen, Urteilen sowie Lieben und Hassen.

Das Vorstellen von etwas ist eine ganz andere Tätigkeit als die Anerkennung oder Verwerfung desselben. Ehe ich etwas anerkennen kann, muss ich es vorstellen; aber, indem ich es vorstelle, muss ich es noch nicht anerkennen oder verwerfen. Wenn ich ein anerkennendes Urteil fälle, bin ich anders mit dem Gegenstand verbunden als dann, wenn ich kein Urteil fälle. Noch anders ist meine Beziehung zu dem Vorgestellten, wenn es mir lieb ist oder wenn ich Abneigung empfinde. Ist die Vorstellung mir lieb, erlebe ich entweder ein Gefühl oder, wenn es sich um eine vorgestellte Tat handelt, gehe ich in eine Handlung über, ich "will" sie. Für Brentano gehören Fühlen und Wollen daher zu derselben Klasse von Erscheinungen des Seelenlebens, während er in den sonst unter Denken zusammengefassten Tätigkeiten des Vorstellens und Urteilens zwei grundsätzlich verschiedene intentionale Beziehungen sieht.

Rudolf Steiner äußert in einem Nachruf auf Franz Brentano, dass beide Klassifikationen berechtigt seien. Die Unterscheidung in Denken, Fühlen und Wollen gelte für das am Leibe gespiegelte Seelenleben, die Brentano'sche Klassifikation in drei intentionale Beziehungen für ein imaginatives Leben der Seele unabhängig vom Leibe.³⁹

Gideon Spicker und die Abgründigkeit des Denkens

Der Philosoph Gideon Spicker (1840-1912), Hochschullehrer in Freiburg und Münster, dessen ungewöhnlicher Lebensweg⁴⁰ seine denkerische Originalität widerspiegelt, rang um die Versöhnung der Empirie mit der Philosophie. Die Erfahrungswissenschaftler meinen, mit der Beobachtung und Beschreibung der Veränderungen materieller Teilchen seien sie auf einen festen Boden gekommen, der philosophische Betrachtungen überflüssig erscheinen lasse. Spicker macht sie darauf aufmerksam, dass jede Interpretation der gegebenen Sinnesdaten bereits eine begriffliche Deutung ist. Die bloße Empfindung gibt aus sich heraus nichts darüber her, ob sie als bloße Erscheinung, ob als materielle Gegenständlichkeit aufzufassen ist. Will jemand *beweisen*, dass die Wirklichkeit der Empfindungen allein als materiell verstanden werden muss, so widerlegt er sich selbst. Denn er bezeugt, dass Begriffe nötig sind, um Sicherheit für die Auffassung der Empfindungen zu gewinnen.

Wie auch immer wir die Empfindungen verstehen, setzen wir sie doch für die Weltbegegnung voraus. Daher muss der Philosoph die Empfindung als Ausgangspunkt der Erfahrung ernst nehmen. Sie geht jeder Interpretation voraus.

Die "Erfahrung" als Erkenntnisquelle enthält bereits eine Verallgemeinerung; sie beruht auf einem Urteil, das über gegebene einzelne Empfindungen hinausgeht. Lernen aus der Erfahrung ist nicht ohne Denken möglich.

Jede Kritik der Empfindung geht nach Gideon Spicker von der Richtigkeit des Denkens aus, zumeist unbewusst. Auch jede Kritik des Denkens setze die Richtigkeit des Denkens voraus. Ob man die Realitätsfähigkeit des Denkens widerlegen oder beweisen wolle, in jedem Falle benutze man das Denken und setze also die Überzeugungskraft der Logik voraus: "*Hinter die Not-*

*wendigkeit des Denkens kommt keine Untersuchung, so tief sie auch schürfen mag, jemals zurück. Sie muss unbedingt angenommen werden und lässt sich durch nichts begründen; jeder Versuch, ihre Richtigkeit beweisen zu wollen, setzt sie immer schon voraus. Unter ihr gähnt ein bodenloser Abgrund, eine schauerliche, von keinem Lichtstrahl erhellte Finsternis. Wir wissen also nicht, woher sie kommt, noch auch wohin sie führt."*⁴¹

Die Erfahrung des Abgrundes im Denken veranlasst Spicker aber nicht, in den Fehler Kants zu verfallen, mit dem Verstand eine "Kritik der reinen Vernunft" zu versuchen. Er sieht vielmehr in dem verbreiteten Wunsche, auf Kant zurückzugehen, einen Ausdruck geistiger Bequemlichkeit.⁴²

Vielmehr wagt Spicker das Abenteuer der Vernunft. Dem, der es unternimmt, sich am bodenlosen Abgrund des Seins, in den kein Lichtstrahl des gegebenen Verstandes dringt, eine eigene Anschauung von der Wirklichkeit zu erringen, dem verspricht Gideon Spicker viel: *"Ich will Dich zum Abgrund der Schrecken führen, bis zu einem uferlosen Ozean, wo Du nichts mehr siehst, hörst, wahrnimmst als nur noch Dein eigenes Ich."*⁴³

Der Denkende begegnet im Denken nur sich selbst. Die Sicherheit, die er aus dem Denken gewinnen wollte, muss er dem Denken geben. Das kann er, weil er im Denken über alles Menschlich-Allzumenschliche hinauswachsen kann. In der intellektuellen Anschauung erkennt der Mensch sich selbst als individualisierten Logos. Spicker fährt daher fort:

"Hast Du aber diese Läuterung bestanden; ist alles Menschliche, Zeitliche, Herkömmliche niedergeschmolzen und weggetilgt: dann kommst Du mit Deinem gereinigten Bewusstsein, mit dem goldenen Kern einer unerschütterlichen und unverlierbaren Selbstgewissheit in die elysischen Gefilde der Wissenschaft; hier wird Dich das Ewig-Weibliche empfangen; hier wirst Du das längst gesuchte und heißersehnte Ideal Deines Herzens finden; Du wirst Dich mit ihm verbinden und nicht nur an diesem wesensgleichen Ebenbild die ewigen Gesetze der Vernunft, der Natur und der Gottheit wie in einem Spiegel erkennen, sondern auch als göttliches Ebenbild selbstschöpferisch Dich vermehren und fort und fort entwickeln."

Zwei Erfahrungen deutet Spicker in diesen dramatischen Worten an. Der philosophische Jünger wird erstens an den Quell der Wissenschaft gelangen und zweitens an den gottebenbildlichen Wesenskern, der selbstschöpferisch sich fort und fort entwickelt. Er nennt ihn auch *"das längst ersehnte und heißgesuchte Ideal Deines Herzens"*. Was so aus dem dunklen Abgrund des reinen Denkens als Ideal auftaucht, lebt also bereits im Herzen; es ist nicht fremd: ich bin es selbst.

Nachdem die Philosophie den Menschen, der sich ihr hingegeben hat, sich selbst zurückgibt, gibt der Mensch ihr die Aufgabe, das, was er in seinem Innersten gefunden hat, auch vor Augen wiederzufinden. Er schaut die Entwicklung des Menschen zum Menschen in der Geschichte an und durchdringt sie mit der Erfahrung ihres Quellgrundes. Wie sich in der Entwicklung der Menschheit die selbstschöpferische Idee, die ihr eigenes Ideal ist, hervorbringt, gilt es zu entdecken:

"Insofern, als unser Streben dahin zielt, den ganzen Entwicklungsprozess des menschlichen Wesens noch einmal nachzudenken, werden wir zu einer Selbsterkenntnis gelangen und einen Spiegel uns schaffen, in dessen Beschauung wir ob unserer Größe, wie ob unserer Nichtigkeit uns

erstaunen werden. Erst dann stehen wir uns in Wahrheit gegenüber und erschauen uns von Angesicht zu Angesicht."⁴⁴

Gideon Spicker beschreibt eine doppelte Möglichkeit, die menschliche Wesenheit anzuschauen. Zunächst ist es die Anschauung des inneren Sinnes im reinen Denken, die sich bis zum göttlichen Ebenbild erhebt, das sich selbstschöpferisch fortentwickelt. Dann sucht er diese Idee in der sinnlichen Erfahrung wieder auf. Dadurch überwindet er den Dualismus von sinnlich und geistig Gegebenem:

*"Handelt es sich aber in der Wissenschaft um die Erkenntnis der Dinge, in der Philosophie dagegen in letzter Instanz um die Erkenntnis dieser Erkenntnis, so ist das eigentliche Studium des Menschen der Mensch selbst und der Philosophie höchstes Ziel Selbsterkenntnis oder Anthroposophie. Hier ist kein Dualismus mehr möglich."*⁴⁵

Indem Gideon Spicker die erkennend tätige Monade sich von Innen ergreifen lässt und zugleich als die im Weltenwerden schöpferisch tätige wiederfinden lässt, wird Welterkenntnis Selbsterkenntnis. Die Erkenntnis der Freiheit wird eine Fortsetzung der "natürlichen Schöpfungsgeschichte" und der Mensch wird sein eigener Schöpfer. Ein Erkennen, dem Welt und Selbst sich derart zusammenfügen, nennt Gideon Spicker 1872 Anthroposophie.

Rudolf Steiners seelische Beobachtung nach naturwissenschaftlicher Methode

Seit dem Dreigestirn des deutschen Idealismus ist fortwährend um die Möglichkeit, das menschliche Wesen anzuschauen, gerungen worden. Die vorliegende Skizze erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sie soll lediglich charakteristische Züge der Gedankenentwicklung aufzeigen. Eine systematische und vollständige Darstellung müsste ausführlicher im Einzelnen sein sowie um eine Reihe von Den kern erweitert werden. Einige heute weniger bekannte Namen seien genannt: Imanuel Hermann Fichte, Johannes Kreyenbühl, Eduard von Hartmann, Bartholomäus Carneri und Paul Asmus.

Man kann den Ertrag des 19.Jahrhunderts hinsichtlich der Frage der Anschaubarkeit des menschlichen Wesens in der "Philosophie der Freiheit" Rudolf Steiners wiederfinden. Wie geht Rudolf Steiner vor?

Im ersten Kapitel zeigt er, dass die Beantwortung der Frage nach der Willensfreiheit davon abhängt, ob der Mensch ein Bewusstsein von seinen Motiven haben kann. Wenn Spinozas Einwand, dass alle Handlungen der Menschen ausnahmslos ohne Bewusstsein der Motive geschehen, richtig wäre, wäre Freiheit eine Illusion. Wie ist eine Handlung anzusehen, von deren Motiv ich weiß, bevor ich es auf mich wirken lasse? Zwingt es mich ebenso? Von Frage zu Frage führt der Gedankengang des ersten Kapitels. Was heißt es, ein Bewusstsein von seinen Motiven zu haben? "*Was ist der Ursprung und die Bedeutung des Denkens?*", lautet die abschließende Frage.

Im zweiten Kapitel findet Steiner den Ursprung des Denkens in der rätselhaften Fragetätigkeit. Er stellt wie Fortlage die Frage nach der Frage. Wer fragt, verlangt mehr von der Welt als sie ihm gibt. Wenn wir einen Baum zweimal sehen, einmal ruhig, einmal bewegt, geben wir uns nicht damit zufrieden. Warum stellt sich uns der Baum so verschieden dar, fragen wir. Zugleich werden wir uns unseres Gegensatzes zur Welt bewusst. Sie verbirgt einen Teil ihrer Wirklichkeit vor uns, wir sind ihr fremd.

Der Grundtrieb zur Wissenschaft, das aus dunklem Drange auftretende Fragen, erweist sich als eine Medaille, die eine Kehrseite hat, nämlich den Weg der Individuation. Oder ist die Kehrseite die Vorderseite? Indem wir fragen, suchen wir zwar die Begriffe zur Welt, aber wir finden vor allem *uns*!

Neben dem Bewusstsein der Entzweiung entsteht das Gefühl der Einheit. Wir fühlen, dass wir doch zur Welt gehören und dies erzeugt das Streben, den Gegensatz zu überbrücken.

Dass wir an dieser Stelle nicht aufhören zu fragen, bezeugt, dass *wir* nicht das Ende unserer Suche sind, sondern nach etwas suchen, was in uns ist, wo wir aber mehr sind als bloß "Ich".

Nach diesem "Mehr" sucht Steiner im dritten Kapitel. Er beobachtet zunächst das Verhalten eines Beobachters am Billardtisch. Dieser sieht, wie sich die Kugel mit einer bestimmten Geschwindigkeit in eine bestimmte Richtung bewegt. Nun kann er zweierlei tun. Er kann sich Begriffe bilden wie den vom Stoß elastischer Kugeln und ähnliche. Er kann es auch sein lassen.

Im Weiteren geht Rudolf Steiner so vor, wie es Franz Brentano für allein möglich erklärt hat, er erinnert sich an die einmal gemachte Wahrnehmung. Diese Erinnerung wiederholt er mehrfach, als wolle er die Beobachtung ganz und gar mit Bewusstsein durchtränken.

Zunächst bemerkt er im Rückerrinnern, dass das Denken scheinbar auf unserer Tätigkeit beruht, denn ohne unser Zutun kommt der zweite Prozess, der sich in Gedanken vollzieht, nicht zustande.

Dann vergleicht er die Folgen der beiden Möglichkeiten: entweder zu den Wahrnehmungen Gedanken hinzuzufügen oder dies zu unterlassen. Er bemerkt, was das Denken leistet: es stiftet im beobachteten Fall die Zusammenhänge und Beziehungen.

Die nochmalige Rückbesinnung ergibt, dass es keine spezifischen Eigenschaften dieser Beobachtung waren, die es notwendig machten, die Begriffe durch Denken hinzuzufügen, sondern, dass das für alle Beobachtungen gilt. Kein beobachteter Vorgang ergibt aus sich selbst etwas über seinen Zusammenhang mit anderem. Der Zusammenhang wird erst durch Denken zugänglich.

Das führt nun zu der Aussage: "*Beobachtung und Denken sind die beiden Ausgangspunkte für alles geistige Streben des Menschen, insofern er sich eines solchen bewusst ist.*"⁴⁶ Diese Aussage erscheint so einfach, doch enthält sie Welten. Rudolf Steiner vergleicht sie deshalb auch mit den Urgegensätzen verschiedener Philosophen und kommt zu dem Urteil, dass dieser Gegensatz den anderen vorangehen muss. So wenig wir uns durch bloßes Hinstarren einen Begriff von dem zu Beobachtenden bilden können, so wenig können wir durch Denken einen Gegenstand hervorbringen.

Nun fragt Steiner, in welchem Verhältnis Beobachtung und Denken zueinander stehen. Die Rückerrinnerung an die eingangs geschilderte Beobachtung ergibt: wir haben vor allem *beobachtet*, wie sich das Denken an einem Vorgang entzündet. Zeitlich geht also die Beobachtung sogar dem Denken voraus. Und nun formuliert Steiner selbst Brentanos Forschungsprinzip: "Alles, was in den Kreis unserer Erlebnisse eintritt, werden wir durch Beobachtung erst gewahr."⁴⁷ Steiner unterscheidet also ebenfalls das Eintreten in den Kreis der Erlebnisse von einem bewussten Gegenüberstellen. Er überträgt diese Unterscheidung auf alle Wahrnehmungen.

Gegenüber den äußeren Gegenständen bleibt die Gleichzeitigkeit von Eintreten in den Kreis der Erlebnisse und Beobachtung gewahrt. Die Beobachtung von Gegenständen tritt ein in dem Augenblick, in dem diese *"auf dem Horizont meiner Erlebnisse auftauchen"*⁴⁸. Wie alles andere lernen wir auch das Denken durch Beobachtung kennen. Doch unterscheidet es sich als Beobachtungsobjekt. Wir müssen es erst selbst hervorbringen und können währenddessen unserer eigenen Tätigkeit nicht gegenüberreten. Wenn ich auch das Denken wahrnehme, während ich es ausführe, kann ich es mir doch erst im Nachhinein beobachtend gegenüberstellen.

Franz Brentano hatte das auch für den Bereich der Gefühle geltend gemacht. Ohne ihn zu nennen, widerspricht Rudolf Steiner⁴⁹ dem. Das Gefühl ist als eine Wirkung auf mich zu betrachten, während das Denken ganz auf meiner Tätigkeit beruht.

Das Denken zu beobachten ist also eine Art Ausnahmezustand. *"Die erste Beobachtung, die wir über das Denken machen, ist also die, dass es das unbeobachtete Element unseres gewöhnlichen Geisteslebens ist."*⁵⁰ Der Satz kann als paradox angesehen werden. Wie kann ich beobachten, dass ich nicht beobachte?

Weil das Denken auf meiner eigenen Tätigkeit beruht, kann es als aktuell Tätiges nie beobachtet werden. *"Ich kann mein gegenwärtiges Denken nie beobachten; sondern nur die Erfahrungen, die ich über meinen Denkprozess gemacht habe, kann ich nachher zum Objekt des Denkens machen. Ich müsste mich in zwei Persönlichkeiten spalten: in eine, die denkt, und in die andere, welche sich bei diesem Denken selbst zusieht, wenn ich mein gegenwärtiges Denken beobachten wollte. Das kann ich nicht."*⁵¹ Hier nimmt Rudolf Steiner Auguste Comtes Einwand gegen die Möglichkeit der intellektuellen Anschauung auf und bestätigt ihn. Aber er beschreibt zugleich den Ausweg im Anschluss an Franz Brentano:

*"Ich kann das nur in zwei getrennten Akten ausführen. Das Denken, das beobachtet werden soll, ist nie das dabei in Tätigkeit befindliche, sondern ein anderes. Ob ich zu diesem Zwecke meine Beobachtungen an meinem eigenen früheren Denken mache, oder ob ich den Gedankenprozess einer anderen Person verfolge, oder endlich, ob ich, wie im obigen Falle mit der Bewegung der Billardkugeln, einen fingierten Gedankenprozess voraussetze, darauf kommt es nicht an."*⁵²

Was geschieht, wenn wir unser eigenes vergangenes Denken erinnern und darin beobachten? Wir können die Einzelheiten unseres vergangenen Denkens nur im Bewusstsein haben, indem wir es nochmals denken. Unser Beobachten besteht also darin, dass wir die Erfahrungen, die wir früher denkend gemacht haben, erneut zum Objekt des Denkens machen: Wir denken den Gedanken noch einmal. Dabei ist unsere Aufmerksamkeit nicht mehr allein von der Absicht in Anspruch genommen, den Gedanken überhaupt zu formulieren. Dadurch gewinnen wir den inneren Abstand, der im Sinne Franz Brentanos das Wahrgenommene beobachtbar macht.

Wenn wir wirklich dasselbe denken, ist auch der Prozess ein gleicher, sonst käme nicht dasselbe Ergebnis heraus. Genau besehen handelt es sich sogar um ein und dasselbe Denken, das wir beobachten: Täter, Tun und Getanes sind identisch mit dem erinnerten Akt. Die Möglichkeit der Erinnerung führt zu der praktischen Überwindung des Einwands von Auguste Comte.

Die oben angeführte, vermeintliche Paradoxie, dass die erste Beobachtung, die wir über das Denken machen, die ist, dass wir es gewöhnlich nicht beobachten, wird aufgehoben. Wir kön-

nen unser eigenes früheres Denken erinnern und den erinnerten Vorgang mit dem gegenwärtigen vergleichen: jetzt beobachten wir, damals beobachteten wir nicht. Das Konstatieren dieser Tatsache ist das begriffene Ergebnis der ersten Beobachtung, die wir "über das Denken" machen.

Die Kritik des reinen Denkens

Dass wir uns unserem in der Wiederholung identisch bleibenden Tun gegenüberstellen können, macht uns fähig zur Kritik. Das Denken kann sich nur selbst *korrigieren*. Und zwar korrigiert es sich, indem es sich erinnernd-vergegenwärtigend anschaut.

Derselbe Vorgang macht uns ebenso fähig zur Kritik des Denkens eines anderen Menschen. Wir können nämlich die Beobachtung auch an dem Denken eines anderen durchführen; oder eben an einem fingierten Akt. Entscheidend für die Beobachtbarkeit ist in jedem Fall, dass das tätige Hervorbringen uns nicht mehr am beschaulichen Gegenüberstellen hindert.

Dieselbe Vorgehensweise ermöglicht es auch, einen Gedanken zu *vertiefen*. Rudolf Steiners Vorgehen enthüllt sich, wenn wir es noch einmal rückblickend anschauen, als schrittweise vertiefende Einführung in die Beobachtung des Denkens. Diese wirkliche Einführung kann nur in dem Maße gelingen, in dem der Leser durch wiederholtes Denken den inneren Abstand bekommt, um sich als den Beobachtenden zu entdecken. Steiners Beschreibung will die Erinnerung im Leser *wecken*.

Was ist nun die Konsequenz einer solchen "Beobachtung des Denkens"? Der Grund, der das Denken zunächst zum unbeobachteten Element unseres Geisteslebens macht, dass wir es nämlich hervorbringen, der lässt es uns andererseits intimer erkennen als jeden anderen Prozess der Welt. Gegenüber allen anderen Dingen müssen wir erst das Denken bemühen, um die gegenseitigen Beziehungen zu erkennen. Das Denken erkennen wir durch es selbst.

Diese Selbsterkenntnis des Denkens besteht genau besehen darin, dass wir wissen, warum wir zwei Begriffe so miteinander verknüpfen, wie wir es tun. Die Inhalte der Begriffe, sind uns intuitiv gegenwärtig. Aufgrund dessen können wir die Begriffe miteinander verbinden. Wir entnehmen ihren Zusammenhang aus ihnen selbst.

Die Gewissheit des Denkers über die Gründe, aus denen er seine Begriffe so und nicht anders verknüpft hat, ist unabhängig davon, ob die gewonnene Verknüpfung gerade die passende ist zu denjenigen Beobachtungen, die sie erklären soll. Die Frage, ob wir mithilfe des Denkens etwas anderes erkennen können, lässt sich nicht allein aufgrund der Beobachtung des Denkens beantworten. Dass wir aber das Denken durch sich selbst erkennen können, das ist gewiss.

Hinter der Möglichkeit der Kritik, besser: der Selbstkorrektur des reinen Denkens, verbirgt sich die Fähigkeit, sich selbst in der Seele anschauend gegenüberzutreten zu können! Die Logik ist eine Erfahrungswissenschaft, gewonnen mit den Mitteln der Beobachtung des Denkens.

Die Autonomie des denkenden Wesens

Innerhalb der Beobachtung des Denkens geht der Blick in drei Richtungen: auf die Unabhängigkeit des Denkens vom Leibe, auf seine Tragekraft für die freie Individualität und auf seine Schlüsselgewalt gegenüber der Welt.

Der Blick auf die Inhaltsfülle des Denkens führt zur Einsicht in die Unabhängigkeit des Denkens vom Gehirn. Sie ergibt sich daraus, dass wir die Gründe für den Verlauf des jeweiligen Gedankens aus diesem selbst entnehmen. Es gibt keinen Anlass, nach anderen, verborgenen Ursachen des Denkens zu suchen. Wir sind es selbst, die sich die Aufgabe des Denkens setzen, und wir können den Verlauf unserer Tätigkeit beobachten. Wir wissen, warum wir so und nicht anders denken: *"Was ich am Denken beobachte, ist nicht: welcher Vorgang in meinem Gehirn den Begriff des Blitzes mit dem des Donners verbindet, sondern, was mich veranlasst, die beiden Begriffe in ein bestimmtes Verhältnis zu bringen. Meine Beobachtung ergibt, dass mir für meine Gedankenverbindungen nichts vorliegt, nach dem ich mich richte, als der Inhalt meiner Gedanken; nicht nach den materiellen Vorgängen in meinem Gehirn richte ich mich."*⁵³ Damit ist die Autonomie des denkenden Wesens als Tatbestand des Bewusstseins beobachtet.

Das Denken kann, indem es sich beobachtet, auf seinen Inhalt aufmerken; es kann zweitens auch nur auf seine Tätigkeit als solche achten. Welchen Begriff bildet es nun, wenn es den Blick nicht auf irgendein Entgegenstehendes und nicht auf seinen Inhalt, sondern auf sich selbst, richtet? Dann bildet das Denken den Begriff "Ich"! Den Begriff "Ich" verdanken wir der Tatsache, dass das Denken eine *"in sich zurückkehrende Tätigkeit"* sein kann, wie Fichte es genannt hat. Die anderen Seelenfähigkeiten setzen uns in Beziehung zu Gegenständen unserer Wahrnehmung, allein das Denken setzt sich in Beziehung zu sich selbst. Diese Beziehung konstituiert erst das Ich.

Das Denken ist nicht eine Eigenschaft des Subjektes. Dieses denkt nicht, weil es Subjekt ist, sondern es vermag sich als Subjekt zu erfassen, weil es denkt. Das Subjektsein umfasst mehr als das in sich Zurückkehren des Denkens, mehr als das Ich: es umfasst alles, was dem Ich "unterworfen" (=subiectum) und daher mit ihm verbunden ist. Seine Einheitlichkeit verdankt es allerdings dem Sich-selbst-Erfassen des Denkens. Es lebt daher *"von des Denkens Gnaden"*⁵⁴.

Damit kommen wir an den Abgrund der Schrecken, den bodenlosen, den Gideon Spicker beschreibt. Aber wir finden darin einen Boden, den wir uns selbst geben.

Wir beobachten im Vollzug der Gedanken aus der ‚Philosophie der Freiheit‘ nicht nur die kühnen Meißelschläge, mit denen das Ich seine Intuition denkend beschreibt, wie das bei Schelling geschehen ist. Steiner geht nicht von einem vorhandenen Ich aus, das sich durch Denken hervorbringt, sondern sein absolut erstes ist das Denken. Das Denken bringt das Ich hervor. Wir erleben denkend die Ichwerdung des Denkens mit. Es wird vor unserem inneren Auge Einzelwesen oder Geistselbst. An diesem Vorgang kann man sich einen Begriff des individualisierten Logos bilden.

Der dritte Blick geht auf die Schlüsselgewalt des Denkens. Dass es gegenüber allen Sinnesempfindungen, die uns zusammenhanglos entgegentreten, das sinnstiftende Element ist, haben wir bereits gesehen. Dies ist zunächst eine Beschreibung unseres erkennenden Verhaltens. Dessen Rechtfertigung führt Steiner am Beispiel der Wurfparabel durch.⁵⁵ Insofern die Gedankeninhalte leibunabhängig sind, muten sie nicht nur *"eigenartig immateriell"* an, sondern sie

sind die "*geistigen Hintergründe*" der Welt. Von anderen geistigen Hintergründen wissen wir zunächst nichts.

Noch einmal: Das Denken als Sterbeprozess

In welchem Verhältnis steht die menschliche Organisation, besonders das Gehirn, zum autonomen Denken? Steiner gebraucht mehrfach ein Bild, um diese Beziehung zu charakterisieren. Man soll sich einen Wanderer am Meeresstrand vorstellen. Er wird Spuren im Sand hinterlassen. Die Richtung, in die er seine Schritte lenkt, wird nicht vom Boden bestimmt, sondern von der Absicht des Wanderers. So urständet die Aufeinanderfolge der Gedanken in ihrem Inhalt. Nach ihm richten wir uns bei der Verknüpfung der Begriffe. Aber je nachdem, wie fest der Boden beschaffen ist, werden die Spuren deutlich, langanhaltend, tief sein - oder nicht. Geht der Wanderer zu nah am Meer, füllen sich seine Stapfen sofort mit Wasser und die geprägte Form versinkt in Unterschiedlosigkeit. Geht der Wanderer zu hoch auf dem Strand, nimmt der Boden die Fußspur gar nicht erst auf. So hängt die Deutlichkeit, mit der der Gedanke auftritt, wie er sich einprägt, von der menschlichen Organisation ab. Das wirkliche Ich hängt nicht vom Leibe ab, aber das Ich-Bewusstsein.

Daher muss das Gehirn für das Auftreten des Denkens vorbereitet werden: Die menschliche Organisation "*bewirkt nämlich nichts an dem Wesenhaften des Denkens, sondern sie weicht, wenn die Tätigkeit des Denkens auftritt, zurück; sie hebt ihre eigene Tätigkeit auf, sie macht einen Platz frei; und an dem freigewordenen Platz tritt das Denken auf. Dem Wesenhaften, das im Denken wirkt, obliegt ein Doppeltes: Erstens drängt es die menschliche Organisation in deren eigener Tätigkeit zurück, und zweitens setzt es sich selbst an deren Stelle. Denn auch das erste, die Zurückdrängung der Leibesorganisation, ist Folge der Denktätigkeit. Und zwar desjenigen Teiles derselben, der das Erscheinen des Denkens vorbereitet.*"⁵⁶

Das "Wesenhafte des Denkens", von dem Rudolf Steiner spricht, ist eine Eigenschaft des Denkens. Denn es ist nicht die Rede von dem Wesen, sondern von dem Wesenhaften. Das Denken ist mit den charakteristischen Eigenschaften eines Wesens behaftet. Wenn wir mit Hegel das Wesen als ein Sein verstehen, das "*in sich an sich arbeitet*", dann können wir genau diese Art der Tätigkeit am Denken beobachten. Wenn sich ein Mensch wäscht, dann arbeitet er "an sich", aber nicht in sich; wenn er vorstellt, arbeitet er in sich, aber nicht an sich. Wenn das Denken sich beobachtet und seine Gedanken durch Verbesserung gereinigt aus sich hervorgehen lässt, dann arbeitet es "in sich an sich": das Wesenhafte des Denkens macht sich geltend in der Selbstentwicklung, in der Korrektur. An dieser Selbstkorrektur bewirkt die menschliche Organisation nichts. Sie erfließt, wie wir gesehen haben, aus der intuitiven Erfahrung der Inhalte.

Es handelt sich also keineswegs um ein Ergebnis übersinnlicher Forschung eines Schauenden, sondern um ein seelisches Beobachtungsergebnis nach naturwissenschaftlicher Methode. Weil der Vorgang in die Leiblichkeit eingreift, bleibt er auch den leiblich wahrnehmenden Sinnen nicht verborgen und kann sogar gleichzeitig während des Geschehens beobachtet werden.

Wir bemerken gleichzeitig oder im Nachhinein, dass vor dem Auftreten der ersten inhaltvollen Gedanken ein feiner Ruck, ein Willensimpuls durch uns geht, der unseren Leib zur Ruhe bringt, der uns innehalten lässt. Das Irrlichtelieren der Gedanken wird unterdrückt, einen Au-

genblick lang herrscht Ruhe und gespannte Aufmerksamkeit, die jedoch noch nicht an einen Inhalt gebunden ist. Es handelt sich um eine Herabblähmung der Tätigkeit des Leibes im Haupte. Das Zurückdrängen der Leibestätigkeit führt zu einem Nullpunkt, zu einem Auslöschen aller aus den Tiefen der Leibesorganisation uns entgegen getragenen Erlebnisse. Carl Fortlage nannte das "*einen kleinen und partiellen Tod*". In diese Leere setzen wir dann willentlich einen Gedanken eigener Wahl.

Das wiederholte vertiefende Eintauchen in einen Gedanken eigener Wahl kann zum meditativen Umgang werden. "*Schaffe Dir Augenblicke innerer Ruhe!*", ist die Aufforderung an den Geistesschüler.

Auch die Philosophie der Freiheit ist auf diese Entwicklung hin konzipiert. Im ersten Teil führt die Philosophie zur Freiheit, im zweiten Teil wird die Idee der Freiheit wirksam, und die Freiheit entfaltet ihre Philosophie: den Monismus. Der Genitiv im Titel des Buches "*Die Philosophie der Freiheit*" wird vom genitivus objectivus zum genitivus subjectivus. Dadurch geht Philosophie unmittelbar in Anthroposophie über.

Philosophie wird Anthroposophie

Mit dem Tode Hegels trat ein Bruch in der Geistesgeschichte Mitteleuropas ein. Er kann aus den Erfahrungen im Umgang mit der Anschauung des Denkens verstanden werden.

Wie gesagt, ist die Fähigkeit des Denkens zur Selbstkorrektur Ausdruck der Autonomie des denkenden Wesens. Nur dass wir uns unserem Tun anschauend gegenüberstellen können, macht uns fähig zur Korrektur. Die Kritikfähigkeit überhaupt, Kants "*Kritik der reinen Vernunft*" im Besonderen, erweist sich damit als das notwendige Vorspiel der Selbstentdeckung des Denkens.

Fichte glaubt ganz auf dem Boden Kants zu stehen; dabei steht er auf dessen Schultern. Er konnte Kant missverstehen, weil er zwar aus der Kantischen Rückwendung des Denkens auf sich selbst heraus arbeitet, aber über ihn hinausgeht.⁵⁷ Fichte beobachtet das Denken als reine Tätigkeit ohne einen Inhalt: er erfasst das Denken als die "ichende" Tätigkeit. Fichte erlebt die absolute Tragekraft des Denkens, das das Ich aus sich hervorgehen lässt.

Hegel beobachtet das Denken hinsichtlich der Möglichkeit, die Begriffe gemäß ihren eigenen Inhalten zu verknüpfen. Die Leibunabhängigkeit des denkenden Wesens wird ihm zur Autonomie des sich selbst entwickelnden Begriffs, des Weltgeistes. Hegel hat die Selbstbestimmtheit der Richtung des Denkens im Blick. Sie wird ihm Dialektik der Begriffe.

Schelling hat die Identität des intuitiv erlebten Inhalts mit dem "Was" der Wahrnehmung im Blick. Schon früh bestimmte Schelling die absolute Identität als Identität von Denken und Anschauen. Sie ist nicht Agilität im Sinne Fichtes, denn sie ist vor aller Tätigkeit. Hoffte Schelling zunächst auf einen unmittelbaren Zugang zum Absoluten, so suchte er später eine stufenweise Annäherung. Der späte Schelling strebt daher nach einer meditativen Vertiefung des Denkens. In die Natur, in Vergangenheit und Zukunft des Menschengeschlechtes will er schauend eindringen. Er erwartet in dieser Hinsicht alles von der Schlüsselgewalt des Denkens. Er will "um keinen Preis" das Prinzip der Reflexion aufgeben, denn "*im Schauen an und für sich ist kein Verstand.*"⁵⁸ Schelling wusste, dass die Schauenden früher so von ihrem Gegenstand ergriffen und überwältigt wurden, dass sie sich ihm nicht in Besonnenheit gegenüberstellen konnten.

Es sind die drei Blickrichtungen, die sich aus der Entfaltung der Beobachtung des Denkens mit innerer Notwendigkeit ergeben mussten. Jede für sich musste Fragment bleiben.

Der kritische Idealismus erscheint in dieser Sicht als ein Rückfall nach einem gescheiterten Versuch der Selbstaufklärung. Deshalb gipfelte er in dem Ruf "*Zurück zu Kant!*"⁵⁹. Vom deutschen Idealismus konnte der Weg nur weiter zur Anthroposophie führen oder in geistigen Stillstand und schließlich in Ungeistigkeit.

Feuerbachs Postulat, dass alle Theologie dazu bestimmt sei, sich in der neueren Zeit in Anthropologie aufzulösen⁶⁰, erfüllt Steiner tatsächlich, indem er an Gottes Stelle den freien Menschen setzt. Steiners Anthropologie baut darauf, dass es eine Möglichkeit gibt, die menschliche *Wesenheit so anzuschauen*, dass sich diese Anschauung als Stütze erweist für alles andere, was durch Leben oder Wissenschaft an ihn herankommt, auch für die gesamte Anthropologie. Dadurch wird sie Anthroposophie.

Bemerkenswerterweise nennt Steiner das Werk, in dem das geschieht, "Theosophie". Es ist eine "Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung". Der Grund für diese Paradoxie liegt darin, dass der Geist im Menschen diesseitig geworden ist - eben deswegen kann er beobachtet werden. Und deswegen musste auch Theologie in Anthropologie verwandelt werden. Feuerbach sah darin nur eine Auflösung der Theologie. Dass die idealistische Philosophie die Geburt eines "göttlichen" Menschen im Menschen bewirkt und beobachtet, merkte er nicht. Er hielt die Beschreibung solcher Vorgänge für eine unzulässige Übertragung von theologischen Denkformen auf den Menschen, für eine unvollendet gebliebene Säkularisierung. Es ist aber umgekehrt: dass man nicht wagt, dem Menschen einen Geist zuzuerkennen, ist das Fortleben theologischer Denkformen, insbesondere eines Konzilsbeschlusses aus dem Jahre 869.⁶¹

Rudolf Steiners Seelenlehre

Von der beschriebenen *Anschauung* des Menschenwesens strahlt ein Licht aus auf die Erfassung des ganzen leiblichen, seelischen und geistigen Menschenwesens. Rudolf Steiners Beschreibung der Seele in seinem Buch "Theosophie" mutet durch und durch poetisch an. Das kann leicht dazu verführen, dass man seine Darstellung als erdichtet verwirft. Der Leser darf unerwartet einen Blick in eine herrliche Landschaft tun und hat dabei das Erlebnis: "Das kennst Du doch!". Dieses déjà-vu beruht darauf, dass die Seele sich selbst gegenübertritt. Fortlage würde dieses Erlebnis in den Bereich der Vernunftgefühle einordnen. Genau besehen handelt es sich aber um klare und präzise Aussagen.

Ähnlich wie Karl Fortlage unterscheidet Steiner in der 1904 erschienenen „Theosophie“ verschiedene Tätigkeitsbereiche der Seele. Sie taucht in die Leibesorganisation ein und empfängt von ihr die Anregungen der Sinne. Die Bilder aus der Sinnestätigkeit würden aber kommen und gehen, wenn die Seele ihnen nicht eine Tätigkeit entgegenbrächte und sie dadurch in ihr Eigenleben aufnähme und ihre Erinnerung ermöglichte. Die Empfindungen des Leibes werden in die Empfindungsseele aufgenommen, die dadurch dem Augenblick Dauer verleiht.

Indem die Seele die Erinnerungsbilder zueinander in Beziehung setzt und miteinander vergleicht, entfaltet sie ein Eigenleben. Neben dem gemütvollen Nacherleben der Einzelereignisse gelangt sie auch dazu, Ordnung in die Empfindungswelt zu bringen. Die Verstandesbetätigung

dient dabei der Bewältigung der durch die Sinneserfahrung angeregten Fragen. Auch Gefühl und Wille des Menschen werden von der in die Sinne verwobenen Seele des Menschen eingenommen. So wird das Verstandesdenken auf der Suche nach dem eigenen Nutzen in den Dienst der Befriedigung der Bedürfnisse des Leibes gespannt. In dem Maße, in dem das menschliche Wesen eigene Begriffe ausbildet, differenzieren und vertiefen sich auch die Gefühle in der Gemütswelt.

Erst wenn das denkende Wesen den eigenen Bedürfnissen folgt, eröffnet sich ein drittes Betätigungsfeld: die Suche nach der Wahrheit. Indem sich das Denken sich selbst zuwendet, erlangt es Bewusstsein seiner selbst oder Selbstbewusstsein.

Rudolf Steiner unterscheidet⁶² also ein Leben der Seele in drei Wesensgliedern:

- Empfindungsseele
- Verstandes- oder Gemütsseele
- Bewusstseinsseele.

Wie sich der Leib durch Leibesglieder in verschiedener Weise zur Welt stellt, mit den Beinen nämlich anders als mit den Armen, so begegnet das Wesen mit seinen Wesensgliedern in unterschiedlicher Weise der Welt.

Die Seele und das Ich

Will man sich einen Begriff von dem Verhältnis der gegliederten Seele zum Ich bilden, kann man sagen, deren Wesensglieder sind die Taten und Leiden des Ich am Nicht-Ich. Die Taten und Leiden des Ich machen sein Leben aus. In der Empfindungsseele überwiegt das Leiden, in der Bewusstseinsseele überwiegen die Taten. Im Gleichgewicht sind Tun und Leiden in der Verstandes oder Gemütsseele. Das Leben des Ich erfüllt die ganze Seele und äußert seine Wirkung auf den Leib. *"Und in dem Ich ist der Geist lebendig. Es strahlt der Geist in das Ich und lebt in ihm als in seiner «Hülle», wie das Ich in Leib und Seele als seinen «Hüllen» lebt. Der Geist bildet das Ich von innen nach außen, die mineralische Welt von außen nach innen."*⁶³

Nach zwei Seiten hin betätigt sich das Ich: der sinnlich wahrnehmbaren Welt tritt es empfangend und prägend entgegen, von der intuitiven Welt lässt es sich bestimmen, sofern es sich in den moralischen Intuitionen wiedererkennt und sie sich aneignet. Solche Intuitionen kommen von innen und bilden die äußeren Hüllen des Ich um. Die Welt tritt von außen an die Tore unserer Sinne heran und gibt Veranlassung zu vielfältiger Erweiterung, Korrektur und Vertiefung unserer Begriffswelt. Indem wir handeln, prägen wir unsere Begriffe der Sinneswelt ein. Was aber schwebt als Ich zwischen diesen beiden offenen Pforten? Lässt sich das Subjekt der Taten und Leiden näher ins Auge fassen?

"Der ein «Ich» bildende und als «Ich» lebende Geist sei «Geistselbst» genannt, weil er als «Ich» oder «Selbst» des Menschen erscheint."⁶⁴

Hier tritt dieselbe Doppelbewegung auf, die wir in der Hervorbringung des Punktes wie auch im Verfolg der Gedanken Schellings erfahren konnten. Sie führte uns auch zum Entzünden des Ich in der Beobachtung des Denkens gemäß der ‚Philosophie der Freiheit‘. Der Geist, so heißt es hier in der ‚Theosophie‘, bildet ein Ich. Aber er bleibt nicht außen und lässt es als Objekt seiner Tätigkeit vorliegen, sondern er lebt als Ich, als das, was er selbst gebildet hat. Indem er sich selbst gebildet hat und in sich lebt, erscheint er als Ich oder Selbst.

Was Schelling als "absolutes Ich" bezeichnet, nennt Rudolf Steiner "Geistselbst". Es ist keine Äußerung des Ich, sondern bildet seinerseits das Ich von innen nach außen. Die höchste *Äußerung* des Ich nennt Rudolf Steiner "Bewusstseinsseele". Sie unterscheidet sich vom Geistselbst in ihrem Verhältnis zum Geist:

*"Die Bewusstseinsseele berührt die von jeder Antipathie und Sympathie unabhängige, durch sich selbst bestehende Wahrheit; das Geistselbst trägt in sich dieselbe Wahrheit, aber aufgenommen und umschlossen durch das «Ich»; durch das letztere individualisiert und in die selbständige Wesenheit des Menschen übernommen."*⁶⁵

Wenn wir einem schwierigen Aufsatz oder Vortrag aufmerksam folgen, können wir den vorgebrachten Gedanken auffinden und seine Wahrheit für den Moment einsehen. Eine durch sich selbst bestehende Wahrheit berührt uns. Versuchen wir später, das Vernommene selbständig wiederzugeben, bemerken wir unter Umständen, dass uns das nicht möglich ist. Nun können wir aber auch erreichen, dass wir etwas so durchdringen, dass wir es aus uns selbst heraus jederzeit darstellen können. Eine Wahrheit ist unser unveräußerlicher und unverlierbarer Besitz geworden. Dabei kann es sich ebenso um Welterkenntnis wie um Selbsterkenntnis handeln. Mathematische Einsichten gehören ebenso wie aus Einsicht in Freiheit ergriffene moralische Intuitionen zum Gewebe des Geistselbst. Jeder trägt etwas davon in sich: da schaut er dann das Ewige in der Form der Unwandelbarkeit an.

Franz Mechsners eingangs erwähnte Stellungnahme zur Seele gipfelt darin, dass es am Anfang des neuen Jahrtausends immer klarer scheint, dass wir "sterblich an Leib und Seele sind". Rudolf Steiner kommt zu einer Perspektive, wie diese tatsächlich vorhandene Sterblichkeit überwunden werden kann: *"Dadurch, dass die ewige Wahrheit so verselbständigt und mit dem «Ich» zu einer Wesenheit verbunden wird, erlangt das «Ich» selbst die Ewigkeit."*⁶⁶

Aurora oder die Morgenröte im Aufgang

Ja, wir können unsere Seele erkennen. Wer die innere Beobachtung als Forschungsmöglichkeit leugnet, setzt sich in einen logischen Widerspruch zu sich selbst. Denn alle seine Gedanken, die ihm als Beweis dienen sollen, entlehnt er einer inneren Beobachtung seines Seelenraums. Er versperrt sich zugleich jede Möglichkeit, die wirklich vor Augen stehende Seele gewahr zu werden.

Wird man gewahr, dass die Selbstanschauung der menschlichen Wesenheit ein realer Geburtsvorgang ist, dann wird man die Tragweite der Verleugnung dieser Möglichkeit einsehen. Es handelt sich um einen vorgeburtlichen Eingriff, der zu einer Abtreibung des Geistes führen kann. Denn die Erkenntnis der Seele ist nur mit Hilfe der inneren Anschauung der menschlichen Wesenheit möglich.

Das mitteleuropäische Geistesleben hat aus dem Streben des Menschen, sich selbst zu erkennen, den deutschen Idealismus und später die Anthroposophie hervorgebracht. Was das 19.Jahrhundert vorbereitet hat, hätte das 20.Jahrhundert erfüllen können. Stattdessen hat es gezeigt, wohin es führt, wenn der denkende Geist sich negiert und nur noch dem Leibe dient. Europa hat unter dem Fall des deutschen Geistes in den Dreißiger und Vierziger Jahren unsäglich leiden müssen.

Nach dem Fall des sogenannten Dritten Reiches, in dem das deutsche Volk in seiner Mehrheit dem Verbrecher-Regime eines Geistes gedient hat, der alles Menschliche negierte, verfiel es nach 1945 den Luxus-Versprechungen des „american way of life“. Die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland beginnt mit dem Bekenntnis „Die Würde des Menschen ist unantastbar“. Worin diese Würde aber eigentlich besteht, wurde seither immer weniger erkannt. Statt die Beobachtbarkeit der Seele zu realisieren und darauf eine Wissenschaft des menschlichen Geistes und der menschlichen Seele zu begründen, vermied man jeglichen ‚Idealismus‘, weil der deutsche Idealismus tausendfach von Hitler und seinen Schergen missbraucht worden war. Die Deutschen wollten keinen Sonderweg mehr, sondern ein ganz normales Volk werden. Der deutsche „Sonderweg“ wird aber dringend von der Welt erwartet! Ein ganz normales Volk können die Deutschen nicht werden. Schiller hat das bereits 1797 begriffen und ausgesprochen:

*„Zur Nation euch zu bilden, Ihr hoffet es, Deutsche, vergebens;
Bildet, Ihr könnt es, dafür freier zu Menschen Euch aus.“*⁶⁷

Friedrich Schiller überschrieb den Spruch mit den Worten: ‚Deutscher Nationalcharakter‘. Der Nationalcharakter der Deutschen besteht also darin, dass sie sich *nicht* zur Nation zu bilden vermögen? Wie kann es da einen Nationalcharakter geben? Schiller war Geschichtsprofessor in Jena. Er hatte die Entwicklung der europäischen Nationen genau verfolgt. Er glaubte zu bemerken, dass unser Volk eine besondere Veranlagung besessen habe, sich aus dem Sumpf des bloß seelischen Miterlebens der Weltereignisse heraus zu ringen und damit über alles Nationale zu erheben. So konnte man am Ende des 18.Jahrhunderts über das deutsche Volk denken. Der Sturz des deutschen Volkes, den Nietzsche mit den Worten „Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des Deutschen Reiches“ umrissen hat, hat Schillers Zukunftsperspektive wurde dadurch scheinbar widerlegt. Der zweite Fall in den zwanziger Jahren, der zur Machtergreifung eines Braunauer Kleinbürgers in Deutschland führte und Millionen Menschen das Leben kostete, folgte.

Die Erkenntnis des Individuellsten ist eben auch die des Menschheitlichsten. Im Ich wird der Weltgeist Individuum. Und damit kann in der meditativen Versenkung in das denkende Ich der Nationalismus überwunden werden.

Die Chefideologen des nationalsozialistischen Reiches sahen diese Gefahr sehr wohl: sie verfolgten die anthroposophische Bewegung, weil sie individualistisch und allgemein-menschlich ausgerichtet war.

Hat sich die Bevölkerung Mitteleuropas dazu bequemen können, ihre geistigen Kräfte durch seelische Beobachtung und Meditation in solchem Umfang zu stärken, dass Mitteleuropa - am Abgrund der Zeit stehend - zum Hort einer spiritualisierten Kultur werden konnte? Ich kann das nicht erkennen.

Im Bereich der gedanklichen Bearbeitung der Fragen des Seelenlebens zeigt sich das besonders deutlich am Beispiel Niklas Luhmanns (1927-1998). Der Soziologieprofessor in Bielefeld entwickelte angeregt durch Talcott Parsons eine Theorie sozialer Prozesse, die sog. ‚Systemtheorie‘. In dieser Theorie beschreibt er menschliche Individuen als ‚autopoietische‘ Systeme, das heißt als Systeme, die sich selbst hervorbringen und erhalten. Diese Systeme sind durch eine ‚Differenz‘ voneinander getrennt. Für jedes dieser Systeme ist der Rest der Welt ‚Umwelt‘.

Luhmann, der ein humanistisches Gymnasium besucht hat, lehnt konsequent eine ontologische oder transzendentalphilosophische Interpretation des Zustandes der Systeme ab.

Luhmann sucht keine Erklärung für die Existenz der ‚autopoietischen‘ oder selbstschöpferischen Systeme. Ihm genügt eine Beschreibung derselben. Er weiß, dass man auf die Rätsel des menschlichen Bewusstseins durch innere Selbstbeobachtung eingehen kann, verweigert diese aber bewusst. Man könne das Denken auch beobachten ohne auf den Beobachter einzugehen. Allerdings fügt er diesen Beobachter dann doch in seine Theorie ein. Aber er macht keinen Unterschied zwischen der Beobachtung der Gedanken und der Beobachtung des Aktes der Hervorbringung der Gedanken. In beiden Fällen hätten wir es bloß damit zu tun, dass dem Beobachter etwas Beobachtetes gegenüberstünde. Statt den Akt der Autopoiesis in sich durchzuführen und zu beobachten, postuliert er diesen lediglich und setzt ihn voraus. Weil er sein Tätigsein als denkendes Wesen nicht beobachten will, bleibt ihm die Tatsache, dass der Mensch sich seinen Beobachtungen und Empfindungen bewusst gegenüberstellen kann, auch ein unlösbares Rätsel. Ihm ist deutlich, dass die reine Wahrnehmung keine Unterschiede bzw. begriffliche Unterscheidungen enthält: *„Erkenntnis ist anders als die Umwelt, weil die Umwelt keine Unterscheidungen enthält, sondern einfach ist, wie sie ist. Die Umwelt enthält, mit anderen Worten, kein Anderssein und keine Möglichkeiten. Sie geschieht, wie sie geschieht.“*⁶⁸

Die Tatsache der an Unterscheidungen freien Umwelt führt ihn dazu, den Erkenntnisprozess als eine rein innerweltliche Angelegenheit des Einzelnen anzusehen:

„Ein Beobachter mag feststellen, dass es in der Umwelt andere Beobachter gibt. Aber er kann dies nur feststellen, wenn er diese Beobachter unterscheidet von dem, was sie beobachten; oder unterscheidet von Umweltgeschehnissen, die er nicht als Beobachten bezeichnet. Mit anderen Worten: Alles Beobachtbare ist Eigenleistung des Beobachters, eingeschlossen das Beobachten von Beobachtern.“

Für diese Eigenleistung gibt es aber eben keinen Unterschied zwischen der Beobachtung eines Beobachtbaren und eines Beobachters, auch nicht seiner selbst als Beobachter. Zwischen der Beobachtung des Gedankens und der des Denkens gibt es keinen hierarchischen Unterschied. Luhmann lässt in voller Konsequenz seines Gedankenganges auch das „Subjekt“ als Träger des Erkennens fallen.⁶⁹ An dessen Stelle tritt das Bewusstsein – wer immer das sein mag – als Träger der unterscheidenden Erkenntnis.

Leichtfertig lässt Luhmann die leibfreie Ich-Erkenntnis Fichtes fallen, ja spottet sogar über ihn. Dabei weiß er nicht einmal, wie er unter seinen Voraussetzungen überhaupt irgendetwas erkennen kann. Der Hochmut und die grundlose Selbstsicherheit der modernen Naturwissenschaften hat keine sicheren Fundamente, wohingegen die Anthroposophie anknüpft an den deutschen Idealismus und ihn mit den Methoden Rudolf Steiners vertieft. Der Anthroposoph weiß, wovon er spricht, wenn er das Wort „Geist“ verwendet. Der moderne Naturwissenschaftler findet hingegen aus seinen materialistischen Voraussetzungen heraus keine Brücke zum Seelenleben des Menschen.

Ausblick

Das Paradigma der seelischen Beobachtbarkeit der menschlichen Wesenheit kann die Grundlage einer neuen wahrhaft europäischen Kultur werden. Wie der sogenannte "deutsche Idealismus" die Anthroposophie vorbereitet hat, so kann die Anthroposophie als Morgenröte einer menschenwürdigen Kultur des 3. Jahrtausends verstanden werden.

Anmerkungen

1 Franz Mechsner: *Die sterbliche Seele.*, in ‚Der Spiegel‘, 52.Jg.,1998, Nr.53 vom 28.12.1998,S.111.

2 Norbert Hoerster: *Abtreibung im säkularen Staat*, Frankfurt. 1991, S.114ff.

3 Rudolf Steiner: *Die Philosophie der Freiheit.* (GA 4). S.7.

4 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticimus.*, 8.Brief, zitiert nach: F.W.J.Schelling: *Ausgewählte Werke.* Schriften von 1794-98, Darmstadt 1975, S.198.

5 Rudolf Steiner: *Briefe I. 1881-1890.* Brief vom 13.1.81 an Josef Köck. GA 38, S.13.

6 F.W.J. Schelling: *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, §3, (1795), in F.W.J.Schelling: *Ausgewählte Werke.* Schriften von 1794-98, Darmstadt 1975, S.46.

7 Ebendort, §3, S.47.

8 Ebendort.

9 Ebendort.

10 Ebendort, §3, S.48.

11 Johann Gottlieb Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben.*(1797), 4.Kapitel, zitiert nach: Fichtes Werke. Hrsg. von I.H.Fichte, Berlin 1971, Band I: Zur theoretischen Philosophie I, S.462.

12 J.G.Fichte: *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (1806), 7. Vorlesung. Zitiert nach: Fichtes Werke. Herausgegeben von I.H.Fichte, Berlin 1971, Band V: Zur Religionsphilosophie, S.493/4.

13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.* § 412. In: G.W.F.Hegel: *Werke in zwanzig Bänden.* Band 10. Frankfurt 1976, S.197-198.

14 G.W.F.Hegel: *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin*, 22.10.1818. In: G.W.F.Hegel: *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt 1970, Band 10, S.410.

15 "Ein Loch im Mantel der Jungfrau Maria".

16 Auguste Comte: *Cours de Philosophie Positive*, 2.ed. Paris. 1864 I., S.30ff.

17 Ebendort

18 Emil Du Bois-Reymond: *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Vortrag in Leipzig vor der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte, in: Emil Du Bois-Reymond. *Über die Grenzen des Naturerkennens - Die Sieben Welträtsel*, Leipzig 1907, S.51.

19 Carl Fortlage: *Beiträge zur Psychologie als Wissenschaft aus Speculation und Erfahrung*, Leipzig 1875, S.5-30.

20 Ebendort, S.7.

- 21 Ebendort, S.3-4.
- 22 Carl Fortlage: *Ueber den inneren Sinn*, in: *Vier Psychologische Vorträge*, Jena 1874, S.25-26.
- 23 Ebendort, S.10.
- 24 Ebendort, S.27.
- 25 Ebendort, S.34.
- 26 Ebendort, S.37.
- 27 Carl Fortlage: *Ueber die Natur der Seele*, in: *Acht Psychologische Vorträge*, 2.Aufl., Jena 1872, S.1-40, hier: S.10.
- 28 Ebendort, S.27.
- 29 Ebendort, S.27.
- 30 Ebendort, S.29.
- 31 Ebendort, S.33.
- 32 Ebendort, S.35.
- 33 Platon: *Phaidon*, 64a ff.
- 34 Carl Fortlage: *Ueber die Natur der Seele*, in: *Acht Psychologische Vorträge*, 2.Aufl., Jena 1872, S.35-36.
- 35 Ebendort, S.38.
- 36 Franz Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Band I., Hamburg 1973, S.43.
- 37 F.A.Lange: *Geschichte des Materialismus*.1.Aufl.S.466, zitiert nach F.Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Band I, Hamburg 1973, S.43.
- 38 Franz Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Band I., Hamburg 1973, S.39-61.
- 39 Rudolf Steiner, *Von Seelenrätseln* (GA21),S.90-92.
- 40 Gideon Spicker: *Vom Kloster ins akademische Lehramt. Schicksale eines ehemaligen Kapuziners*. Stuttgart 1908.
- 41 Gideon Spicker: *Philosophisches Bekenntnis eines ehemaligen Kapuziners*, 1910
- 42 Gideon Spicker: *Kant, Hume und Berkeley. Eine Kritik der Erkenntnistheorie*, Berlin 1875.
- 43 Gideon Spicker: *Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury nebst Einleitung und Kritik über das Verhältnis der Religion zur Philosophie und der Philosophie zur Wissenschaft*, Freiburg 1872, S.VII.
- 44 Ebendort, S.365.
- 45 Ebendort, S.319.
- 46 Rudolf Steiner: *Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung*, (GA4) S.38.
- 47 Ebendort, S.39.
- 48 Ebendort, S.40.
- 49 Ebendort, S.41.
- 50 Ebendort, S.42.
- 51 Ebendort, S.43.
- 52 Ebendort, S.43.
- 53 Ebendort, S.44-45.

54 Ebendort, S.60.

55 Ebendort, S.87-88.

56 Ebendort, S.147.

57 Vergleiche J.G.Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. [1797] Fichtes Werke. Bd.1, S.470.

58 F.W.J.von Schelling: *Die Weltalter. Fragmente*. Hrsg.von Manfred Schröter, München 1946, S.7.

59 Otto Liebmann: *Kant und die Epigonen*, Verlag Schober, Stuttgart 1865.

60 Ludwig Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [1843], §1. In: L.Feuerbach: *Kleine Schriften*. Frankfurt 1966, S.145.

61 Vgl. Heinz Herbert Schöffler[Hrsg.]: *Der Kampf um das Menschenbild. Das achte ökumenische Konzil von 869/870 und seine Folgen*, Verlag am Goetheanum, Dornach 1986.

62 Rudolf Steiner: *Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung*. [1909]. (GA 9), 31.Aufl., Dornach 1987, S.39-48, S.57.

63 Ebendort, S.51.

64 Ebendort, S.51.

65 Ebendort, S.51.

66 Ebendort, S.51.

67 Friedrich von Schiller: *Deutscher Nationalcharakter*. In: F.Schiller & J.W.Goethe *Zahme Xenien*. 1797.

68 Niklas Luhmann. *Erkenntnis als Konstruktion*. (1988). In: Niklas Luhmann. *Aufsätze und Reden*. Stuttgart, 2001, S.223.

69 Niklas Luhmann. *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt. 1987. S.111.