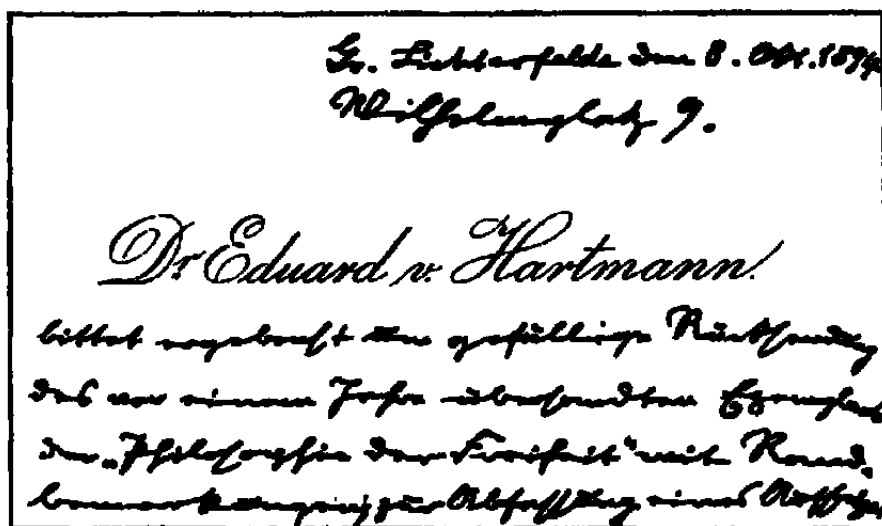


Zu diesem Heft

Der Briefwechsel Rudolf Steiners mit dem Philosophen Eduard von Hartmann, ferner eine Reihe von ausführlichen schriftlichen Darstellungen sowie mündliche Äußerungen Rudolf Steiners*, legen in eindrucksvoller Weise Zeugnis ab von Art, Umfang und Intensität des Dialoges zwischen diesen beiden Denkern, wobei zugleich auch ihre jeweils spezifische Art, an grundlegende erkenntnistheoretische und ethische Fragestellungen heranzugehen, deutlich zutage tritt. Mit den hier erstmals veröffentlichten Kommentaren und Randbemerkungen Eduard von Hartmanns zu Rudolf Steiners philosophisch wohl bedeutsamsten Schrift «Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung» (GA Bibl.-Nr. 4) werden nun weitere Arbeitsmaterialien zugänglich gemacht, die zudem im Zusammenhang mit der Erarbeitung der «Philosophie der Freiheit» eine wertvolle Stütze sein können.

Innerhalb von zwei Wochen nach Erhalt der «Philosophie der Freiheit» hatte Hartmann sie gründlich studiert und, versehen mit zahlreichen Kommentaren, Randbemerkungen und Anstreichungen, sowie der Bitte um «gefällige Rücksendung», an den Verfasser am 21. November 1893 geschickt. Im Laufe der folgenden Monate hat Rudolf Steiner, soweit es ihm die Zeit gestattete, sämtliche Angaben in sein eigenes Exemplar übertragen und, nachdem Eduard von Hartmann am 8. Oktober 1894 «ergebenst» an die Rücksendung erinnerte, zurückgeschickt.



*Ex. Liebenfelds Jun 8. Oct. 1894
Wilsdorfplatz 9.*

Dr. Eduard v. Hartmann!

*bittet ergebenst um gefällige Rücksendung
des von mir Ihnen übergebenen Exemplars
der „Philosophie der Freiheit“ mit Rand-
bemerkungen zur Abfertigung eines Auftrages*

Über die mit der Veröffentlichung der Kommentare verbundenen Problemstellungen und das für die Wiedergabe angewendete methodische Vorgehen orientieren die *Hinweise des Herausgebers* (S. 3).

Eine weitere Erstveröffentlichung schließt sich den Kommentaren an. Dabei handelt es sich um den Briefwechsel zwischen Rudolf Steiner und dem Wiener Privatdozenten

* Siehe die Literaturübersicht am Schluß des Hefes und die Anmerkungen zu dem Aufsatz von Andreas Neider.

Vincenz Knauer, der außerordentlich aufschlußreiche Einblicke in ihre philosophische Grundhaltung, insbesondere auch ihre Einstellung Kant betreffend, vermittelt.

In dem nachfolgenden Aufsatz von Andreas Neider, der kürzlich eine Arbeit über «Die Idee der Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie» bei dem Hegelforscher M. Theunissen zum Abschluß gebracht hat, wird unter Einbeziehung der Kommentare und Randbemerkungen Hartmanns der Versuch unternommen, das Verhältnis zwischen Rudolf Steiner und Eduard von Hartmann einer näheren Betrachtung zu unterziehen.

Eine Übersicht über die in aus den Jahren 1893–1895 vorliegenden Rezensionen der «Philosophie der Freiheit» und eine kleine Literaturübersicht beschließen das Heft.

Hier sei nun noch die Aufmerksamkeit gerichtet auf einen im Zusammenhang mit der Entstehungsgeschichte der «Philosophie der Freiheit» bedeutsamen Augenblick. Es handelt sich dabei um einen kleinen Auszug aus einem in der demnächst erscheinenden Neuauflage des 1. Briefbandes (GA Bibl.-Nr. 38) aufgenommenen, bisher unveröffentlichten Brief Rudolf Steiners an seinen Jugendfreund Rudolf Ronsperger vom 27. Juli 1881:

«Der August wird mir hoffentlich die nötige Ruhe gewähren, einen großen Teil meiner lieben Freiheitsphilosophie zu Papier zu bringen. Ich werde nicht ermangeln, Ihnen von den Fortschritten Mitteilung zu machen. Ich werde mich jeder weiteren Exkursion, allen Vergnügungen zeitraubender Art entziehen und mich bloß dieser Arbeit widmen. Über die Form bin ich ja auch nicht mehr im geringsten im Zweifel; es wird ein schlichter Prosastil; nicht Brief- und nicht Dialogform; ohne viel Paragraphenteilung, ohne die üblichen gelehrten Zitate und schulmäßigen Schnörkeleien. Sehen Sie sich Schillers Aufsatz «Über naive und sentimentalische Dichtung» an und denken Sie sich solche Aufsätze aneinandergereiht, so haben Sie die Form der Freiheitsphilosophie, die auch schon durch ihre Form ankündigen soll, daß sie nicht zimmermannisch aussehen will.»

W. K.

Zur «Philosophie der Freiheit»

Kommentare und Randbemerkungen von
Eduard von Hartmann

Hinweise des Herausgebers: Richtungsweisend für die Veröffentlichung der Kommentare und Randbemerkungen Eduard von Hartmanns zu Rudolf Steiners Schrift «Die Philosophie der Freiheit» war zum einen, die verschiedenen Mitteilungsarten, derer sich Hartmann bedient (Kommentare, Randbemerkungen, Unterstreichungen, Einfügungen im Text, Anstreichungen am Rande, Markierungszeichen), möglichst vollständig zugänglich zu machen, und zum anderen, auf platzsparende Abkürzungen und wissenschaftliche «Chiffren» zugunsten einer «flüssigen» Lesbarkeit zu verzichten.

Bei dem hier angewendeten methodischen Verfahren konnten erfaßt werden:

- alle Kommentare, die Hartmann in dem ihm zur Verfügung gestandenen Exemplar jeweils auf die eingefügten Leerseiten geschrieben hat
- alle Randbemerkungen sowie Anmerkungen im Text
- Unterstreichungen, insofern ihnen ein entsprechender Kommentar oder eine entsprechende Randbemerkung folgt.

Nicht erfaßt worden sind:

- Unterstreichungen, denen kein Kommentar bzw. eine Randbemerkung folgt
- Anstreichungen am Textrand

Als *Arbeitsgrundlage* diente ein mit Leerseiten durchschossenes Exemplar der 1. Auflage, in das Rudolf Steiner die Kommentare, Randbemerkungen, Unterstreichungen usw. von E. v. Hartmann handschriftlich übertragen hat. Es befindet sich im Archiv der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung. Das Exemplar Hartmanns konnte bislang, trotz umfangreicher Recherchen, nicht aufgefunden werden.

Der Wiedergabe liegt folgendes Grundmuster zugrunde.

- Der *Seiten- und Zeilenangabe* der 1. Auflage folgt die der innerhalb der Rudolf Steiner Gesamtausgabe erschienenen Auflagen, die, was die Seiten- und Zeilennumerierung betrifft, seit 1962 unverändert sind. Die Seiten- und Zeilennumerierung, die hier für die 1. Auflage angegeben ist, entspricht der vom Philosophisch-Anthroposophischen Verlag 1983 herausgebrachten Ausgabe der «Philosophie der Freiheit. Photomechanischer Nachdruck der Erstauflage von 1894, ergänzt durch Zeilennumerierung im Text und versehen mit einem Anhang mit den Änderungen und Zusätzen der zweiten Auflage von 1918 von Kurt Franz David, Dornach 1983». Zum leichteren Auffinden der entsprechenden Stellen in der Gesamtausgabe wird eine *Zeilenleiste* beigelegt.
- Ist die Zeilenangabe für die GA-Ausgabe in Klammern gesetzt, so verweist dies auf eine Textänderung gegenüber der 1. Auflage, wodurch nur eine annähernde Zeilenbestimmung möglich ist. Bei größeren Textabweichungen, die alle auf die Neu-

bearbeitung durch Rudolf Steiner für die 2. Auflage (1917) zurückgehen, ist der Wortlaut der 1. Auflage angeführt. Hierdurch – und auch durch die eingeschobenen Faksimile-Wiedergaben (z. B. des ganzen ersten Kapitels der 1. Auflage, das ja für die 2. Auflage entfiel) ist es möglich, alle Kommentare, Randbemerkungen usw. von E. v. Hartmann, auch ohne im Besitz einer Erst-Ausgabe zu sein, entsprechend zu erfassen und zuzuordnen.

- Den Seiten- und Zeilenangaben folgt immer dann ein *Stichwort*, wenn Hartmann durch ein Markierungszeichen im laufenden Text auf seinen entsprechenden Kommentar aufmerksam macht. Sind mehrere Stichworte angegeben und durch drei Punkte voneinander getrennt (z. B. S. 90²² / 92⁸ Seite der ... totalen), so verweist dies auf eine von Hartmann an dieser Stelle geforderte *Einfügung*, die dann in der nächsten Zeile folgt.
Ist kein Stichwort angegeben, so befindet sich der Kommentar bzw. die Randbemerkung Hartmanns ohne Kennzeichen in der Höhe der angegebenen Zeile.
- *Randbemerkungen*, dazu zählen auch Fragezeichen, sind jeweils rechts außen wiedergegeben.
- *Unterstreichungen* Hartmanns im laufenden Text, insofern ihnen Kommentare oder Randbemerkungen zugeordnet werden können, sind hier in einer gesonderten Zeile, ebenfalls unterstrichen, wiedergegeben.
- *Wortlaute* Hartmanns sind kursiv gesetzt; ebenfalls später von Rudolf Steiner hinzugefügte Bemerkungen, auf die durch eine kurze Anmerkung des Herausgebers (Hg.) gesondert hingewiesen wird.
- *Erläuterungen des Herausgebers* sind durch ein vorangestelltes «Hg.» bzw. durch eckige Klammern [] gekennzeichnet.
- *Faksimilewiedergaben* von Wortlauten der 1. Auflage wurden dann aufgenommen, wenn die Veränderungen gegenüber der 2. Auflage und damit allen folgenden Auflagen erheblich sind und zum anderen dann, wenn die «Dichte» von Mitteilungen Hartmanns in Form von Kommentaren, Randbemerkungen, Unterstreichungen etc. eine Durchschaubarkeit nach dem Grundmuster nicht ohne weiteres mehr zuläßt.

W. Kugler

Titelseite

*Die Einleitungen in diesem Buche sind aus
mir 1894 gemachten Einwendungen Ed. v. Hartmanns*

DIE
PHILOSOPHIE DER FREIHEIT.

GRUNDZÜGE
EINER
MODERNEN WELTANSCHAUUNG.

VON
DR. RUDOLF STEINER.

Beobachtungs-Resultate nach natur-
wissenschaftlicher Methode.

Anmerkung Eduard von Hartmanns:

Der Titel sollte lauten: «Erkenntnistheoretischer Monismus und ethischer Individualismus». Die Freiheitserörterung nimmt 1.) keinen erheblichen Raum im Buche ein, bietet 2.) nichts Neues und Eigenartiges, und 3.) führt die Voranstellung der Freiheit im Titel den Leser irre, als ob es sich um eine indeterministische Freiheit handelt, weil gar kein Grund vorliegt eine deterministische Freiheitsform so durch den Titel zu betonen. Daß es sich hier nur um eine der deterministischen Freiheitsformen (logische Selbstbestimmung des Willensinhalts durch intuitives Denken) handelt, sollte wenigstens im Vorwort oder im Beginn des Buches an die Spitze gestellt sein, um dem durch den Titel begünstigten Mißverständnis der Leser zu wehren.

Die Ziele alles Wissens

[Hg.: Da dieses Kapitel nur in der ersten Auflage enthalten und somit auch nicht allen Lesern heute zugänglich ist, wird es hier faksimiliert wiedergegeben. Zugleich mag die Wiedergabe dem Leser einen optischen Eindruck der Arbeitsweise Eduard von Hartmanns vermitteln, wobei nochmals darauf hingewiesen sei, daß es sich hier um die Handschrift Rudolf Steiners handelt, der die von Hartmann gemachten Anmerkungen in sein eigenes Exemplar übertragen hat.]



I.

Die Ziele alles Wissens.

Ich glaube einen Grundzug unseres Zeitalters richtig zu treffen, wenn ich sage: der Kultus des menschlichen Individuums strebt gegenwärtig dahin, Mittelpunkt aller Lebensinteressen zu werden. Mit Energie wird die Überwindung jeder wie immer gearteten Autorität erstrebt.† Was gelten soll, muß seinen Ursprung in den Wurzeln der Individualität haben. Abgewiesen wird alles, was die volle Entfaltung der Kräfte des Einzelnen hemmt. „Ein jeglicher muß seinen Helden wählen, dem er die Wege zum Olymp hinauf sich nacharbeitet,“ gilt nicht mehr für uns. Wir lassen uns keine Ideale aufdrängen; wir sind überzeugt, daß in jedem von uns etwas lebt, das edel ist und wert, zur Entwicklung zu kommen, wenn wir nur tief genug, bis in den Grund unseres Wesens, hinabzusteigen vermögen. Wir glauben nicht mehr daran, daß es einen Normalmenschen giebt, zu dem alle hinstreben sollen. Unsere Anschauung von der Vollkommenheit des Ganzen ist die, daß es auf der besonderen Vollkommenheit jedes einzelnen Individuums beruht. Nicht

*) Das ist von einer vergangenen Epoche (vormärzlicher Liberalismus mit und ohne Napoleon und Rückläufe). Jetzt ist vielmehr die brutale Knechtung des Individuums zu Gunsten der Masse an der Reihe (Sozialismus, Kommunismus, Kollektivismus). Selbst der Anarchismus ist nicht mehr individualistisch.

Der vielköpfige Tyrann ist immer am brutalsten und unduldsamsten gegen jede Eigenart am schlimmsten dann, wenn er sich gebildet und aufgeklärt vorkommt.

+ mit Überwachen der Intelligenz in mehrmaliger Hinsicht.

Die Originalen sterben aus. Der Staat tötet durch Drillen die Individualität der Lehrer und unterbindet den übriggebliebenen Rest durch mechanische Lehrordnung. So wird den Schülern gründlich die Individualität ausgetrieben.

3³ gegenwärtig

Das ist schon eine vergangene Epoche (vormärzlicher Liberalismus und seine Nachwehen und Ausklänge). Jetzt ist vielmehr die brutale Knechtung des Individuums zu Gunsten der Masse an der Reihe (Sozialismus, Kommunismus, Kollektivismus). Selbst der Anarchismus ist nicht mehr individualistisch.

Der vielköpfige Tyrann ist immer am brutalsten und unduldsamsten gegen jede Eigenart am schlimmsten dann, wenn er sich gebildet und aufgeklärt vorkommt. Die Originalen sterben aus. Der Staat tötet durch Drillen die Individualität der Lehrer und unterbindet den übriggebliebenen Rest durch mechanische Lehrordnung. So wird den Schülern gründlich die Individualität ausgetrieben.

3⁸ erstrebt

mit Ausnahme des allgemeinen materiellen Wohlseins.

das, was jeder andere auch kann, wollen wir hervorbringen, sondern, was nach der Eigentümlichkeit unseres Wesens nur uns möglich ist, soll als unser Scherflein der Weltentwicklung einverleibt werden. Niemals wollten die Künstler weniger wissen von Normen und Regeln der Kunst als heute. Jeder behauptet ein Recht zu haben, das künstlerisch zu gestalten, was ihm eigen ist. Es giebt Dramatiker, die lieber im Dialekt schreiben, als in einer von der Grammatik geforderten Normalsprache.

Keinen besseren Ausdruck kann ich finden für diese Erscheinungen als den: sie gehen hervor aus dem bis aufs Höchste gesteigerten Freiheitsdrang des Individuums.† Wir wollen nach keiner Richtung abhängig sein; und wo Abhängigkeit sein muß, da ertragen wir sie nur, wenn sie mit einem Lebensinteresse unseres Individuums zusammenfällt.

Ein solches Zeitalter kann auch die Wahrheit nur aus der Tiefe des menschlichen Wesens schöpfen wollen. Von Schillers bekannten zwei Wegen:

„Wahrheit suchen wir beide, du aufsen im Leben, ich innen
In dem Herzen, und so findet sie jeder gewifs.

Ist das Auge gesund, so begegnet es aufsen dem Schöpfer;
Ist es das Herz, dann gewifs spiegelt es innen die Welt“

wird der Gegenwart vorzüglich der zweite frommen. †
Eine Wahrheit, die uns von aufsen kommt, trägt immer den Stempel der Unsicherheit an sich. Nur was einem jeden von uns in seinem eigenen Innern als Wahrheit erscheint, daran mögen wir glauben.

Nur die Wahrheit kann uns Sicherheit bringen im Entwickeln unserer individuellen Kräfte. Wer von Zweifeln gequält ist, dessen Kräfte sind gelähmt. In

† Das ist ein Protest des Dichters des 18ten gegen die Individualitätlosigkeit der Zeit, eine Aufklärung gegen Geisteshörigkeit und Furchenversteifung, die ihn aufmerksam sein lehrte, daß für einen Individuum nicht alles bleibt.

† In dem naturwissenschaftlichen Zeitalter?

4¹⁴ Individuums

Das ist ein Protest des Denkens der Besseren gegen die Individualitätslosigkeit der Zeit, eine Auflehnung gegen Geistesdressur und Schablonenherrschaft, die ihre Ohnmacht darin beweist, daß sie rein theoretisch und ästhetisch bleibt.

4²³ frommen

In dem naturwissenschaftlichen Zeitalter?

I. Die Ziele alles Wissens.

5

einer Welt, die ihm rätselhaft ist, kann er kein Ziel seines Schaffens finden.

Wir wollen nicht mehr glauben; wir wollen wissen. Der Glaube fordert Anerkennung von Wahrheiten, die wir nicht ganz durchschauen. Was wir aber nicht durchschauen, widerstrebt dem Individuellen, das alles mit seinem tiefsten Innern durchleben will. Nur das Wissen befriedigt uns, das keiner äußeren Norm sich unterwirft, sondern aus dem Innenleben der Persönlichkeit entspringt.

Wir wollen auch kein solches Wissen, das in eingefrorenen Schulregeln sich ein- für allemal ausgestaltet hat, und in, für alle Zeiten gültigen Kompendien aufbewahrt ist. Wir halten uns jeder berechtigt, von seinen nächsten Erfahrungen, seinen unmittelbaren Erlebnissen auszugehen, und von da aus zur Erkenntnis des ganzen Universums aufzusteigen. Wir erstreben ein sicheres Wissen, aber jeder auf seine eigene Art.

Unsere wissenschaftlichen Lehren sollen auch nicht mehr eine solche Gestalt annehmen, als wenn ihre Anerkennung Sache eines unbedingten Zwanges wäre. Keiner von uns möchte einer wissenschaftlichen Schrift einen Titel geben, wie einst Fichte: „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen.“ Heute soll niemand zum Verstehen gezwungen werden. Wen nicht ein besonderes, individuelles Bedürfnis zu einer Anschauung treibt, von dem fordern wir keine Anerkennung. Auch dem noch unreifen Menschen, dem Kinde, wollen wir gegen-

wärtig keine Erkenntnisse eintrichtern, sondern wir suchen seine Fähigkeiten zu entwickeln, damit es nicht mehr zum Verstehen gezwungen zu werden braucht, sondern verstehen will.

Ich gebe mich keiner Illusion hin in Bezug auf diese Charakteristik meines Zeitalters. Ich weiß, wie viel individualitätloses Schablonentum lebt und sich breit macht. Aber ich weiß ebenso gut, daß viele meiner Zeitgenossen im Sinne der angedeuteten Richtung ihr Leben einzurichten suchen. † Ihnen möchte ich diese Schrift widmen. Sie soll nicht „den einzig möglichen“ Weg zur Wahrheit führen, aber sie soll von demjenigen erzählen, den einer eingeschlagen hat, dem es um Wahrheit zu thun ist.

Die Schrift führt zuerst in abstraktere Gebiete, wo der Gedanke scharfe Contouren ziehen muß, um zu sichern Punkten zu kommen. Aber der Leser wird aus den dürren Begriffen heraus auch in das konkrete Leben geführt. Ich bin eben durchaus der Ansicht, daß man auch in das Ätherreich der Abstraktion sich erheben muß, wenn man das Dasein nach allen Richtungen durchleben will. Wer nur mit den Sinnen zu genießen versteht, der kennt die Leckerbissen des Lebens nicht. Die orientalischen Gelehrten lassen die Lernenden erst Jahre eines entsagenden und asketischen Lebens verbringen, bevor sie ihnen mitteilen, was sie selbst wissen. Das Abendland fordert zur Wissenschaft keine frommen Übungen und keine Askese mehr, aber es verlangt dafür den guten Willen, kurze Zeit sich den unmittelbaren Eindrücken des Lebens zu entziehen, und in das Gebiet der reinen Gedankenwelt sich zu begeben.

† Ich frage aber die Überwesenen. Niemals folgten die Massen auf der Gebildeten blindgläubiger Parteischlagworten als heute. Aber niemals haben auf die Autoritätsmoden so rasch gewechselt.

6¹⁰ suchen

Das sind aber die Ausnahmen. Niemals folgten die Massen auch der Gebildeten blindgläubiger Parteischlagworten als heute. Aber niemals haben auch die Autoritätsmoden so rasch gewechselt.

Der Gebiete des Lebens sind viele. Für jedes einzelne entwickeln sich besondere Wissenschaften. Das Leben selbst aber ist eine Einheit, und je mehr die Wissenschaften bestrebt sind, sich in die einzelnen Gebiete zu vertiefen, desto mehr entfernen sie sich von der Anschauung des lebendigen Weltganzen. Es muß ein Wissen geben, das in den einzelnen Wissenschaften die Elemente sucht, um den Menschen zum vollen Leben wieder zurückzuführen. Der wissenschaftliche Spezialforscher will sich durch seine Erkenntnisse ein Bewußtsein von der Welt und ihren Wirkungen erwerben; in dieser Schrift ist das Ziel ein philosophisches: die Wissenschaft soll selbst organisch-lebendig werden. Die Einzelwissenschaften sind Vorstufen der hier angestrebten Wissenschaft. Ein ähnliches Verhältnis herrscht in den Künsten. Der Komponist arbeitet auf Grund der Kompositionslehre. Die letztere ist eine Summe von Kenntnissen, deren Besitz eine notwendige Vorbedingung des Komponierens ist. Im Komponieren dienen die Gesetze der Kompositionslehre dem Leben, der realen Wirklichkeit. Genau in demselben Sinne ist die Philosophie eine Kunst. Alle wirklichen Philosophen waren Begriffskünstler. Für sie wurden die menschlichen Ideen zum Kunstmateriale und die wissenschaftliche Methode zur künstlerischen Technik. Das abstrakte Denken gewinnt dadurch konkretes, individuelles Leben. Die Ideen werden Lebensmächte. Wir haben dann nicht bloß ein Wissen von den Dingen, sondern wir haben das Wissen zum realen, sich selbst beherrschenden Organismus gemacht; unser wirkliches, thätiges Bewußtsein hat sich über ein bloß passives Aufnehmen von Wahrheiten gestellt.

Wie sich die Philosophie als Kunst zur Freiheit des Menschen verhält, was die letztere ist, und ob wir ihrer teilhaftig sind oder es werden können: das ist die Hauptfrage meiner Schrift. Alle anderen wissenschaftlichen Ausführungen stehen hier nur, weil sie zuletzt Aufklärung geben über jene, meiner Meinung nach, den Menschen am nächsten liegenden Fragen. Eine „Philosophie der Freiheit“ soll in diesen Blättern gegeben werden.

Alle Wissenschaft wäre nur Befriedigung müßiger Neugierde, wenn sie nicht auf die Erhöhung des Daseinswertes der menschlichen Persönlichkeit hinstrebte. Den wahren Wert erhalten die Wissenschaften erst durch eine Darstellung der menschlichen Bedeutung ihrer Resultate. Nicht die Veredlung eines einzelnen Seelenvermögens kann Endzweck des Individuums sein, sondern die Entwicklung aller in uns schlummernden Fähigkeiten. Das Wissen hat nur dadurch Wert, daß es einen Beitrag liefert zur allseitigen Entfaltung der ganzen Menschennatur.

Diese Schrift faßt deshalb die Beziehung zwischen Wissenschaft und Leben nicht so auf, daß der Mensch sich der Idee zu beugen hat und seine Kräfte ihrem Dienst weihen soll, sondern in dem Sinne, daß er sich der Ideenwelt bemächtigt, um sie zu seinen menschlichen Zielen, die über die bloß wissenschaftlichen hinausgehen, zu gebrauchen.

Man muß sich der Idee als Herr gegenüberstellen, sonst gerät man unter ihre Knechtschaft.

Das bewußte menschliche Handeln

15²¹⁻²⁶ / 20²⁴⁻²⁹ besitze

durchdrungen ... klares

Bewußt müssen die Motive sein, um wirken zu können. Ob mehr oder weniger von der Reflexion durchdrungen, ändert nichts an ihrer eigenen Wirksamkeit, sondern nur an ihren Beziehungen zu anderen Motiven, z. B. denen, die aus dem besser berechneten Erfolge und seinen Nebenwirkungen sich ergeben.

16¹⁻² / 21⁴⁻⁵ unbewußten

bewußten Beweggrund ... unbewußten

ein unbewußter ist gar kein Beweggrund;

16⁵ / 21⁸ Drange

aus blindem Drange

ein Handeln aus blindem Drange ist Betätigung eines Triebes ohne ethischen Beweggrund, also gewöhnlich aus organischen Reizen.

Der Grundtrieb zur Wissenschaft

25¹⁻⁶ / 30¹⁻⁵

als zwei grundverschiedene Wesenheiten an

?

25²⁵ / 30²⁰ getrennt sind

Das alles behandelt metaphysischen oder ontologischen Monismus, während der Ausgangspunkt Ich und Welt, d. h. mein Ich und die Summe der übrigen Ichs erkenntnistheoretisch ist. (S. 23).

26²⁰⁻³² / 31⁽¹⁵⁻²⁹⁾

[Wortlaut der 1. Auflage, Faksimile.]

für!
für!

Wie steht es mit der spiritualistischen? Der Spiritualist leugnet die Materie (die Welt) und faßt ^{unin!} sie nur als ein Produkt des Geistes (des Ich) auf. ^{unin!} Er stellt sich vor, daß die ganze Erscheinungswelt nur ein aus dem Geiste[†] herausgesponnenes Wesen sei. Diese Weltanschauung sieht sich sofort in die Enge getrieben, wenn sie den Versuch macht, irgend eine konkrete Erscheinung aus dem Geiste heraus zu entwickeln. Sie kann es weder im Erkennen noch im Handeln. Will man die Aussenwelt wirklich erkennen, so muß man den Blick nach außen wenden und eine Anleihe bei der Erfahrung machen. Ohne dieses kann unser Geist zu keinem Inhalt kommen. Ebenso

26²⁴ / 31⁻ dem Geiste

aber nicht dem Ich! Die Welt ist ihm die Summe der Ichs, und die Ichs sind nicht auseinander herausgesponnen, sondern füreinander Dinge an sich und unabhängig voneinander.

28⁶⁻⁷ / 33¹⁶ Einheit ist

Das ist nur durch den erkenntnistheoretischen Dualismus zu erklären, daß die Erscheinung des einen, in einem Ich von innen gesehen eine andere ist als in dem Abbilde des Komplexes aller Ichs.

29³⁰⁻³¹ / 35²⁻⁴

präzisen . . . üblich ist

?

Die Konfundierung von Welt und Materie, Geist und Ich (S. 26) ist nichts weniger als präzis.

Das Denken im Dienste der Weltauffassung

37¹⁶ / 41²² aus

Doch das Erkennen ist auch ein Verhältnis des Menschen zum Dinge, schließt also meine so und so bestimmte Erkenntnisfähigkeit und Reaktion derselben auf den Eindruck des Dinges ein. Daher bei den Alten die Erkenntnis ständiges Beispiel für die Kategorie der Reaktion. Die Lust ist nur eine andere Art von Verhältnis und Reaktion als die Wahrnehmung.

38²⁻³ / 42⁸ Tisch

ich denke über einen Tisch

wohl aber: ich sehe den Tisch! Ich nehme die Rose wahr.

38⁹⁻¹⁰ / 42¹³⁻¹⁵

denke ... Ausnahmezustand

ja!

38; / -16 / 42¹⁸⁻¹⁹

vergißt

aber nicht beim Wahrnehmen. Die Unterschiede des Zurücktretens des Subjektes bei Lust, Denken, Wahrnehmen, sind übrigens nur graduell. Das Verhältnis besteht auch beim Denken, sonst könnte ich es mir nicht durch einen besonderen Reflexionsakt zum Bewußtsein bringen.

39⁵ / 43⁸

Fichte!

39¹⁶ / 43¹⁷ wollte

Dasselbe gilt auch für das Wahrnehmen, die Empfindung und für die Lust; bei letzterem ist nur der Bewußtseinsinhalt ein innerlicher, nicht nach außen projizierter, also einer, von dem ich weiß, daß er dem Ich angehört.

39²⁷⁻²⁸ / 43²⁶⁻²⁷

Richtig. Fichte!

41⁶ / 45³

richte

Zu richte: das sagt nicht dasselbe wie der vorige Satz. Hier könnte der Gegner sagen «zu richten scheine».

42⁹⁻¹⁰ / 46⁴⁻⁵

Denn er beobachtet etwas, dessen Hervorbringer er selbst ist

ja!

42¹²⁻¹⁴ / 46⁶⁻⁸

seiner eigenen Tätigkeit gegenüber. Er weiß, wie das zustande kommt, was er beobachtet.

nein!

die Verhältnisse und Beziehungen

nein!

42¹² / 46⁷ gegenüber

Er beobachtet auch hier nur die Ergebnisse seiner hervorbringenden Tätigkeit, nicht diese selbst; letzteres ist Täuschung, wie wenn wir bei rasch aufeinanderfolgender Beleuchtung durch elektrische Funken eine Bewegung zu sehen glauben.

42¹⁴ / 46⁸ Beziehungen

allenfalls, aber nicht das Hervorbringen, die Genesis.

46¹⁴ / 50² gemacht wird

weiß ich, wie es gemacht wird.

wenigstens bilde ich es mir leicht ein.

47¹⁸⁻¹⁹ / 50²⁸⁻²⁹ es beobachte

daß mein eigenes Denken dadurch ein anderes wird, daß ich es beobachte

gewiß nicht, die Frage ist nur, ob ich es als produktives beobachten kann, oder ob das, was ich beobachte und mit dem produktiven Denken verwechsle, nur eine Perlenschnur von aufeinanderfolgenden Denkergebnissen ist, deren logische Beziehungen mir verständlich sind.

48¹³⁻¹⁴ / 51²¹⁻²² besteht

Im Denken haben wir ein Prinzip, das durch sich selbst besteht.

Das, was wir in uns beobachten und «bewusstes Denken» nennen, besteht jedenfalls nicht durch sich selbst. (s. S. 50)

50²³ / 53²³ Denken

Gut, nur darf er nicht wäbnen, in diesem für ihn Ersten auch das von Natur Erste ergriffen zu haben. Das Letzte in der Weltentwicklung besteht am wenigsten durch sich selbst.

51⁹⁻¹⁰ / 54¹⁰⁻¹¹ kann

die Richtigkeit des Denkens an sich

Wenn das Denken als Ausgangspunkt für uns genommen wird, so ist der Begriff der Richtigkeit auf dasselbe noch ebenso unanwendbar wie der der Unrichtigkeit, weil bei dem Ausgangspunkt sowohl das Vergleichsobjekt wie der Vergleichungsmaßstab fehlt.

Die Welt als Wahrnehmung

53⁴⁻¹¹ / 57²⁴⁻²⁹

die erst durch das Denken gewonnen werden

?

53¹⁶⁻¹⁸ / 58²⁻⁴

weil hier meine Differenz mit Hegel liegt

Bei Hegel ist Begriff und Denken gar nicht unterschieden; das Denken ist der Begriff in seiner Flüssigkeit oder dialektischen Selbstbewegung, und die substanzlose und subjektlose absolute Tätigkeit in den momentan festgehaltenen Phasen ihres Tuns sind die Begriffe.

Ausgestrichen: Bei Hegel wird das Denken durch die Begriffe vollzogen, bei Steiner durch das Individual-Ich; darum steht bei Hegel der Begriff, bei Steiner das Ich dem Denken voran. (S. 56)

54¹⁴⁻¹⁶ / 58³¹⁻⁵⁹¹ Beobachtung

Wenn ich ein Geräusch höre, so suche ich zunächst den Begriff für diese Beobachtung

das tut der Hase sicher nicht

54²¹⁻²⁴ / 59³⁻⁸ suchen

Also erst wenn ich den Begriff der Wirkung mit der Wahrnehmung des Geräusches verbinde, werde ich veranlaßt, über die Einzelbeobachtung hinauszugehen und nach der Ursache zu suchen.

Richtig bis auf den Ausdruck «Begriff»

55¹¹ / 59²⁶ verknüpft werden.

Richtig, aber auf diesem Schauplatz geht auch noch vieles andere vor sich; also ist dies keine erschöpfende Definition, sondern leitet irre, wenn sie dafür gehalten wird.

55¹²⁻¹³ / 59²⁸

charakterisiert

Nein!

55³¹ / 60¹²⁻¹³ das Denken

das Denken niemals als eine bloß subjektive

Welches Denken? Das produzierende vorbewußte oder das beobachtete bewußte? Für ersteres ist der Satz richtig, für letzteres falsch.

56²⁻⁵ / 60¹⁵⁻¹⁸ auffassen

wir ... Subjekt ... Begriff ... Objekt beziehen ... nicht als etwas bloß Subjektives auffassen.

Richtig, aber nicht aus dem angegebenen Grunde. Denn unser beziehendes Denken ist in der Tat seinem Ursprunge nach bloß subjektiv und darum doch von mehr als subjektiver Geltung und Wahrheit. Der Grund liegt vielmehr in dem erkenntnistheoretischen Dualismus, in der transzendenten Kausalität und in der Logizität des Denkens.

56⁹⁻¹¹ / 60²¹⁻²³

Die ..., die das Bewußtsein ... ausübt ... keine bloß subjektive *doch!*

56¹³⁻¹⁴ / 60²⁵⁻²⁶ denkt

Ich darf niemals sagen, daß mein individuelles Subjekt denkt;

Der vom Denken gebildete Begriff des Subjekts freilich nicht, wohl aber das reale transzendente Subjekt, das diesem Begriff als reales Korrelat entspricht.

56¹⁵⁻¹⁷ / 60²⁷⁻²⁸ verbindet

Denken ... das mich über mein Selbst hinausführt und mit den Objekten verbindet.

s. oben

58¹⁴⁻¹⁶ / 62²¹⁻²³

Ein Gefühl in mir ... nicht aber als Empfindung ... bezeichnen ?

58¹⁶⁻¹⁸ / 62⁽²³⁻²⁵⁾ werden

[Wortlaut der 1. Auflage: «Wenn ich von meinem Gefühle Kenntnis erhalten soll, so muß es erst Wahrnehmung für mich werden.»]

Kenntnis

Empfinden, Insichfinden, ist gerade für innere Seelenzustände das geeignetste Wort für Perzipieren. Ein nicht empfundenen Gefühl wäre kein Gefühl.

58¹⁸⁻²² / 62²⁵⁻²⁸

Gut!!

65²⁵ / 69¹² hervorruft

Das Entscheidende ist, daß er die immanente Kausalität leugnet, und nur die transzendente Kausalität Gottes, als des einzigen Dinges an sich, anerkennt.

72¹³⁻¹⁶ / 75¹⁷⁻²⁰ wirkt

noch ein Recht . . . Kann ich von ihr sagen, daß sie auf meine Seele wirkt?

Das tut Kant nicht, sondern Beck und die idealistischen Neukantianer. Bei Kant ist es immer nur das Ding an sich, das durch transzendente Kausalität auf meine Sinnlichkeit wirkt, und die immanente Kausalität ist nur das immanente Abbild dieses transzendentalen Vorganges. Wer wie Berkeley und Hume die immanente Kausalität der Vorstellungsobjekte aufeinander leugnet und für bloßen falschen Schein erklärt, der verfällt gar nicht in diesen Widerspruch Becks, kommt aber allerdings dafür folgerichtig zum Agnostizismus, wenn er die Erkenntnisphäre auf das Immanente beschränkt und die transzendente Kausalität von ihr ausschließt.

74²⁷ / 77²⁵ annimmt

oder aber für das Vorstellungsbild des eigenen Organismus das Ding an sich annimmt, das er für alle anderen Vorstellungsbilder leugnet, oder drittens wenn er auf Erkenntnis und sinnvolles Verständnis der Welt verzichtet und sich mit Agnostizismus begnügt. Diese letzte Wendung ist die einzig konsequente, wenn einmal das Ding an sich geleugnet wird. Sie genügt aber auch zu der negativen Aufgabe, dem naiven Realismus seine Widersprüche mit sich selbst und mit der Erfahrung nachzuweisen.

75⁴⁻⁵ / 78³ denken

durch die geistige Organisation bewirkt zu denken

Das scheint mir nicht zutreffend. Nur soviel ist richtig, daß die «geistige Organisation» dann als das eigentliche Ding an sich hinter der Erscheinungswelt statuiert werden muß, und das tut z. B. Lange ganz entschieden.

76²⁰ / 79¹⁵ Hand

Schopenhauer versteht unter Auge und Hand Willensbesonderungen, thelistische Spezialfunktionen, die dem Wahrnehmen dienen und nachträglich unter den räumlichen Vorstellungsbildern von Auge und Hand angeschaut werden, also Momente der geistigen Organisation oder geistige Gliederungen des Individualwillens, der das Ding an sich ist.

Das Erkennen der Welt

77³⁻⁶ / 80³⁻⁶ Vorstellungen sind

folgt, daß es unmöglich ist ... den Beweis zu erbringen

Das folgt nicht daraus, weil die verschiedenen anderen Möglichkeiten neben der Beckschen Auffassung nicht berücksichtigt sind (vergl. S. 72, 74 und 76). Das wird erst auf S. 77-81 teilweise nachgeholt, scheint mir aber dort verspätet in bezug auf diese Schlußfolgerung und wird nicht als eine Umstoßung dieser Schlußfolgerung anerkannt, obwohl sie dies zweifellos ist (vgl. S. 95 Mitte).

77⁶ / 80³ Wahrnehmungen

zu dieser Stelle: zunächst und an sich selbst genommen nichts als [Hg.: Vorstellungen]

77¹⁵⁻¹⁸ / 80¹⁴⁻¹⁷ diese Voraussetzungen

seiner Voraussetzungen ... , so müssen diese Voraussetzungen als ungeeignet zur Begründung einer Weltanschauung bezeichnet und fallen gelassen werden. «Richtig!»

d. h. die Voraussetzungen, daß Vorstellungsobjekte Dinge an sich seien und aufeinander wirken können. Damit ist aber doch die reductio ad absurdum des naiven Realismus geleistet.

82²³ / 85¹ überspringen

Die Parallele trifft insofern nicht genau zu, als wir im Wachen immer weiter träumen, und unsere Reflexion über die transzendente Bedeutung dieses Traumes nicht an Stelle des Traumes tritt, sondern neben ihm herläuft. Deshalb dauert auch unser Interesse an dem Traume fort, in dem wir unweigerlich auf Lebenszeit befangen bleiben, und das Interesse an seiner Deutung läuft neben dem unmittelbaren Interesse an seinem Inhalt her.

84¹² / 86¹⁸ Pflanze

Es fragt sich nur welche Welt? Meine Gedankenwelt bringt mein Denken hervor, ebensogut wie meine Vorstellungswelt durch mein Vorstellen hervorgebracht wird. Die ohne mein Denken bestehende Welt aber ist eben nicht meine Gedankenwelt, sondern beide sind zwei numerisch verschiedene Welten, wenn sie auch inhaltlich der Übereinstimmung immer näher gebracht werden sollen durch fortgesetzten Denkausbau der Gedankenwelt. Beide für Eine halten, ist ein naiver Realismus des Denkens, wie es ein solcher des Vorstellens ist, die wirkliche Welt und die Vorstellungswelt für Eine zu halten.

86²²⁻²⁹ / 88²⁰⁻²⁶

gut!

86²⁹ / 88²⁶ Denkens

Aber dabei ist doch nicht zu vergessen, daß diese Sonderung von Wahrnehmen und Denken selbst nur eine relative Gliederung meiner Erkenntnisfunktion ist, die ich zu einer Sonderung aufbausche, um die Sache dem analytischen Bedürfnis meines subjektiven diskursiven Denkens mundrechter zu machen, während in Wahrheit das Wahrnehmen selbst schon ein Denken, alles bewußte Denken ein bloßes Wahrnehmen des unbewußt Produzierten ist.

87²² / 89¹⁷ nicht Einzelheit ist

doch nicht bloß wegen unserer Beschränkung! Wir nehmen relative Gliederung des Weltinhalts wahr und zerpfücken sie in eine nahezu absolute Sonderung (Pseudosubstanzen). Wir selbst halten uns ja auch für eine absolut gesonderte Pseudosubstanz, während wir von dem Strome des übrigen Geschehens nur relativ abgegliedert sind und einen Teil desselben ausmachen. Wir kämen gar nicht dazu, Dinge abzusondern, wenn wir uns nicht selbst schon als ohne unser Zutun Abgesonderte vorfinden. So geht es aber jedem Individuum, und alles in der Welt ist individuell gegliedert ohne unser Zutun.

87²³ / 89¹⁸ vorhanden

Die Sonderung einer besonderen Empfindungsqualität von anderen gleichen oder verschiedenen ist etwas ganz anderes als die Sonderung der mit der Wahrnehmung zu erfassenden Bestandteile der wirklichen Welt von den bloß mit dem Denken zu erfassenden. Beides wird hier häufig vermengt, und doch gehört nur die letztere der Zwiespältigkeit unserer Organisation an.

88²⁵ / 90¹⁵ Grenzendiesen

Die Selbstbegrenzung des Sichselbstdenkens fällt nicht zusammen mit der Selbstbegrenzung des Sichselbstwahrnehmens, die Begrenzung des Denkens überhaupt nicht mit der des Wahrnehmens überhaupt; aber beide zusammen konstituieren doch die Sphäre der Immanenz im erkenntnistheoretischen Sinne.

88²⁶ / 90¹⁸ Trägerich ... Träger

nach S. 56 nur Produkt, nicht Träger oder Produzent.

88²⁶⁻²⁷ / 90¹⁸⁻¹⁹ bestimmt

von einer höheren Sphäre aus mein begrenztes Dasein bestimmt.

also a parte ante universell, woraus noch keineswegs folgt, daß es auch a parte post universell ist. Weil es universellen Ursprung hat, braucht es nicht ausgleichmäßig das Universum als Ziel zu haben, sondern kann so eingeschränkt sein, daß es nur auf gewisse Seiten des Un. paßt.

89²⁰ / 91⁹ Einheit

Das Denken der Vielen ist eine reale gliedliche Einheit im universellen Prozeß, aber nicht eine numerische Identität in allen Individuen, sondern so vielfach, als Individualbewußtseine sind. Der Begriff des Dreiecks ist numerisch identisch als begrifflicher Inhalt, aber numerisch vielfach in seinem bewußten Gedachtwerden, und in jedem inhaltlich anders gefärbt nach seiner psychologischen Genesis. Der Inhalt eines Bewußtseins ist nur diesem Bewußtsein immanent. Keiner kann in eines andern Bewußtsein hineingucken mit seinem Bewußtsein; selbst Gott könnte das nicht, wenn er ein Bewußtsein hätte. Gleiche Bewußtseinsinhalte in verschiedenen Bewußtseinen sind also numerisch verschiedene Denkkakte selbst dann, wenn sie gleichzeitig sind.

89²⁵⁻²⁶ / 91¹³⁻¹⁴ durchdringt

indem wir denken, sind wir das All-Eine Wesen, das alles durchdringt.

Ja, insofern unter Denken die unbewußte produktive Tätigkeit verstanden wird, aber nicht, sofern darunter das bewußte Perzipieren der Ergebnisse dieser unbewußt produktiven Denktätigkeit verstanden werden.

90⁷ / 91²⁶ lernen

Richtig. Aber es ist zu beachten, daß auch die produktive unbewußte Tätigkeit, die den Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalt in uns erzeugt, ebensogut wie die, welche den Denkinhalt in uns erzeugt, aus dem universellen Zentrum stammt, und daß alle drei in uns nur einen dünnen, individuell beschränkten und gefärbten Ausschnitt aus der jeweiligen Universalität des absoluten Subjektes darstellen. Auch ist es wesentlich Denktätigkeit (Intellektualfunktion), was den Anschauungs- und Wahrnehmungsinhalt nach Maßgabe der (vorbewußten) Sinnesreaktion auf die (vorbewußten) Eindrücke formiert, so daß das auf die Wahrnehmungen gerichtete Denken nicht formell als ein neues hinzutritt, sondern nur andere Ergebnisse liefert, weil es sich auf anderes Material richtet.

90¹¹ / 91²⁹⁻³⁰ Denken

Wesen ohne Denken

«gibt es gar nicht, siehe unten!»

90²² / 92⁸ Seite der ... totalen

immanenten, subjektiv phänomenalen

90²⁶ / 92¹¹ das ganze ... Ding

immanente

91² / 92¹⁹ erwerben

Die Übereinstimmung des Inhalts der vielen Bewußtseine in bezug auf ihre Gedankenwelten setzt daher eine Übereinstimmung des Inhalts der vielen Bewußtseine in bezug auf ihre Vorstellungswelt voraus, da ja die Begriffe und die Gedankenwelten nur nach Maßgabe der empirisch vorgefundenen Wahrnehmungen gebildet werden. Wo kommt aber diese Übereinstimmung der empirischen Wahrnehmungswelten in den vielen Bewußtseinen her, wenn die Einheit der begrifflichen Gedankenwelten die einzig zulässige Welteinheit sein soll? Denn diese ist ja das Posterius, kann also nicht das Prius begründen. Die Einheit der Welt als realer muß in dem Prius des bewußten Denkens gesucht werden, in der universellen Tätigkeit, von der alle unbewußt produktiven Individualproduktionen nur Abgliederungen sind, d. h. in der Einheit des schöpferischen Prozesses und seines Trägers.

91⁴ / 92⁽²⁰⁾

[Wortlaut der 1. Auflage: «... Wille (Schopenhauers und Hartmanns) ...»]

[Hg.: Von E. v. H. gestrichen «und Hartmanns».]

93¹⁶ / 94²⁵ sic

[Wortlaut der 1. Auflage: «... Einzelheiten ist sic.»]

Um so wunderbarer ist ihre derartige Übereinstimmung in den vielen Bewußtseinen, daß doch nachher übereinstimmende Gedankenwelten aus ihnen formiert werden durch ein Denken, das formell gleich sein mag, aber sich materiell nach den Wahrnehmungen richten muß.

93²⁹⁻³⁰ / 95⁶⁻⁷ zu Wesen

wenn das Denken seine Fäden zieht von Wesen zu Wesen

Das ist ein sehr vieldeutiges Bild. Das Denken spinnt Beziehungsfäden zwischen den Wahrnehmungsbildern der vielen Individuen in einem Bewußtsein, aber als Denken überschreitet es niemals die Immanenzsphäre Eines Bewußtseins und spinnt niemals (transzendente Kausalitäts-)Fäden zwischen verschiedenen Bewußtseinen oder den Wesen, denen diese Bewußtseine angehören.

94¹⁴⁻²¹ / 95²¹⁻²⁷

Gut!

94²⁷ / 96²

es

[Hg.: Siehe in der Gesamtausgabe S. 89]

vergl. S. 87

94 / 95-96

Auf phänomenalistischem Standpunkt ist das Denken nur insofern universell und absolut zu nennen, als das Bewußtsein, in dem es sich vollzieht, das universelle und absolute Bewußtsein ist. Von einem Ursprung des Denkens außerhalb dieser Sphäre kann hier gar nicht geredet werden.

95⁸ / 96¹³ getrennt haben

Wenn uns die Wahrnehmungen zunächst als zusammenhangslose, des begrifflichen Zusammenhanges entbehrende entgegentreten, so liegt das wesentlich daran, daß wir durch sie nur Projektionen der Wirklichkeit (im stereometrischen Sinne) empfangen. Indem wir die Wahrnehmungswelt als Bild der wirklichen Welt deuten, erlangen wir erst die Berechtigung, einen gedanklichen Zusammenhang hinzuzufügen, den sie als immanente Erscheinung weder hat, noch auch irgendwodurch erhalten kann. Wir sind zu einer Vervollständigung der Wahrnehmungswelt nur berechtigt, indem wir sie als unvollständiges Bild der Wirklichkeit anerkennen, also vor allen Dingen sie von der Wirklichkeit wie das Bild vom Dinge selbst unterscheiden.

95².Abs. / 96².Abs.

Rätselhaftigkeit

?

95¹⁹ / 96²³

in sich zerfällt

?

95²⁶ / 96²⁹⁻³⁰ des Denkens

die Absolutheit des Denkens

Der Ursprung aus dem universellen absoluten Subjekt, den das Denken mit allen anderen Individualfunktionen teilt, begründet keinerlei Anspruch auf «absolute Natur» oder «Absolutheit» im Sinne von Nichtindividualität oder Universalität der Gültigkeit der Ergebnisse oder von Transzendenz der Funktion über die Bewußtseinsphäre.

[Hg.: Durch eine Markierung gibt E. v. H. zu erkennen, daß der hier geäußerte Gedanke seine Fortführung findet in der ersten auf dieser Seite – vgl. 95⁸ / 96¹³ gemachten Anmerkung.]

96²³ / 97²³ Beziehungen

Diese gedanklichen Beziehungen sind nur dann sinnvoll, wenn sie reale transzendente Kausalität von Dingen an sich (der schwingenden Luft- und Nervenmoleküle) voraussetzen, werden aber völlig sinnlos, eine gedankenlose Selbstprellerei des Denkenden, wenn solche geleugnet und doch gedankliche Beziehungen im Sinne solcher Kausalität festgehalten werden. Dies Unternehmen versucht, den Humeschen Phänomenalismus durch die Absolutheit des Denkens objektiv zu machen. Das ist unmöglich, weil auf phänomenalistischem Boden das Denken selbst bloß immanent in meinem Bewußtsein ist.

97¹³ / 98¹⁵ Auge

Zwischen diesen besteht schlechthin gar kein Zusammenhang, wenn die vorausgesetzte kausale Beziehung falsch ist, weil die Vorstellungen kausalitätslos und die korrespondierenden Dinge an sich nicht vorhanden sind.

97¹⁷⁻¹⁸ / 98¹⁸⁻¹⁹

ich kann verfolgen

ja!

97²⁰ / 98²⁰⁻²¹ bringen

und dies dann in einen begrifflichen Ausdruck bringen

nein, nur unter der Voraussetzung, daß es korrespondierende Dinge an sich mit transzendenter Kausalität gibt, sonst halte ich mich mit begrifflichen Zusammenhängen rein zum Narren, indem ich solche zwischen Wahrnehmungen konstruieren will, die unmittelbar genommen schlechthin beziehungslos sind.

97²⁴ / 98²⁴ andere als ... Gedankenbezüge

mittelbare transzendente

98¹⁻³ / 99¹⁻³

Frage nach dem Was einer Wahrnehmung kann also nur auf die begriffliche Intuition gehen, die ihr entspricht.

?

98¹¹⁻¹³ / 99¹⁰⁻¹² darstellt

für uns objektiv ... für ... außerhalb ... – subjektes gelegen darstellt.

Reiner Phänomenalismus, wie bei Hume!

98²¹⁻²³ / 99²⁰⁻²² kann

Erinnerungsvorstellung ... allein mit Recht Vorstellung des Tisches genannt werden kann.

Ganz konsequent vom phänomenalistischen Standpunkt.

99²⁻³ / 100¹⁻² Vorstellung

Mißverständnisse ... Vorstellung

Der Phänomenalismus sagt: Die Welt ist meine Erscheinung, oder Erscheinung für mich, d. h. für mein Bewußtsein. Esse = percipi. Damit ist der Streit um die Anwendbarkeit des Wortes Vorstellung bei Seite geschoben. Es ist für den Phänomenalismus unmöglich, eine Ausnahme zu machen, ohne der Inkonsequenz zu verfallen. Er muß auch die Leiber der anderen Menschen bloß als Erscheinungen für mich betrachten, auch meine Vorstellung von anderen Bewußtseinen, anderen Ichs, und anderen Erscheinungswelten in diesen Bewußtseinen nur als eine Vorstellung in meinem Bewußtsein gelten lassen. Das Universum ist in meinem Bewußtsein, universell hat keine darüber hinausgehende Bedeutung.

Die menschliche Individualität

100¹⁰⁻¹¹ / 104⁹⁻¹⁰ aber wir

wir gehören mit den äußeren Dingen zu ein und derselben Welt

Dieses «Wir» ist unstatthaft; es muß heißen: Ich, da die anderen Ichs nur in meinem Bewußtsein als von mir vorgestellte existieren. Daß ich mit zu den äußeren Dingen im phänomenalen Sinne gehöre, ist aber unrichtig; Ich stehe ihnen gegenüber, und nur mein Leib gehört zu ihnen, der insofern eben nicht Ich ist. Ich gehöre aber auch mit den äusseren Dingen nicht zu derselben Welt, sondern die Welt gehört mir und ist außer mir nichts. Ich und meine Erscheinungswelt können nicht Glieder einer Summe werden, da sie in ganz verschiedenem Sinne seiend sind.

100¹⁴⁻¹⁶ / 104¹²⁻¹⁴

nein!

101² / 104²² gestellt

völlig schief gestellt

Das ist vom Standpunkt des Phänomenalismus ganz richtig; aber dieser Standpunkt selbst ist unhaltbar, weil er auf die Immanenz des Universums in meinem Bewußtsein und damit auf die Einzigkeit dieser (meiner) Bewußtseinsform hinausläuft.

101³ / 104²⁵ Kräfte

Die Kräfte

gibt es für den Phänomenalismus gar nicht, wie Hume richtig gezeigt hat.

101⁷⁻¹⁰ / 104²⁷⁻²⁹ aber Ich, insofern ich

Ich bin also wirklich die Dinge; allerdings nicht Ich, insoferne ich Wahrnehmungssubjekt bin, aber Ich, insofern ich ein Teil innerhalb des allgemeinen Weltgeschehens bin.

Einheit von Subjekt und Objekt Bewußtseinsform samt Inhalt bin. Wie ich ein Teil meines Eigentums sein soll, ist mir ganz unverständlich. Das ist doch wieder Verwechslung zwischen «Ich» und meinem Leibe!

101¹¹ / 104³⁰ Ich

[Hg.: Von E.v.H. gestrichen: «Ich», dafür: «Leibe!»]

101¹⁸⁻²¹ / 105⁶⁻⁹ bezieht

Als Welterkenner ... Gemeinsame ... durch Denken finden ... Begriffe

Form und Inhalt des Bewußtseins (das reine Ich und meine Welt) gehören intuitiv zusammen; ihr Zusammenhang braucht nicht erst durch Begriffe gefunden zu werden.

102²⁰⁻³⁰ / 106⁸⁻¹⁶

gerade das ist der Vorgang beim bewußten Denken, das die Bewegung des unbewußten produktiven Denkens aus der Reihenfolge seiner bewußt gewordenen Ergebnisse phänomenal rekonstruiert.

103¹⁹ / 107⁴ geliebt ist

Das ist ein ungewöhnlicher Wortgebrauch. Vorstellung ist zunächst abgeblaßte Erinnerung einer sinnlichen Wahrnehmung, erst von der Erinnerung geht das Teilen, Verbinden, Beziehen und die Begriffsbildung aus.

103²⁷⁻²⁸ / 107¹¹

nichts anderes als ein individualisierter Begriff ?

[Hg.: Ab der zweiten Auflage entfallen die Worte «nichts anderes als»]

104¹ / 107¹⁶ Wahrnehmung

Das ist ganz der mißglückte Versuch Kants, der Wahrnehmung durch die Kategorien Objektivität zu geben, nur daß hier der Begriff weiter gefaßt und das Intuitive in ihm betont wird.

104² Abs. / 107⁵ Abs.

?

105²¹ / 108⁵¹ Geschehen des ... Kosmos

phänomenalen

105²³ / 109² zurückziehen

Die Gefühle werden sämtlich in engere Beziehung zu der Vorstellung des eigenen Leibes gesetzt, nämlich zu der leiblich-geistigen Individualität, welche aus der Form des Bewußtseins und dem eigenen Leibe zusammengesetzt ist. Das ist aber auf phänomenalistischem Standpunkt zu beiden Hälften eine Scheinindividualität. Denn «mein Leib» ist bloß ein Teil meines Bewußtseinsinhalts, also keine reale Individualität, und meine Bewußtseinsform ist die universelle absolute, also wieder nicht individuell.

106¹ / 109¹¹ Wesen

leben wir als individuelle Wesen

Dieser Schein entspringt nur daraus, daß ich mir vorstelle, mit den andern Menschenleibern meiner Erscheinungswelt wären auch Gefühle verknüpft, die ich nur nicht fühle. Das ist aber auf phänomenalistischem Boden unmöglich, da ja die anderen Menschenleiber nur Teile meines Bewußtseinsinhalts sind.

107¹¹ / 110¹⁸ Standortesunseres Standortes

Für den Phänomenalismus gibt es gar keine Verschiedenheit der Standorte. Die Bewußtseinsform (d. h. mein reines Ich) ist die absolute, allen möglichen Inhalt umspannende. Damit ist ihr unveränderlicher Standort im Verhältnis zum Inhalt gegeben. Nur mein Leib hat einen besonderen Standort zu anderen Leibern und Dingen; dieser aber ist bloß phänomenal, d. h. betrifft das Verhältnis der Teile des Bewußtseinsinhalts zueinander.

Gibt es Grenzen des Erkennens?

108¹⁹ / 112¹⁸ (monistisch)

Das alles bleibt in der Sphäre der Immanenz; da ist es nicht schwer, Monismus zu haben. Die einheitliche Bewußtseinsform, das den ganzen Bewußtseinsinhalt umschließt, ist ja schon der einigende Rahmen. Aber auf die Möglichkeit anderer Bewußtseine, die gar nicht in diese Sphäre der Immanenz meines Bewußtseins hineingehen, ist dabei keine Rücksicht genommen. Ein einziges zweites Ich, das unabhängig von meinem Denken existiert, hebt den ganzen erkenntnistheoretischen Monismus auf und stellt den Dualismus (Sphäre der Immanenz, und Sphäre der Transzendenz) wieder her. Meine Vorstellung eines andern Ichs oder Bewußtseins ist mein Vorstellungsobjekt, das andere Bewußtsein selbst ist das Ding an sich.

109³⁰⁻³¹ / 113¹⁶ gewinnenkeinen Inhalt gewinnen

eben die Analogie des Ich (Bewußtseinsform samt Inhalt) gibt diesen Inhalt zunächst.

110¹⁻³ / 113¹⁹⁻²¹

Jede Art des Seins, das außerhalb des Gebietes von Wahrnehmung und Begriff angenommen wird . . . unberechtigten

Richtig!

110¹⁰ / 113²⁷ entlehnt

Richtig

110¹¹ / 113²⁸ hinwegtäuscht

Ist gar nicht nötig

110¹⁵⁻¹⁶ / 114¹⁻²

daß ... , nicht was

Ich nichts!

111⁷ / 114²²⁻²³ Bewegung

Das ist aber der Fehler, daß die Hauptsache: das Bewußtsein, Wille, Empfindung und Vorstellung nicht zuerst dem Ding an sich zugesprochen werden, während Lage und Bewegung nur Beziehungen zwischen den Funktionen verschiedener Dinge an sich sind. Es ist also bei den beiden Fällen (Bestimmungslosigkeit und bloß äußerliche Bestimmtheit des Dinges an sich) die dritte Möglichkeit vergessen, die doch allein Beachtung verdient (die innerliche Bestimmtheit, die erst sekundär auch zur äußerlichen Bestimmtheit der Funktionen führt).

112⁴⁻⁶ / 115¹⁹⁻²¹ bezeichnet haben

erfaßt von ihnen zunächst nur ... Wahrnehmung

Die Perzeption des Gefühls und der Empfindung ist doch wohl das erste; also sind auch die Bestimmungen des Dinges an sich zunächst aus diesem zu schöpfen und aus dem, was mit ihm zusammenhängt, mein Streben, Trieb.

113¹⁰⁻¹³ / 116²³⁻²⁵ überträgt

nur innerhalb ... außerhalb desselben überträgt.

Das ist unrichtig. Ich meine bloß, daß in jedem Individuum sich der phänomenale Gegensatz von Subjekt und Objekt, Bewußtseinsform und Bewußtseinsinhalt sich in gleicher Weise entwickeln muß wie in mir, weil in jedem eine Innerlichkeit ist, die für meine Innerlichkeit transzendent ist. Ich habe Kants transzendenten Gebrauch des Wortes Objekt ausdrücklich als in sich widerspruchsvoll getadelt.

114¹⁻² / 117¹³ (... unabhängige)

objektive (vom Subjekt unabhängige)

bei genauer Redeweise brauche ich dafür stets «transzendente», obschon ich aus Opportunitätsgründen dem Adjektiv, besonders in Verbindung mit «real», eine Bedeutung lasse, die ich dem Substantiv entziehe (Vgl. Vorwort zur 3. Auflage der kritischen Grundlegung).

117²⁰⁻²¹ / 120²¹⁻²² Wahrgenommenen

Grundsatz von der Wirklichkeit alles Wahrgenommenen

Der Fehler liegt in der Beschränkung des Wahrnehmens auf das Äußerliche der Sinne. Nimmt das innere Wahrnehmen (Prinzipien) hinzu, (zu dem auch das bewußte Denken gehört), so wird der Satz richtig, wenn auch seine Umkehrung (das Nichtwahrgenommene existiert nicht) falsch bleibt.

117²⁸ / 120²⁸ Wirklichkeit

Doch nicht. Es ist die Kontinuität des Tulpenlebens von der ersten Tulpe bis zur letzten, die reale genetische Einheit aller Tulpen. Ob diese ewig, oder, wie die einzelne Tulpe, zeitlich begrenzt ist, macht hier nichts aus. Beides ist Lebensdauer, sowohl die Ontogenese, als auch die Phylogenese.

117³¹ - 118¹ / 120³⁰⁻³¹ behauptet

Unwirkliche dem Wirklichen gegenüber behauptet

Ist weder Unwirkliches, noch Unvergängliches, sondern nur eine etwas längere Lebensdauer.

118⁸ / 121⁷ Kräfte

die muß der Phänomenalist leugnen (wie Hume konsequent tut).

118¹⁰ / 121⁸⁻⁹ Vererbung

Vererbung

Lebenskontinuität!

119⁹⁻¹⁰ / 122⁶⁻⁷ wirklich

[Von E. v. H. in Klammern gesetzt «nur»]

Diese negative Form des Grundsatzes mit «nur» ist nicht nur falsch, sie ist auch durchaus kein Zubehör des naiven Realismus als solchen, sondern nur einzelner Gedankenloser und aller konsequenten Phänomenalisten.

119¹⁴ / 122¹¹ Realismus

vom Standpunkte des naiven Realismus

Nein, nur von jenem ihm irrtümlich zugeschriebenen, wonach nur das Wahrgenommene existiert.

119³⁰⁻³² / 122²⁶⁻²⁸

Richtig

120² / 122²⁹ gemacht

Kirchmann hat einen Realismus ausgebildet, der diesen Fehler vermeidet.

120¹¹⁻¹² / 123⁷ Wahrnehmungsqualitäten

Wahrnehmungsqualitäten

aber nicht äußern!

120¹⁸⁻²⁰ / 123¹³⁻¹⁵ anzuerkennen

Begriff ... gleichberechtigten

was heißt hier gleichberechtigt? Reale Existenz verbürgend? Oder wesentlichen Inhalt der realen Existenz aufschließend? In ersterer Hinsicht verhält sich der Begriff zur Wahrnehmung wie 0:1, in letzterer Hinsicht wie 1: $\frac{1}{\infty}$

121¹⁻³ / 123²⁶⁻²⁸ gelten lassen

Diese Weltanschauung kann kein drittes Weltgebiet neben der Wahrnehmungs- und Begriffswelt gelten lassen

Diese beiden Welten sind immanent in meinem Bewußtsein, gehören also dem Phänomenalismus an, wenn man dieses Wort so weit faßt, daß es auch die Begriffe unter sich beschließt.

121¹³⁻¹⁵ / 124⁵⁻⁷ Seinsprozesses

falschen ... analogen, nicht wahrnehmbaren

Hiermach scheint gerade der Verfasser dem falschen Grundsatz zu huldigen: «Was nicht wahrgenommen wird, ist nicht», den er oben irrtümlich dem naiven Realismus zuschrieb.

121²⁰⁻²³ / 124¹²⁻¹⁴ die Rede sein

Kräfteverhältnis kann nur innerhalb der Wahrnehmungswelt (... Tastsinnes), nicht aber außerhalb desselben die Rede sein.

Vom Standpunkt des Phänomenalismus gewiß richtig. Aber das seelische Streben ist doch auch eine Kraft, obwohl sie nicht dem Tastsinn angehört. Wenn es also noch mehr Seelen gibt als meine, so wird es wohl auch noch mehr Kräfte geben.

122²⁻⁷ / 124²³⁻²⁸ Wahrnehmungen

der Monismus setzt an die Stelle von Kräften die ideellen Zusammenhänge, die er durch sein Denken gewinnt. Das aber sind die Naturgesetze.

Das Naturgesetz ist kraftlos, wie Gesetze, hinter denen keine Regierungsgewalt steht. Erst die Kraft macht das Gesetz lebendig, und das Gesetz ist nichts als die essentiell-konstante Wirkungsweise der Kraft. Die ideellen Zusammenhänge, die ich durch mein Denken gewinne, sind nur Abstraktionen von meinem Bewußtseinsinhalt, also nur für diesen und in diesem gültig, und auch da nur hintennach herausgezogen. Über das Verhältnis verschiedener Bewußtseinssphären zueinander (falls es solche gibt), lehren sie mich gar nichts, also auch nichts über die Wechselwirkung bewußter Wesen aufeinander.

123⁴ / 125²² erscheint

Das ist ja ganz irrelevant. Allein entscheidend ist der Schnitt zwischen dem Immanenten und Transzendenten für mein Bewußtsein. Gibt es kein Transzendentes, dann gibt es auch keine Bewußtseine außer dem Einen, das ich meines nenne. Gibt es solche andere Bewußtseine, so sind sie nach Form und Inhalt für mich transzendent, Dinge an sich, und der Dualismus ist im Recht. Ist aber der erkenntnistheoretische Monismus im Recht, so gibt es nur Ein Bewußtsein, und es ist eine Illusion, den Vorstellungsobjekten verschiedener Leiber in einem Bewußtsein verschiedene Bewußtseine anzudichten. Hic haeret aqua.

123⁶⁻⁷ / 125²³⁻²⁵

Für Wesen mit einer andern Wahrnehmungswelt
(z. B. mit der doppelten Anzahl von Sinnsorganen)

wären ja
transzendente
Dinge an sich!

123 / 125

[Hg.: Vermutlich handelt es sich bei dem folgenden Wortlaut um eine spätere zusätzliche Bemerkung von Rudolf Steiner]

Der Schnitt ist aber nur für das Wahrnehmen vorhanden: für das Denken fließen die zerschnittenen Glieder wieder in Eins zusammen.

124⁵ / 126²¹ auf

Es ist ganz richtig, daß es für den erkenntnistheoretischen Monismus keine Grenzen des Erkennens gibt; aber nur deshalb, weil es für ihn gar kein Erkennen gibt. Er ist reiner Illusionismus und Agnostizismus, wenn er sich konsequent ausgestaltet. Wenn es nichts als meinen Bewußtseinsinhalt in der Welt gibt, so gibt es nichts mehr für mich zu erkennen, denn meinen eigenen Bewußtseinsinhalt kenne ich ja als mein Eigentum; an dem ist nichts mehr zu erkennen. Ich kann mir die begrifflichen Zusammenhänge desselben herausheben, aber das ist ein bloßes Gedankenspiel, mit dem nichts erkannt wird.

125³² / 128¹¹ können

Das wäre einseitige Empirie. Die Induktion will durch denkende Verarbeitung der Wahrnehmungen erkennen, also genau das, was diese Schrift auch will. Dieses Verfahren ist also Synthese einseitiger Begriffskonstruktion und einseitiger Empirie.

nach 126²⁶ / nach 129⁵

Hier fehlt leider die Darstellung, wie sich der erkenntnistheoretische Monismus zu der Frage der Existenz oder Nichtexistenz anderer Bewußtseine stellt. Diesem problema crucis ist noch von keinem Phänomenalisten offen ins Auge gesehen. Vor ihm scheuen sie alle, weil sie fühlen, daß da die reductio ad absurdum ihres Standpunkts liegt. Entweder die Wahrnehmungswelt und Denkwelt ist allen Bewußtseinen gemeinsam, oder sie ist in jedem eine numerisch verschiedene. Im ersteren Falle: was ist sie? Wie können die Bewußtseine sie perzipieren? In letzterem Falle: Wie kommt eine inhaltliche Übereinstimmung der vielen Wahrnehmungswelten zustande? Im ersteren Falle müßte die Wahrnehmungs- und Denkwelt ein gespensterhaftes Dasein außerhalb der Bewußtseine, als Ding an sich führen, und von den Bewußtseinen nur gelegentlich und stückweise wahrgenommen werden, wie man in Guckkasten gelegentlich hineinsieht. Das wäre naiver Realismus, nur daß die Dinge an sich Ideen wären. Berkeley steht manch-

mal dieser Ansicht sehr nahe. Aber sein esse = percipi läßt nicht zu, daß er sie annimmt. Auch in Gottes Bewußtsein kann diese Eine Wahrnehmungs- und Denkwelt nicht sein, weil Gott nicht sinnlich wahrnimmt, und weil mein Bewußtsein doch keinesfalls in das Gottes hineinsehen könnte. Was nicht in irgendeinem Bewußtsein ist, das ist nicht; außerhalb allen Bewußtseins ist also gar nichts. Ein Bewußtsein kann aber nicht in den Inhalt des andern hineinsehen, und draußen ist nichts zu sehen, weil nichts ist. So sieht jedes Bewußtsein nur seinen eigenen Inhalt, der wiederum von keinem andern als von ihm gesehen werden kann. Welches Recht hat es nun zu der Annahme, daß außer ihm noch andere Bewußtseine seien mit einem dem seinigen ähnlichen Inhalt? Die Leiber anderer Menschen, die es sieht, sind ja nur Teile seines Bewußtseinsinhalts ohne transzendent-reale Korrelate. Nur wenn sie letztere hätten, könnte solchen Korrelaten nach Analogie auch Bewußtsein zugeschrieben werden. Aber meinen Vorstellungsobjekten anderer Menschenleiber kann ich doch kein Bewußtsein andichten, ohne mich selbst zum Narren zu haben.

Soll etwa die Begriffswelt eine für alle Bewußtseine, der Wahrnehmungswelten aber so viele sein, als Bewußtseine sind? Damit vereinigen sich die Unmöglichkeit der beiden ersten Fälle, indem sie sich auf die beiden Seiten dieses dritten Falles verteilen. Außerdem tritt noch hinzu, daß dann die ursprüngliche Einheit der Welt als ganzer nicht mehr aufrechtzuerhalten ist, die doch erst durch die subjektive Auffassung in eine Wahrnehmungswelt und eine Begriffswelt gespalten worden sein soll. Der Humesche Phänomenalismus nimmt alles, was sich mit ihm verquickt, und zieht es in seinen illusionistischen Agnostizismus herab, also auch den Hegelschen Panlogismus, der so aus einem transzendent universellen zu einem immanent universellen herabgesetzt wird. In der Immanenzsphäre aber ist er bedeutungslos und der Erfahrung widersprechend; denn das Immanente als solches hat ebensowenig logischen Zusammenhang wie die Träume.

ebenda

[Hg.: Zwei vermutlich später hinzugefügte Bemerkungen Rudolf Steinerts]

Ein Bewußtsein kann nicht in das andere hineinsehen, ist größter naiver Realismus. Ganz nach Analogie materieller Vorgänge vorgestellt.

Das kommt mir so vor, wie wenn jemand durchaus den Sinn eines Satzes nicht lesen wollte, sondern nur die Formen der Buchstaben betrachtete.

Die Faktoren des Lebens

132²¹ / 140⁵ erleben

Was bedeutet denn «individuell» auf phänomenalistischem Boden? Doch nur Anknüpfung an den eigenen Leib! Alle in meiner Bewußtseinssphäre auftauchenden Gefühle werden auf die organische psychische Persönlichkeit bezogen, die durch einen Leib bestimmt ist. «Alle Gefühle» sind aber ebenso universell in meiner Bewußtseinssphäre wie «alle Begriffe» oder «alle Ideen». Rechtfertigen läßt es sich gar nicht, daß ich erstere alle auf meinen Leib beziehe und letztere nicht, sondern das bleibt auf phänomenalistischem Boden eine unerklärliche Tatsache, die man so hinnehmen muß. Das Gefühl ist für mich ebenso universell wie meine Bewußtseinsform (reines Ich).

133¹¹⁻¹² / 140²⁴⁻²⁵ erlebt wird

unmittelbar erlebt wird.

Das wird der ganze Bewußtseinsinhalt samt seiner Form in gleicher Weise. Nur seine Deutung und Auslegung ist Zutat, auch beim Willen, der nicht einmal als solcher empfunden wird.

133³¹⁻³² / 141¹¹⁻¹²

neben dem Idealprinzip . . . noch ein Realprinzip

Ja!

133 / 140 - 141

[Hg.: Bei dem folgenden Wortlaut handelt es sich um eine vermutlich später hinzugefügte Bemerkung Rudolf Steiners.]

Forderung eines Realprinzips neben dem Idealprinzip.

134⁴⁻⁷ / 141¹⁶⁻¹⁹

identisch mit der Ansicht

Nein!

134⁷ / 141¹⁹ darstellt

Sowohl das Idealprinzip als auch das Realprinzip (als Prinzipien der an sich seienden Welt) werden aus dem Wahrnehmen vermittelt des Denkens erschlossen, stehen also darin ganz gleich. Der Phänomenalismus muß jede Realität leugnen, er kennt nur Schein.

134¹²⁻¹⁵ / 141⁽²⁴⁻²⁸⁾ naiver Realismus

[Wortlaut der 1. Auflage: «... Idealprinzip gibt es noch ein zu erlebendes Realprinzip der Welt. Mit andern Worten: die Mystik und Willensphilosophie sind naiver Realismus...»]

durch das Wissen erreichbaren ... noch ein zu erlebendes ...

Willensphilosophie sind naiver Realismus

??

Das trifft nicht einmal auf Schopenhauer zu, der ausdrücklich sagt, daß wir nur Erscheinung des Willens kennen, aber nicht den Willen selbst. Noch weniger trifft es auf mich zu, der ich die ewige absolute Unbewußtheit des Willens schon in der 1. Auflage der Phil. d. U. proklamiert habe!

134²⁶⁻³² / 142⁷⁻¹²

außer ... das einzige Wirklichkeitskriterium

Unverständlich!

135¹⁻⁶ / 142¹⁵⁻¹⁸

der im vorhergehenden Kapitel angegebenen Kritik, welche ... anerkennen muß, daß der Wille nur insofern ein allgemeines Weltgeschehen ist, als er sich ideell auf die übrige Welt bezieht.

Aber das ist ja meine beständige Behauptung, daß der Wille nur als bestimmtes Wollen wirkliches Geschehen ist, d. h. als ein ideell auf ein anderes Wollen bezogenes. Wie kann ich denn dadurch widerlegt werden?

Die Idee der Freiheit

136^{2. Abs.} - 138^{1. Abs.} / 145^{2. Abs.} - 149^{1. Abs.}

[Hg.: Da der Wortlaut der 2. Auflage und damit aller folgenden Auflagen aufgrund der Bearbeitung durch Rudolf Steiner auf den o. a. Seiten erheblich von dem der ersten Auflage abweicht, lassen sich die Anmerkungen Eduard v. Hartmanns hier nur dem Text der ersten Auflage zuordnen. Für Leser, denen die erste Auflage nicht vorliegt, werden die entsprechenden Seiten hier faksimiliert wiedergegeben.]



X.

Die Idee der Freiheit.

Der Begriff des Baumes ist für das Erkennen durch die Wahrnehmung des Baumes bedingt. Ich kann der bestimmten Wahrnehmung gegenüber nur einen ganz bestimmten Begriff aus dem allgemeinen Begriffssystem herausheben. Der Zusammenhang von Begriff und Wahrnehmung wird durch das Denken an der Wahrnehmung mittelbar und objektiv bestimmt. Die Verbindung der Wahrnehmung mit ihrem Begriffe wird nach dem Wahrnehmungsakte erkannt; die Zusammengehörigkeit ist aber in der Sache selbst bestimmt.

Anders ist das bei unserem Wollen. Hier ist die Wahrnehmung unser individueller Daseinsgehalt, wie der Begriff das Allgemeine in uns ist. Was durch den Begriff in ideale Beziehung zur Außenwelt tritt, das ist unser eigenes Erlebnis, eine Wahrnehmung an uns selbst. Und zwar nehmen wir uns als thätiges, auf die Außenwelt wirksames Wesen wahr. † Was ich bei Erkenntnis meines eigenen Wollens in Verbindung bringe, das ist der Begriff mit einer entsprechenden Wahrnehmung, nämlich der einzelnen Willensäußerung.

136¹⁹ wahr

Tätigkeit ist ebensowenig wahrzunehmen wie Kausalität. Wir nehmen einerseits Veränderungen wahr, andererseits Gefühle. Aus beiden schließen wir, daß wir Wollen und Tätigkeit und Kausalität entfalten.

137¹⁴⁻¹⁵ gewonnen

Der ideelle Inhalt eines bestimmten Wollens (der übrigens nicht begrifflich zu sein braucht), bestimmt sich aus dem Prozesse der Motivation, d. h. aus der äußeren Weltlage und meinem Charakter. Was dabei die Intuition zu tun hat, bedürfte doch sehr der Aufklärung.

137²¹⁻²²

nicht in dem Stück Fleisch, nach dem der Hund schnappt?

137²⁵⁻²⁸ bestimmt

Wenn ideell hier weiter nichts hieße als «vorstellungsmäßig», so wäre gegen diese Sätze nichts einzuwenden; wenn es aber = begrifflich sein soll, und die Wahrnehmungsvorstellung ausgeschlossen wird, so sind sie unrichtig.

138

X. Die Idee der Freiheit.

Intuition mit unserem übrigen Ideengebäude zusammenschließt, das ist wieder von dem intuitiven Inhalt abhängig. Die Wahrnehmung bedingt also direkt ihren Begriff, und indirekt dadurch auch ihre Stellung in dem Begriffssysteme der Welt. Der aus dem Begriffssysteme herausgehobene ideelle Inhalt eines Willensaktes, der diesem vorhergeht, ist nur durch das Begriffssystem selbst bestimmt. — Ein Willensakt, der von nichts anderem als von diesem ideellen Inhalte abhängt, ist selbst als ideell, als ein durch die Idee bestimmter aufzufassen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß alle Willensakte nur ideell bestimmt sind. Es haben alle das menschliche Individuum bestimmenden Faktoren Einfluss auf das Wollen.

138⁹ abhängt

ist eine Chimäre in der Welt. Selbst der Inhalt des absoluten Willens hängt nicht bloß von der Idee selbst, sondern von der Existenz des Wollens ab, auf welche die Idee sich bezieht.

138¹⁸ / 149¹¹ des Wollens

Ich verstehe unter Triebfeder eine charakterologische Bestimmtheit, die nur aus dem Erfolge erschlossen werden kann, aber sich jeder Wahrnehmbarkeit entzieht. Das Motiv dagegen kann sowohl wahrnehmbar wie abstrakt begrifflich sein.

138²⁰ / 149¹³

bleibende

Gut!

138²¹ / 149¹³ des Individuums

Die Wahrnehmungen sind doch gerade das nicht Bleibende, sondern zufällig wechselnde, passen also gar nicht auf die Triebfedern.

138²¹⁻²² / 149¹⁴

[Hg.: Das Wort «nur» entfällt ab der 2. Auflage.]

Motiv . . . kann nur ein reiner Begriff

Falsch

139⁴⁻⁵ / 149²⁷⁻²⁸ Anlage

die charakterologische Anlage

Die setzt sich aus lauter Triebfedern zusammen, den Trieben, die als treibende Federn in dem psychischen Mechanismus wirken, und das Uhrwerk im Gange halten. S.f.S.

140²⁵⁻²⁶ / 151¹⁷⁻¹⁸ Wahrnehmen

Die erste . . . Wahrnehmen

[Hg.: Unter dieser Anmerkung Hartmanns befindet sich die folgende, von Rudolf Steiner vermutlich später hinzugefügte Bemerkung: «lächerlich!»]

Also hier wird nur die erste Stufe der Triebfeder durch Wahrnehmung aufgesucht, und zwar durch innere, nicht durch äußere Wahrnehmung, während auf S. 138 die Triebfedern der Wahrnehmungsfaktor heißt schlecht hin und ohne die doppelte Einschränkung, was zum Mißverständnis führt.

143²⁷ / 154¹² Intuition

Intuition

Hier erst kommt das Wort Intuition zu einer gerechtfertigten Anwendung. Unter Intuition versteht jeder etwas anderes, auch jede Sprache und Nation. Es ist eine empfindliche Lücke, daß kein genauere Excurs vorhanden ist über das, was hier mit Intuition überhaupt gemeint ist. Hieran werden sich die seltsamsten Mißverständnisse der verschiedensten Leser anknüpfen. (Mystik, Apriorismus, Sensualismus, Rationalismus deuten jeder die Intuition anders.)

144⁸⁻⁹ / 154²⁴⁻²⁵ Begriffe

Vorstellungen und Begriffe

Hier wird also die Vorstellung neben dem Begriff als Motiv anerkannt. Das reicht aber nicht aus, nachdem die Vorstellung die Wahrnehmung nicht mehr mit umfaßt: Die Wahrnehmung ist das erste und häufigste Motiv.

144¹⁴ / 154³⁰ Lust

auch wabrgenommene Gefühle können Motive werden, z. B. die Wahrnehmung eines vor Schmerzen Stöhnenden Motiv, ihm zu helfen.

144¹⁵⁻¹⁶ / 154³⁰⁻³¹

Richtig

144²⁰ / 155³ werden

Manchmal soll es auch durch die Handlung verleugnet werden, dann kann man allerdings sagen, daß immer nur die noch nicht seienden künftigen Zustände Motiv sind.

148³ / 158⁹ Intuition

begriffliche Intuition

Das wäre also hier soviel wie sittlicher Takt. Warum denn aber «begriffliche Intuition?» Begriffe sind immer abstrakt, Intuitionen sind es nicht. Wie reimt sich das zusammen?

148¹⁵⁻¹⁶ / 158¹⁹⁻²¹

[Hg.: Diese Zeilen sind am Rande mit einer geschweiften Klammer und einem «?» versehen.]

148¹⁶ / 158²¹ wirken

Inhaltlich mögen sie einander korrespondieren (was freilich auf allen Stufen der Fall ist); formell bleiben sie sich gegenüberstehen wie reelle charakterologische Anlage und ideeller Bewußtseinsinhalt. Die Anlage ist eben hier der sittliche Takt, oder das Vermögen der sittlichen Intuition, oder auch der Vernunfttrieb, d. h. der Trieb, dem als vernünftig Erkannten auch zur Wirklichkeit zu verhelfen, oder der Kern der sittlichen Gesinnung, oder die Gnade, oder wie man es sonst nennen will.

150²⁰ / 160²⁴ nennen

Wie kann dieser ethische Individualismus vereinigt werden mit der behaupteten Universalität des Denkens, der Begriffs- und Ideenwelt? Ist das Ethische aus ganz anderer Quelle stammend, so mag das angeben, aber

hier, wo er aus Begriffen und Ideen stammen soll? Rührt das Individuelle der Intuition von der Idee selbst her, so ist unverständlich, warum das Allgemeine sich besondert, statt sich überall als rein Universelles geltend zu machen. Rührt dagegen das Individuelle von den nichtideellen Beimischungen her (von Zufälligkeiten der Wahrnehmungswelt), dann ist es das Schlechte, Nichtseinsollende, von dem universellen Denken zu Überwindende, aber nicht etwas Herrliches und Ausbildungswürdiges.

151⁹ / 161¹⁸⁻¹⁹ Sittlichkeitsmaxime

bewegt mich nicht

[Wortlaut der 1. Auflage: «Während ich handle, bewegt mich nicht die Sittlichkeitsmaxime, sondern die Liebe zu dem Objekt ...»]

Dann ist sie auch nicht Beweggrund oder Motiv!

151¹⁴⁻¹⁵ / 161²³⁻²⁵ Handlung

sobald ich die Idee davon gefaßt habe. Nur dadurch ist sie meine Handlung.

Im Gegenteil hört sie dadurch eher auf, meine individuelle Handlung zu sein, wenn die Idee das Universelle ist, das durch mich hindurch wirkt und vermittels meiner seine universelle Natur zur Geltung bringt.

151¹⁸ / 161²⁸ Vollstrecker

Er ist bloß der Vollstrecker

Das gilt geradeso für die Idee.

151²⁴⁻²⁶ / 162²⁻⁴ handelt

Nur ... Liebe zu dem Objekte ... dann bin ich es selbst, der handelt.

Liebe und Idee sind ganz verschiedene Dinge. Liebe ist Triebfeder, Idee Motiv. Wie kommt die eine dazu, mit der anderen vertauscht zu werden?

151²⁶⁻²⁷ / 162⁴ Sittlichkeit

auf dieser Stufe der Sittlichkeit

[Wortlaut der 1. Auflage: «Ich erkenne auf dieser Stufe der Sittlichkeit keinen Herrn über mich, nicht die äußere Autorität, nicht die sogenannte Stimme meines Gewissens.»]

Autonomie hat mit Liebe ebensowenig etwas zu tun wie Idee. Hier werden lauter Begriffe aus ganz verschiedenen Gedankenkreisen durcheinandergemengt.

152¹ / 162⁽¹¹⁾ verliebt bin / liebe

weil ich in sie verliebt bin

[Wortlaut der 1. Auflage: «ich vollziehe sie, weil ich in sie verliebt bin.»]

Das gehört lediglich der Besonderung der Triebe an.

152³⁻⁴ / 162⁽¹⁵⁻¹⁷⁾ will / veranlaßt sehe

[Wortlaut der 1. Auflage: «sondern ich handle, wie ich, diese besondere Individualität, will.»]

Hier tritt die formale Selbstherrlichkeit der Willkür ein, die mit der vernünftigen Autonomie nicht vermengt werden darf. Die eine will so, weil es nun einmal ihr bon plaisir ist, die andere will so, weil es vernünftig ist, die eine aus subjektiver Zufälligkeit, die andere aus objektiver Notwendigkeit, die eine ohne Rücksicht auf das übrige Universum und seine Gesetze, die andere (im bewußten oder unbewußten) Einklang mit diesen, die eine unlogisch-theolistisch, die andere logisch-idealistisch.

152²⁵⁻²⁶ / 163¹³⁻¹⁵

[Wortlaut der 1. Auflage: «Ich spreche von Menschen, die fähig sind, sich zum Ideengehalt der Welt zu erheben.»]

Hier tritt die Vermengung des thelistischen und des idealistischen Prinzips deutlich zutage. Letzteres wird in sein Gegenteil hineingeschmuggelt.

153³⁻⁶ / 164²⁻⁵ aufleuchtet

Das Individuelle in mir ... sondern das ist die einige Ideenwelt

Hier tritt der Unterschied zwischen Panlogismus und Individualismus grell zutage (vergl. S. 150). Das Allgemeine ist hier das Schlechte, das Besondere das Gute. Das Allgemeine soll nicht ideegemäß sein, sich aus außer-ideellen Elementen herleiten (?); nur das Besondere, Individuelle soll ideegemäß sein. Vorher aber war die Idee, das Allgemeine, Universelle und Gute, und die Besonderheit der Wahrnehmungswelt das Schlechte, zu Überwindende, zur Universalität zurückführende. Es fehlt an jeder Erklärung sowohl für diese Umkehrung der Gesichtspunkte (Hegel u. Goethe), als auch für die Lösung des Widerspruchs in der Vereinigung beider, als auch für die Differenzierung und Individualisierung der universellen Idee zu besonderen Formen.

153 / 164

[Hg.: Unter der Anmerkung Hartmanns vermerkte Rudolf Steiner – vermutlich zu einem späteren Zeitpunkt – das Wort «wichtig».]

154¹⁴⁻¹⁵ / 165¹⁵⁻¹⁶ aus

Freiheit . . . Individualismus

Wenn nur das Individuelle frei heißen kann, das Organisch-Triebartige und Charakterologische aber nicht individuell heißen soll, sondern nur das Ideegemäße, so muß die Lösung des Widerspruchs zwischen ideellem Universalismus (Panlogismus) und ideellem Individualismus als Grundbedingung für diese Freiheitslehre gefordert werden. Dann erst lohnt es sich zu erwägen, ob das Wort Freiheit hier passend oder unpassend, treffend oder irreleitend auf den begrifflichen Gehalt angewendet ist. Ich meine, daß es nicht passend sondern irreleitend gebraucht ist, schon darum, weil Freiheit ein negativer Begriff ist und die Relation «frei wovon» deutlich angeben muß, die hier vermißt ist.

154²⁸⁻³⁰ / 166⁴⁻⁵ als ich

aus der uns gemeinsamen Ideenwelt andere Intuitionen empfängt als ich.

Woher kommt diese Verschiedenheit der Intuition, aus der Idee oder aus dem, was nicht Idee ist? Im ersten Fall aus dem Universellen, im letzten Falle aus dem Nichtideellen. Beides gleich bedenklich.

155¹² / 166²⁰ sagen

Dann ist also das Wollen als solches eben nicht frei, sondern bestimmt durch das, was das Ideenvermögen ihm sagt. Dieses ist aber auch nicht frei, sondern durch logische Notwendigkeit gebunden.

156³ / 167¹⁶ frei ist

Soll heißen: sie muß durch heteronome Pseudomoral gebündigt werden, solange sie noch nicht zu autonomer Sittlichkeit herangereift ist.

156⁸ / 167²⁰ gleichgültig

[Wortlaut der 1. Auflage: «... eingeschnürt ist, ist ganz gleichgültig.»]

ist ganz gleichgültig

keineswegs!

Eine ganz verschiedene Vorstufe zur Sittlichkeit!

156¹¹ / 167²⁹ getrieben ist

dazu getrieben ist

Aller Heteronomie liegt unbewußte Heteronomie zugrunde, in aller Autonomie spielen unvermerkt heteronome Reminiszenzen mit.

156¹⁹⁻³² / 167³⁰ - 168¹¹

[Wortlaut der 1. Auflage, Faksimile]

Wesenheit, in der sich der freie Mensch ausspricht.
Aus Handlungen der Freiheit und der Unfreiheit
 setzt sich unser Leben zusammen. Wir können aber
 den Begriff des Menschen nicht zu Ende denken, ohne
 auf den freien Geist als die reinste Ausprägung
 der menschlichen Natur zu kommen. Wahrhaft
 Menschen sind wir doch nur, insofern wir frei sind.
Das ist ein Ideal, werden viele sagen. Ohne
Zweifel, aber ein solches, das sich in unserer Wesen-
 heit als reales Element an die Oberfläche arbeitet. Es
 ist kein erdachtes oder erträumtes Ideal, sondern ein
solches, das Leben hat und das sich auch in der un-
 vollkommensten Form seines Daseins deutlich ankün-
 digt. Wäre der Mensch ein bloßes Naturwesen, dann

156³⁰ / 168⁹ Leben hat

Das alles kann ich unterschreiben, sobald für die irreleitenden Worte «frei und unfrei» die scharf bestimmten und eindeutigen: «autonom und heteronom» eintreten, und sobald der positive Gehalt des Sittlichen als ein Universelles verstanden wird, das nur individuell angeeignet und bei dieser Aneignung individuell gefärbt wird. Die organisch physische, charakterologische Individualität gilt mir nicht als ein Allgemeines Ideenverlassenes, sondern als teleologisches Produkt der Idee und unentbehrliches Vehikel ihrer Besonderung, zugleich als dasjenige, was die Besonderung in der intuitiven Aneignung und Reproduktion der Idee bestimmt. Darin liegt unsere Differenz. Bei mir vermitteln sich auf dem Umwege durch den teleologisch bestimmten Organismus hindurch die Widersprüche, die hier unüberwunden und unüberwindlich bleiben.

159³⁻⁸ / 170¹⁰⁻¹⁴ gebenaus ihren Fesseln los

«?»

[Hg.: Darunter folgende von Rudolf Steiner vermutlich später hinzugefügte Bemerkung: «Es muß der Zufall in seine Rechte treten»]

Alle drei Stufen sind nur Moment ein und derselben teleologischen Entwicklung, die als solche logisch notwendig und schlechthin deterministisch sich vollzieht, nur daß auf der letzten und höchsten Stufe der Mensch als selbst mittätiger und sich selbst bestimmender Arbeiter an dieser Entwicklung in den Vordergrund tritt. Aber seine Mitarbeit ist in ihrer Selbstbestimmung schlechthin (logisch) und charakterologisch determiniert, also nicht frei.

43

161¹ / 172⁽⁸⁾ nicht ... da

[Wortlaut der 1. Auflage: «Der Mensch ist nicht da, um eine sittliche Weltordnung zu begründen.»]

bloß dazu

161⁵⁻⁶ / 172¹²

der Stier hätte Hörner, damit er stoßen könne

Das hat er auch!

161⁶⁻⁷ / 172¹³⁻¹⁴ geworfen

Naturforscher ... zu den Toten geworfen

[Wortlaut der 1. Auflage: «Die Naturforscher haben glücklich den objektiven Zweckbegriff zu den Toten geworfen.»]

weil er sie nichts angeht

161¹⁰⁻¹² / 172¹⁷⁻¹⁸

nicht ... sondern

Das ist gar kein Gegensatz! Beides gleich wahr!

161¹⁷⁻¹⁸ / 172²³⁻²⁴

Gewiß!

Freiheitsphilosophie und Monismus

164²⁷⁻³¹ / 176¹⁵⁻¹⁸ auszuführen

Sittengesetze ... diktiert

Durchaus nicht bei mir, so das Absolute keinerlei Gesetze diktiert, sondern nur Zwecke verfolgt, aber dafür sorgt, daß der Mensch diese Zwecke so weit, als für ihn nötig, erkennt, und diese Zwecke zu Normen und Gesetzen für sein Handeln autonom erhebt.

165²⁴⁻³¹ / 177¹²⁻²⁰ jenes Absoluten

nicht, weil er will ... soll ... will ... zum Sklaven des Willens jenes Absoluten

Der Mensch soll gar nicht, sondern er will bloß sollen, und er selbst ist es, der es will. Er ist der Befehlende und Gehorchende in einer Person, also keines anderen Sklave. Daß sein Wille letzten Endes mit dem Absoluten übereinstimmt, ist bei der Wesensidentität von Gott und Mensch am Ende kein Wunder, vielmehr ist nur die zeitweilige Nichtübereinstimmung beider ein Problem, das der Erklärung bedarf.

165³¹ / 177²⁰

zum Sklaven des Willens jenes Absoluten

im indeterministischen Sinne, ja! Die ist aber auf allen Standpunkten gleich unmöglich, Autonomie ist nur auf meinem widerspruchslos möglich.

166¹⁹ / 178⁹⁻¹⁰ empfangen

muß

Warum? Der Mensch ist ja Selbstzweck und nicht Mittel für die Verwirklichung der Sittlichkeit. Dieses «muß» ist völlig inkonsequent (S. 181). Wenn der Mensch sittlich sein will, gut, wenn nicht, was soll ihn hindern, zu tun, was seiner Individualität gemäß ist. Für die unsittliche Individualität ist nur das Unsittliche das Angemessene. Das ist ja eine ganz willkürliche Anmaßung, daß Ein Individuum das andere mit seinem Maßstabe richten und messen will. Denn jedes kann nur an sich selbst gemessen werden, wenn der Individualismus das Höchste, und das Sichausleben des Individuums die einzige Quelle des Ethischen ist. Es muß soviel Ethiken geben als es Individuen gibt, und kein Individuum hat dann mehr das Recht, einem andern vorzuschreiben, wie seine Ethik beschaffen sein soll. Ist dagegen die Ethik etwas Universelles, allgemein Gültiges, dann kann sie zwar von einem Individuum erkannt und dem andern vorgehalten werden; aber dann ist auch nicht mehr die Individualität Quelle des Ethischen.

167²³⁻²⁶ / 179¹¹⁻¹⁴

[Wortlaut der 1. Auflage: «Der Mensch hat nicht den Willen Gottes in der Welt...»]

nicht ... sondern ... nicht ... sondern

Falscher Gegensatz

168³¹ / 180¹⁷

[Hg.: Von E. v. H. bei dem Wort «wahrhaftig» gestrichen: «ig».]

Weltzweck und Lebenszweck
Bestimmung des Menschen

170¹³⁻¹⁴ / 184¹³

nur bei menschlichen

?

170¹⁹⁻²⁰ / 184¹⁸

[Wortlaut der 1. Auflage: «... Umweg durch das menschliche Vorstellen...»]

menschliche

?

170²¹ / 184¹⁹ notwendig

durchaus notwendig

Handeln denn die Tiere nicht auch nach Zwecken, und Geschöpfe auf anderen Planeten werden es nicht minder tun. Es müßte also statt «menschlichen» heißen: «intelligenten» Handlungen. Darum ist gar kein Streit, sondern nur erstens, wie weit das zwecktätige Handeln hinuntersteigt in der Reihe der Individuation, und zweitens, ob das Bewußtsein eine unentbehrliche Bedingung desselben ist oder nicht.

172¹⁹ / 186⁴ zurück

Der Phänomenalismus ist darin nur dann konsequent, wenn er alle Bewußtseine außer dem des eigenen Ich leugnet; denn wenn einmal die Leugnung alles Transzendenten durch Anerkennung anderer menschlicher Bewußtseine durchbrochen ist, so ist kein Halten mehr, und jede Grenzziehung, bis wie weit die Annahme eines Transzendenten gehen dürfe, und wo sie aufhören müsse, ist ein schlechtbin willkürliches Dogmatisieren. Hält er die Konsequenz inne, daß nur Ein Bewußtsein existiert, dann fällt selbstverständlich der Zweckbegriff in jedem Sinne dahin; auch für das eigene Handeln wird er zum falschen Schein.

173⁵⁻⁷ / 186²¹⁻²³ sprechen

Ideen ... durch Menschen verwirklicht ... also unstatthaft

?

[Hg.: In Zeile 5 fügte Hartmann zwischen die Worte «nur» und «durch» ein Fragezeichen ein.]

Was ist denn die Menschheitsgeschichte als die Summe dessen, was Menschen getan und verwirklicht haben?

175⁸⁻¹⁰ / 188¹⁹⁻²⁰

nicht ... sondern ... von innen

falscher Gegensatz

[Hg.: Die Worte «von außen» sind von Hartmann in Klammern gesetzt und durchgestrichen.]

175¹⁰⁻¹⁹ / 188²¹⁻²⁵ habe

ich

Ich bin auch der Maschine nicht immanent.

175²⁵ / 189³ Wirkung

aber nicht, daß er explizite vorbergeht, sondern nur, daß er in dem Vorgange immanent ist.

175²⁷⁻²⁸ / 189⁵⁻⁶ Wirkung

nur als der ideelle Zusammenhang von Ursache und Wirkung

Das ist ja gerade die Teleologie. Die Teleologie kann nur der leugnen, welcher jeden ideellen Zusammenhang von Ursache und Wirkung leugnet, wie die Materialisten tun.

176⁴⁻⁵ / 189¹³⁻¹⁵

[Wortlaut der 1. Auflage: «Für den Monismus entfällt mit dem absoluten Weltwesen auch der Grund zur Annahme von Welt- und Naturzwecken.»]

Monismus entfällt mit dem absoluten Weltwesen

Phänomenalismus

176^{nach 6} / 189^{nach 16}

Sehr richtig!

Die moralische Phantasie
(Darwinismus und Sittlichkeit.)

177⁵⁻⁶ / 191⁵⁻⁶ ausgewählt sind

aus dem Ganzen seiner Ideenwelt durch ... Denken ausgewählt

nach welchen individuellen Rücksichten geschieht diese Wahl? Das erinnert an die Wahl des Dämons durch die Seele bei Platon!

177²⁰⁻²² / 191¹⁸⁻²⁰ herauszuheben

Er hat rein ideelle (logische) Gründe, die ihn bewegen ... gerade einen bestimmten herauszuheben

[Hg.: Das Wort «logische» entfällt ab der 2. Auflage.]

Ideelle (logische) Gründe müßten doch universell, allgemeingültig, aber nicht individuell sein. Was kann im universellen das Universelle bestimmen, sich seiner Universalität zu entschlagen?

179¹³⁻¹⁴ / 193¹⁻² treibt

dem freien Geiste, den kein Vorbild und keine Furcht vor Strafe etc. treibt

dazu braucht man doch noch lange nicht frei zu sein!

180¹⁻³ / 193²¹⁻²² Gestalt

prägt ..., um ... eine neue Gestalt.

Soll heißen: macht, daß an Stelle der jetzt gegebenen Wahrnehmungen modifizierte treten. Die Wahrnehmungen selbst sind schlechthin gegeben, und für uns unabänderlich, unserem unmittelbaren Einfluß schlechthin entzogen. Nur wenn sie von transzendenten Ursachen abhängen, und diese unserer Einwirkung zugänglich sind, können wir Einfluß darauf gewinnen, welche Wahrnehmungen uns künftig gegeben sein werden. Auf dem Boden des Phänomenalismus ist das menschliche Handeln eine Illusion; denn auf die Wahrnehmungen selbst haben wir keinen Einfluß, und transzendente Ursachen der Wahrnehmungen, durch die wir einen unmittelbaren Einfluß gewinnen könnten, gibt es nicht.

181²² / 195⁷ geben

ganz konsequent. Dann darf man aber nicht anderen Individuen vorschreiben wollen, was sie tun sollen oder müssen.

182¹¹⁻¹⁵ / 195²⁷⁻²⁸ Individuum

Denn sie gehen auf das Individuum und nicht wie das
Naturgesetz auf das Exemplar einer Gattung.

Unrichtig!

Gesetze sind immer allgemein! Die individuelle Ausgestaltung der Sittlichkeit fällt unter kein Gesetz moralischer Art. Der ethische Individualismus ist eine Sittlichkeit ganz ohne Gesetze.

182³² / 196³¹⁻³² Gattung

Als Individuum bin ich aber kein Exemplar der Gattung.

Erst recht bin ich es, aber nicht bloß das, sondern noch mehr als das. Nur Individuen können Exemplar einer Gattung sein, d. h. nur von Individuen läßt sich eine Gattung abstrahieren.

183³² / 197¹⁶ den ... Zusammenhang ... einsehen

(den) ideellen (Zusammenhang) d. h. die teleologische Beziehung (einsehen)

184²⁻³ / 197¹⁸⁻¹⁹ entwickeln

hinreicht ... zu entwickeln

doch, wenn man den Begriff samt seiner impliziten ideellen Beziehung auf die aus ihm folgenden Entwicklungsstufen nimmt. Ob unser Verstand dazu hinreicht, das ist eine andere, zu verneinende Frage. Was wir aber nachträglich als ideellen Zusammenhang einsehen können, muß auch schon drin gelegen haben, oder unsere Einsicht ist falsch und illusorisch.

184¹²⁻¹⁵ / 197²⁷

der Naturforscher

nein!

184¹⁵ / 197²⁹

Ethiker

nein!

184²⁹ / 198¹⁰ werden

Richtig, sie wird aber durch die unbewußt produktive Funktion des intuitiven Denkens geschaffen und nachher durch bewußte Abstraktion und Reflexion erkannt. Also ist der ideelle Zusammenhang auch hier vorbergesetzt und für das Bewußtsein hinterdreingegeben, gerade wie im Naturprozeß. Daß im einen Falle das Individuum nicht tätig ist, im andern tätig ist, das ist irrelevant, da dieser Unterschied in das Jenseits des Bewußtseins fällt.

188²⁷ / 202¹²

[Hg.: Von E. v. H. gestrichen: «frei», darübergeschrieben «autonom».]

188²⁸ / 202¹³ produziere

Vorstellungen produziere

nein, wenn ich selbst sie mir als Gesetz vorschreibe.

189²⁻³ / 202¹⁹ Belieben

Nach Belieben

Mit diesem aus der Pistole geschossenen Zusatz schleicht sich wieder der Indeterminismus und sein falscher Freiheitsbegriff in den richtigen der Autonomie ein. Wird dieser Zusatz für falsch erklärt, dann bleibt auch diese ganze «Philosophie der Freiheit» auf deterministischem Boden und unterscheidet sich insofern von der meinigen nicht.

Der Wert des Lebens
(Pessimismus und Optimismus)

196⁴ / 209¹² gelten

Aber das Streben ohne Mittel zur Befriedigung ist = unbefriedigtes Streben = Unlust. Der Mangel der Befriedigung reicht aus, um das Streben zur Unlust zu machen, auch ohne daß eine positive Zurückdrängung durch einen Widerstand oder ein Gegenstreben eintritt.

196²⁵ / 209³⁰ begleitet sein

Das ist sie auch bei jedem unbefriedigten Streben, allerdings nur von Kontrastlust.

196²⁵ / 209³¹ Gegenteil ... der
auch

197² / 210⁷⁻⁸

richtig

197⁶ / 210¹² Freude

*nein, an sich nicht; wohl aber erstens als Kontrast zu der Unlust der gewalt-
sam unterdrückten oder lahmgelegten Lebenstätigkeit, zweitens als Arbeit,
Betätigung, drittens als Hoffnung auf künftige Befriedigung, die die Un-
lust der gegenwärtigen Nichtbefriedigung dämpft, und viertens als Annä-
herung an die Erfüllung, die durch die eigene Tätigkeit bewirkt wird
(Befriedigung des Selbstgefühls im Gewahrwerden der eigenen Leistungen
und Forderungen).*

197²⁴⁻²⁵ / 210²⁸⁻²⁹

Das beseeligende Gefühl, nach Kräften das Beste gewollt zu haben

*das ist Befriedigung des sittlichen Strebens, die vom äußeren Erfolg des
Tuns unabhängig ist.*

198³⁻⁵ / 211⁷⁻⁹ vorausgeht

auch ohne ... der kein Begehren vorausgeht

S. 211 - ??

*doch: das Begehren aller Teile des Organismus nach normalen physiolo-
gischen Funktionen.*

198¹³ / 211¹⁶ Lust

*nur einen solchen, der ein für gewöhnlich latentes Begehren nach Ver-
besserung seiner Vermögensumstände hat, einen anderen nicht.*

198¹⁶⁻¹⁸ / 211¹⁹⁻²⁰

die Lust am Begehren ... uns unerstrebt zu teil wird.

die Kontrastlust gegen Hemmung der Lebenstätigkeit; Begehren ist hier übrigens mit Betätigung verwechselt. Nur an der Betätigung hat der Mensch Lust, während er in dem zur Tatlosigkeit verurteilten Begehren (Sehnen, ohnmächtige Triebe) sich verzehrt.

199¹³⁻¹⁴ / 212¹⁴⁻¹⁵ gemacht

Beurteilung

nein, nur die mathematisch richtige fehlerfreie Rechnung, die dem Gefühl unmöglich ist.

199¹⁷⁻¹⁹ / 212¹⁹⁻²¹ verfälschen

aus dem Wege räumen zu müssen, die unser Urteil ... verfälschen.

d. h. den Gefühlswert, wie er wirklich ist, oder gewesen ist, nicht rein zur Geltung gelangen lassen. Von einer Korrektur des Gefühlswertes ist dabei keine Rede.

201⁴ / 214⁽⁷⁾

[Wortlaut der 1. Auflage: «Hartmann geht aber noch weiter. Er sagt: Der Ehrgeizige muß sich auch klar machen, daß...»]

muß

er wird es von selbst, wenn er älter wird, und die alternde Menschheit auch.

201¹⁸ / 214⁽¹⁹⁾

alles als eine Illusion

nein!

201¹⁹ / 214⁽²⁰⁾

erreicht hat, folglich auch die Gefühle

nein!

201²¹ / 214⁽²²⁾

[Wortlaut der 1. Auflage: «Wenn sich der Ehrgeizige das alles sagt, dann muß er alles als eine Illusion bezeichnen, was er durch seinen Ehrgeiz erreicht hat, folglich auch die Gefühle, die sich an die entsprechende Befriedigung seines Ehrgeizes knüpfen. Aus diesem Grunde sagt Hartmann: es muß auch noch das...»]

sagt

wo?

201²⁹⁻³² / 214²⁹⁻³¹

unmittelbar einleuchtend ... bei Aufstellung der Lustbilanz
... falsches Resultat bewirkt

Na also!

202¹⁻² / 215¹⁻²

illusorischen Charakters der Gegenstände der Lust
Gesagte

Sage ich gar nicht

202⁴ / 215⁴ von der ... Lustbilanz

gegenwärtigen

202⁵ / 215⁵

geradezu verfälschen

Sicher

202⁷ / 215⁷

wirklich

Ja!

202¹⁰ / 215⁹⁻¹⁰

nicht um das Geringste kleiner gemacht

Sicherlich nicht!

202¹⁵⁻¹⁶ / 215¹⁴

Will ich ja gar nicht, ich sage nur, sie scheiden sich mit wachsender Intelligenz von selbst mehr und mehr aus, sind also faule Schuldner, auf deren Posten in der Bilanz kein Verlaß ist. Sie gehören auf Delkrederekonto für die Bilanzen der Zukunft.

202²⁹⁻³⁰ / 216²⁻³

ganz abgesehen davon, ob ihnen eine Illusion zum Grunde liegt
oder nicht.

Ja!

203⁴ / 216⁸

gleich Eduard von Hartmann

oh!

[Hg.: Obiger Passus entfällt ab der 2. Auflage.]

204⁶⁻⁹ / 217⁷⁻¹⁰

nicht in der Lage ist ... allein von sich aus zu bestimmen
... als Wahrnehmung zeigen muß.

Richtig! Ja!

204³¹ - 205² / 217³⁰ - 218² führen

in einem bestimmten Zeitpunkte so groß würde, daß keine Hoffnung ...
künftige Lust

wenn der Lebenstrieb und die Todesfurcht nicht wären, und Hoffnung nicht unvernünftig wäre.

205⁷⁻¹¹ / 218⁷⁻¹⁰ abhängig machen

Entweder ... oder daß wir unser Weiterleben gar nicht von der empfundenen Lust- oder Unlustmenge abhängig machen. *Das Letztere!*

206⁶ / 219² sie

sie

soll heißen ihre Prinzipien der Moral

206⁷ / 219³ Wortes

überwinde

d. h. motivatorisch und nicht bloß begrifflich

206^{11E} / 219^{7E}

Es ist gar nicht Aufgabe einer guten Moral, Motive rein sittlicher Art zu liefern, die stark genug sind, aus sich allein den Egoismus zu überwinden, ohne Zuhilfenahme natürlicher (nicht sittlicher) Triebfedern. Sie hat nur zu zeigen was sein soll, warum es sein soll, und wie es auf natürlichem Wege wirklich werden kann, aber nicht einen außernatürlichen Weg der Verwirklichung zu zeigen.

207¹⁷⁻¹⁹ / 220¹⁰⁻¹²

gemessen

!

das ist gar nicht meine Meinung, weil die Bedingungen der Befriedigung und die Vermischung der Triebe zu kompliziert sind.

207²⁴ / 220¹⁷ weiter ... funktionieren

nicht weiter funktionieren können

obo!

normal

208⁹ / 221¹ verderben

dann ist es kein schlimmer Hunger; der wartet nicht, sondern greift zu.

209²⁻³ / 221²⁵⁻²⁶ gemacht

Lebensgenuß wird aber nicht um das geringste kleiner gemacht.

der Lebensschmerz so viel größer

209⁶⁻⁷ / 221²⁸⁻²⁹ gibt

daneben eine reiche Zahl unbefriedigter Trieb gibt.

d. h. soviel mehr Leiden! Also wird doch die Bilanz soviel ungünstiger.

2097-8 / 221³⁰

vermindert ... Wert

?

209^{13ff.} / 222^{4ff.}

Der Wert eines Einzelgenusses ist nur von sich selbst abhängig.

209¹⁶ / 222⁷ Bedürfnissumme ist

[Hg.: In seinem Aufsatz «Der Wertbegriff und der Lustwert», erschienen 1898 in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 106. Bd. geht in Anmerkung zu S. 31 (vgl. Sonderdruck), Eduard von Hartmann auf Rudolf Steiners «Bruchrechnung» kritisch ein.]

Dieser Wertbegriff ist mir unklar nach seiner Herkunft und Berechtigung; er wird erst verständlich, wenn er sich auf die axiologische Bilanz, oder auf das Verhältnis der Lust zur Unlust stützt, bezieht sich dann aber auf das Leben, nicht auf den Einzelgenuß.

210⁸⁻⁹ / 222²⁸⁻²⁹ einzulösen

Die Erwartung des Genusses aus einem bestimmten Triebe und der Wert dieser Erwartung wird also geringer, aber der Wert des wirklichen Genusses hängt nicht von dem Wert dieser Zukunftserwartung ab.

210¹¹⁻¹⁴ / 222³⁰⁻³¹ - 223¹⁻² herabgemindert wird

so wird der Genuß an den drei Eßtagen dadurch nicht geringer ... denken ... Wert

Nein!

Genuß bleibt Genuß, Entbehrung bleibt Entbehrung; der Wert des einen ist von der Größe des andern unabhängig. Nur für die Zukunftserwartung ändert sich der Wert des Triebes für das menschliche Gesamtglück, oder das axiologische Gewicht des Triebes in der Bilanz je nach der Erwartung des Befriedigungsgrades und der Befriedigungsbäufigkeit.

210¹⁹ / 223⁶

Genuß

nein!

210²¹ / 223⁹

Lust

eines Triebes

210²⁴ / 223¹¹

Nein!

210²⁵⁻²⁶ / 223¹²⁻¹³

Nein

210¹⁶⁻²⁸

[Wortlaut der 1. Auflage, Faksimile]

ich Hunger für zwei Butterbrode habe, und nur eines bekommen kann, so hat der aus dem einen gezogene Genuss nur die Hälfte des Wertes, den er haben *nein!* würde, wenn ich nach der Aufzehrung satt wäre. Dies ist die Art, wie im Leben der Wert einer Lust bestimmt wird. Sie wird bemessen an den Bedürfnissen *nein!* des Lebens. Unsere Begierden sind der Maßstab; die Lust ist das Gemessene. Der Sättigungsgenuss *nein!* erhält nur dadurch einen Wert, daß Hunger vorhanden *nein!* ist; und er erhält einen Wert von bestimmter Größe durch das Verhältnis, in dem er zu der Größe des vorhandenen Hungers steht.

210³¹ / 223¹⁸ Wert

nur ihr Gewicht in der Lebensbilanz

211⁷ / 223²⁴⁻²⁵ Lustwert

vermindert den Lustwert

nein, sie läßt nur Unlust mit der sich gleichbleibenden Lust gemischt sein.

211⁸⁻¹⁰ / 223²⁶⁻²⁸

der nur solange als Lust empfunden wird ... zu steigern vermögen.

Das spricht doch dafür, daß die Lust nur in der Befriedigung besteht. Überschuß an Befriedigungsmitteln über das Begehren gibt keine Lust, weder empfundene noch unempfundene (!)

211¹⁴ / 223³¹

Gegenstand, der uns sonst befriedigen würde

Nicht immer! Sie geht nicht in Gleichgültigkeit gegen den Gegenstand (das Befriedigungsmittel) über.

211²⁴⁻²⁵ / 224⁹

daß die Begierde der Wertmesser der Lust ist.

nein, daß sie ihr Erzeuger ist.

211²⁶⁻²⁸ / 224¹⁰⁻¹²

Richtig!

212¹³⁻¹⁶ / 224²⁷⁻³⁰ ausgeführt wird

ein Überschuß . . . so ist er insofern im Irrtum, als er eine Rechnung macht, die im wirklichen Leben nicht ausgeführt wird.

Steiner bestreitet also nicht die Richtigkeit eines negativen Saldo, sondern nur, daß die Tiere und Menschen wirklich ihre axiologische Bilanz ziehen. Diese Frage ist aber ganz nebensächlich. Der Pessimismus behauptet gar nicht, daß jeder Mensch sich bewußt und allgemein mit solcher Aufstellung beschäftigt, wenn er es auch unwillkürlich zeitweilig für gewisse Lebensabschnitte und Episoden in rohem Überschlagnach ungefähren stimmungsmäßigen Gedächtniseindrücken tut. Aber er behauptet, daß es Sache des Philosophen sei, nachzuholen, was die Gedankenlosigkeit der Tiere und der meisten Menschen versäumt.

212²⁶ / 225⁸ Begierde

Richtig, aber doch nur in der stillschweigenden Voraussetzung, daß die Lust der Begierde proportional sein werde, was meistens irrig ist.

213⁷⁻⁹ / 225¹⁷⁻¹⁹

Richtig!

213¹⁴ / 225²³⁻²⁴ bereitet

eine Lust von gleicher Größe

Häufig doch, sonst wäre kein Tausch und Handel möglich. Das konkrete Begehren (zumal wenn es auf sich verzichten muß) läßt sich mit einem anderen konkreten Begehren, das eine gleiche Lustgröße liefert, vertauschen.

213¹⁴ / 225²⁴

Schlechtes Beispiel. Verlangen nach Beseitigung einer Unlust und Verlangen nach einer Lust sind selten genug kommensurabel oder gleich groß, da erstere fast immer stärker ist.

213²³ / 226³⁻⁴

so tritt die Lust mit der Erfüllung auch dann ein

Ja!

213³⁰ / 226¹⁰ bringen

Falsch! Es hört nur die Möglichkeit auf, zu verlangen, daß um der überwiegenden andersweitigen Unlust schlechthin auf die Verfolgung des Triebes verzichtet werde, und die Verwunderung darüber, daß dies nicht geschieht, und die antipessimistische Verwertung derselben.

214⁷ / 226¹⁷⁻¹⁸ Beziehung bringt

Die Sache liegt ganz anders. Weil die Lust nur Willensbefriedigung ist, und das Wollen nur als konkretes Begehren auftritt, darum kann nicht beliebig getauscht werden. Das Begehren läßt sich nicht beliebig kommandieren, dasjenige, was einmal da ist, nicht nach Belieben ersetzen durch ein erst willkürlich Herausziehendes: die Vertauschbarkeit ist also begrenzt durch die willkürliche Erweckbarkeit der latenten konkreten Begehren.

214²⁸ / 227⁵ also ... gar nicht

für die Fortsetzung oder Aufgabe des Begehrens

214³⁰⁻³¹ / 227⁷⁻⁸ überwinden

richtig, aber die Fortsetzung oder Aufgabe des Begehrens im besonderen Falle erfolgt doch nur, weil die Lust proportional der Stärke des Begehrens (innerhalb gewisser empirischer Grenzen) erwartet wird. Die wirkliche Lustbilanz der Vergangenheit weist denn oft die Irrtümer dieser Erwartung nach, ohne immer klüger zu machen.

215⁴ / 227¹³ fällt

Das beweist nur, daß der Wille durch Widerstände aufgestachelt und das Bewußtsein der Befriedigung kontrastierender gemacht wird durch überwundene Unlust.

215⁵ / 227¹³⁻¹⁴

Begierde herabgestimmt

?

215⁷⁻⁸ / 227¹⁵⁻¹⁶

Lust im Verhältnis zu dem noch übriggebliebenen Quantum der Begierde um so größer.

falsch

215⁹⁻¹⁰ / 227¹⁷⁻¹⁸

gezeigt ... den Wert der Lust

?

215¹⁸⁻¹⁹ / 227¹⁸

weiterer Beweis

Dessen bedarf es gar nicht. Aber das Angeführte beweist doch nur, daß der Trieb nicht nach Vernunftgründen sich entfaltet, sondern aus einer Art natürlicher Notwendigkeit.

216²⁻⁴ / 228⁸⁻¹⁰ Unlust

weil sie das menschliche Wollen von einem Umstande abhängig macht (Überschuß der Lust über die Unlust)

welche Philosophie tut denn das? Die meine doch nicht! Die Begierde ist blind und verblendet sich immer von neuem trotz aller Erfahrungen, die ihr die Augen aufknöpfen müßten. Etwas anderes aber ist das, was unvernünftigerweise geschieht und was vernünftigerweise geschehen sollte. Der Wille will eigentlich Befriedigung; er verblendet sich nur über die Möglichkeit, sie zu erreichen. Diese Verblendung ist noch für die mittleren Stadien des Prozesses selbst teleologisch, für das Endstadium nicht mehr.

216⁷ / 228¹⁶⁻¹⁷

Das Beispiel hinkt. Er müßte sich verpflichten, die faulen Äpfel auch aufzuessen, dann würde er gewiß lieber auf die guten verzichten.

216²⁸⁻²⁹ / 229⁵

auf das Wollen wäre das ohne Einfluß

zunächst ja! Solange, bis die Einsicht den Instinkt mehr und mehr untergraben hat.

217²⁻³ / 229¹¹⁻¹² unvernünftig

nicht aber das Wollen überhaupt als unvernünftig hinzustellen

Das tatsächliche Verhalten des instinktiven Wollens ist eben ein unmittelbar genommen unvernünftiges und nur mittelbar teleologisch zu rechtfertigendes.

217²⁹⁻³¹ / 230⁴⁻⁶

Unrichtig aber ist es, wenn behauptet wird, daß aus dem Ergebnisse dieser Rechnung für das menschliche Wollen etwas folge.

folge oder folgen solle, jetzt folge oder später folgen werde, ist zweierlei, ebenso das Folgen unter Voraussetzung eines ungebrochenen und eines durch Reflexion gebrochenen Instinkts.

217³¹⁻³² - 218¹⁻⁴ / 230⁶⁻⁹ gleichgültig sind

Die Fälle, wo wir den Wert ... davon abhängig machen ... Überschuß zeigt ... die, ... Gegenstände ... gleichgültig sind.

Soll vielmehr heißen: diejenigen, bei denen das Begehren nicht vor der Kenntnis oder vor der Verfügung über das Befriedigungsmittel vorhanden ist, sondern erst durch diese geweckt wird.

218¹⁴⁻¹⁵ / 230¹⁹ Lustbilanz

nicht

motivatorisch nach der Stärke des Triebes; aber die Reflexion sucht dieses tatsächliche Übergewicht des stärkeren Triebes nachträglich oder eventuell auch vorweg damit als vernünftig zu rechtfertigen, daß die Befriedigung des stärkeren Triebes auch die größere Lust liefert.

218²¹⁻²² / 230²⁵ beeinflussen läßt

von dieser Erkenntnis nicht beeinflussen läßt.

Das ist viel zu viel behauptet; direkter und indirekter Einfluß ist zu unterscheiden; die Triebe werden nicht außer Kraft gesetzt, aber angeregt (angenehm?) und geschwächt.

218³¹⁻³² - 219¹ / 231³⁻⁴ Triebe

sind nichts anderes ... natürlichen und geistigen

Damit gelangt die Diskussion auf ein ganz anderes Gebiet.

219² / 231⁵ trotz der ... Unlust

trotz

überwiegenden

219³ / 231⁶ abfällt

abfällt

wenn der Mensch trotz der Einsicht in den durchschnittlich überwiegenden Unlusterfolg die Befriedigung seiner Begierden anstrebt, so tut er es entweder aus unbelehrbarer Unvernunft, oder weil er in dem vorliegenden Falle eine Ausnahme erwartet, oder aus gedankenloser Gewohnheit oder aus Unglauben an die Wahrheit des Pessimismus oder aus sittlichen Gründen trotz des Unlusterfolges, oder weil seine Einsicht zu motivationsunkräftig ist, um die Instinkte zu überwinden.

220⁸ / 232¹¹ dornenvoller ist

Das ist alles ganz richtig für Menschen, deren moralische Instinkte von Natur die egoistisch eudämonistischen Triebfedern an Stärke übertreffen, aber auch für diese nur, sofern schwere Versuchungen ihnen fernbleiben und keine schlechte Erziehung oder Beispiele oder Lehrer sie verderbt haben.

219¹⁶⁻³¹ / 231¹⁸ - 232¹

[Wortlaut der 1. Auflage, Faksimile.]

gehrt hat. Wenn der Pessimist sagt: strebe nicht nach Lust, denn du kannst sie nie erreichen; strebe nach dem, was du als deine Aufgabe erkennst, so ist darauf zu erwidern: das ist Menschenart, und es ist die Erfindung einer auf Irrwegen wandelnden Philosophie, wenn behauptet wird, der Mensch strebe bloß nach dem Glücke. Er strebt nach Befriedigung dessen, was sein Wesen begehrt, und die Erfüllung ist ihm eine Lust. Was die pessimistische Ethik verlangt: nicht Streben nach Lust, sondern nach Erreichung dessen, was du als deine Lebensaufgabe erkennst, so trifft sie damit dasjenige, was der Mensch seinem Wesen nach will. Der Mensch braucht durch die Philosophie nicht erst umgekrempelt zu werden, er braucht seine Natur nicht erst abzuwerten, um sittlich zu sein.

ist ja
Inhalt!

ist ja
dasselbe!

220¹⁴⁻¹⁵ / 232¹⁶⁻¹⁷ Lust ist

er will sie, weil ihre Verwirklichung seine höchste Lust ist.

dann sind sie noch egoistisch motiviert und nicht ethisch, dann fällt dieses pseudo-moralische Streben mit unter die Jagd nach dem Glück, bloß in der verfeinerten Form, und fällt mit unter die reductio ad absurdum des Pessimismus.

220²⁵⁻²⁸ / 232²⁸⁻³⁰

ein Genuß sein ... die Lust ... alltäglichen ... Kleinigkeit ... ist schwelgen

also doch eudämonistische Pseudomoral. Da stellen sich alle die Rückschläge und Enttäuschungen und üblen Erfahrungen ein, die dem nicht erspart bleiben, der auf diesem Weg sein Glück sucht.

221²⁻⁴ / 233⁵⁻⁶

das Gute ... nicht das, was der Mensch soll, sondern das, was er will

falscher Gegensatz

221².Abs. / 233².Abs. (Faksimile 1. Auflage)

Der Mensch verleiht der Erfüllung einer Begierde einen Wert, weil sie aus seinem Wesen entspringt.
Das Erreichte hat seinen Wert, weil es gewollt ist.
Spricht man dem Ziel des menschlichen Wollens als solchen seinen Wert ab, dann muß man die wertvollen Ziele von etwas nehmen, das der Mensch nicht will. +

auf der vorigen Seite schien viel mehr die Hochgradigkeit der Lust den moralischen Trieben ihren Wert zu verleihen.

221¹⁷ / 233¹⁷⁻¹⁸

entspringt aus

?

221²³ / 233²³ werden

gegeben

Hier ist die reproduktive Phantasie verkannt, welche das von außen zunächst Entgegengebrachte als das dem eigenen Wesen gemäß anerkennt und durch Reproduktion sich aneignet.

221²⁴⁻²⁵ / 233²⁴⁻²⁵

dafür aber sorgt die physische Natur.

Na also!

222¹⁻⁴ / 234¹⁻³ fehlt

dränge, um Aufgaben zu erfüllen, die er nicht will,
richtig, das ist eine heteronome Pseudomoral.

222⁴⁻⁷ / 234³⁻⁶

[Hg.: Ab der 2. Auflage «Wesens»]

Wollens

Richtig

222⁹ / 234⁸ Menschennatur

*Das folgt daraus nicht.
Willenskreis deckt
sich nicht
mit Eigenwille.*

223^{13ff.} / 235^{ff.}

Nein, die autonome Ethik mißt ihn an einem innerhalb seines Wesens gesetzten Maßstab und kennt nur selbstgesetzte Pflichten, wertvoll aber sind diese nicht, weil sie von Menschen gewollt sind, sondern weil sie Glieder in der absoluten Teleologie sind.

Individualität und Gattung

225¹⁰⁻¹¹ / 237²⁹⁻³⁰

Von ... frei

In, nicht von

225¹⁴ / 238⁵⁻⁶

nur als Mittel

zu wenig gesagt

225¹⁷ / 238⁸

[Hg.: Ab der 2. Auflage «als Grundlage»]

als Material

Unrichtiger Ausdruck

225²¹ / 238¹¹⁻¹²

nur durch sich selbst erklärt werden

?

225²² / 238¹³

Loslösung

?

225²⁴⁻²⁵ / 238¹⁴⁻¹⁵

[Hg.: Ab der 2. Auflage «... ist, auch dann noch...»]

alles, was an ihm ist, doch noch aus dem Charakter der Gattung erklären

wäre ganz verfehlt, aber so wie umgekehrt alles nur aus dem von der Gattung losgelösten Individuum zu erklären.

226⁵⁻⁷ / 238²⁶⁻²⁸ Frau

[Hg.: Ab der 2. Auflage «weil sie in vielen Punkten, wo sie es sein sollte, nicht bedingt ist...»]

weil sie nicht bedingt ist durch die individuellen Eigentümlichkeiten der einzelnen Frau

innerhalb des Gattungsmäßigen kann die Frau schon jetzt sich so individuell ausleben, wie sie nur will, weit freier als der Mann, der schon durch die Schule und dann durch Krieg und Beruf entindividualisiert wird.

227⁵⁻⁷ / 240⁴⁻⁵ Geschlechtseigentümlichkeiten

Die Rassen-, Stammes-, Volks- und Geschlechtseigentümlichkeiten

sind selbst durch lauter Individualaktionen erworben und entwickelt und nur der vererbte Niederschlag ihres Ausgleichs.

227²⁸⁻²⁹ / 240²⁴⁻²⁵

Richtig!

228²⁹⁻³¹ / 241²³⁻²⁴

Kein Mensch ist vollständig Gattung, keiner ganz Individualität.

Richtig!

229⁹⁻¹⁰ / 242³ entspringt

Teil ... aus seinen Intuitionen entspringt.

Das ist ein höchst bedenklicher Satz in seinen Folgen, und unbaltbar angesichts der sittlichen Erfahrung. Die moralischen Instinkte sind wesentlich vererbte soziale Instinkte, also Niederschlag des Gattungsmäßigen. Das Individuelle ist nur eine Nuance, ein Kolorit an ihnen.

229¹⁹ / - sondern

[Wortlaut der 1. Auflage S. 229, Zeile 10–Kapitelende, Faksimile]

Den fügt er zur schon vorhandenen Summe sittlicher Begriffe hinzu. Aus solchen ethischen Intuitionen entspringt alle sittliche Bethätigung der Menschheit. Man kann auch sagen: das sittliche Leben der Menschheit ist die Gesamtsumme der moralischen Phantasieerzeugnisse der freien menschlichen Individuen. Dies ist das Glaubensbekenntnis des Monismus. Er kann in der Geschichte des sittlichen Lebens nicht die Erziehung des Menschengeschlechtes durch einen jenseitigen Gott erkennen, sondern nur das allmähliche Ausleben aller Begriffe und Ideen, die aus der moralischen Phantasie entspringen können.

Dieser Gegensatz wird binfällig, wenn Gott als immanenter in die sich auslebende Menschheit eingegangen ist und vermittelt ihrer selbst ihre Selbsterziehung nach seinem Plane verwirklicht.

Die Konsequenzen des Monismus

233¹⁰ / 245¹⁰ suchen

Welt außerhalb derselben

Die menschliche «Natur» oder die geistige Organisation, oder die Summe der Realvermögen und mit ihr die moralische Phantasie liegt noch jenseits der produktiven unbewußten Tätigkeit als deren Ursache, also doppelt jenseits der Sphäre der Immanenz, d. h. der uns (als Bewußtseinsinhalt) gegebenen Welt und der direkten Erkennbarkeit. Sie sind sämtlich rein transzendente Hypothesen, haben also im Phänomenalismus keinen Platz.

234¹⁶⁻¹⁷ / 246⁽⁶⁾ Universum

[Wortlaut der 1. Auflage: «Eine in sich geschlossene Totalexistenz kann nur dem Universum in seiner Ganzheit zugeschrieben werden.»]

dem Universum

welchem? Dem von meinem Bewußtsein umspannten, des bloßen Bewußtseinsinhalt, Schein für mich ist? Oder dem transzendenten. d. h. der Summe aller Bewußtseine, von denen auch mein Bewußtsein eins ist?

236¹²⁻¹⁹ / 247³⁰⁻³¹ gegeben wird

der subjektiv ... gegeben wird.

darum kann er aber nicht der Wahrnehmung die ihr mangelnde Objektivität verleihen, weil er noch subjektiver ist als sie, oder mindestens ebenso subjektiv wie sie.

236²¹⁻²⁷ / 248⁷⁻¹³ beider

die Gesetzmäßigkeit der Wahrnehmungen für sich ... bloß mit abstrakten Begriffen zu tun. Nicht ... Begriff ... Wirklichkeit; wohl aber ... denkende Beobachtung ... den Zusammenhang beider.

d. h. die Wahrnehmung ist subjektiv = ideal, der Begriff ist subjektiv-ideal und abstrakt, aber der subjektiv konstruierte ideelle Zusammenhang beider subjektiv idealen Seiten soll objektiv-real heißen. Höchst merkwürdig!

237² / 248¹⁸ zeigt

zeigt

behauptet

237² / 248¹⁸⁻¹⁹

Monismus

im Widerspruch mit seinen eigenen Voraussetzungen

237¹⁵ / 248²⁸ Wirklichen

Nein, das scheinbar Wirkliche lebt in mir, und nur in mir.

237²⁵⁻²⁶ / 249⁸⁻⁹ erkennt

weil er den Inhalt der Erfahrung selbst als das Wirkliche erkennt.

d. h. meinen Bewußtseinsinhalt.

237²⁷⁻²⁸ / 249⁽¹⁰⁻¹¹⁾ hinweist

[Wortlaut der 1. Auflage: «... weil er weiß, daß das Denken auf keine andere hinweist. Was der Dualismus ...»]

befriedigt ... diese ... auf keine andere hinweist.

Schön, dann soll er aber nicht von mehreren Bewußtseinen reden.

238²⁻³ / 249¹⁷⁻¹⁸ derselbe

Begriffsinhalt der Welt für alle menschlichen Individuen derselbe

Das ist erfahrungsmäßig nicht aufrechtzuerhalten. Die Begriffswelten in verschiedenen Bewußtseinen sind tatsächlich noch weit verschiedener als die Wahrnehmungswelten. Über die Wahrnehmungen einigen sich die Menschen leicht, über die begriffliche Deutung der Wahrnehmungen gar nicht, oder doch sehr viel schwerer.

238⁶ / 249²¹ auslebt

Woher weiß es denn etwas von diesem ihm transzendenten Vorgange in anderen Individuen? Es muß ja solche schlechthin leugnen, weil und sofern es alles Transzendente leugnet.

238¹⁶ / 249²⁹ Individuen aus

Wo wohnt denn «die einige Ideenwelt» über den bewußten Individuen, um sich von da aus in ihnen ausleben zu können? Nach dem Monismus hat sie nur in einem mir gegebenen Bewußtsein Existenz.

238²⁴ / 250⁶ in der

welcher?

238²⁵ / 250⁷

[Wortlaut der 1. Auflage: «Der ideelle Inhalt eines andern Subjektes...»]

ist

nein!

238²⁷ / 250⁸ andern

einen andern

inhaltlich gleich, numerisch verschieden.

238³⁰⁻³¹ / 250¹⁰⁻¹² insofern

insofern unterscheiden sich die Individuen auch durch den tatsächlichen Inhalt ihres Denkens.

nicht bloß insofern, sondern auch inhaltlich.

239⁵ / 250⁽¹⁷⁾ ist Gott

[Wortlaut der 1. Auflage: «... zugleich das Leben in Gott. Die Welt ist Gott. Das Jenseits beruht auf einem Mißverständnis...»]

in Gott. Die Welt ist Gott.

Hier zeigt sich deutlich, daß die einige Ideenwelt, das die Denkinhalte umfassende geschlossene Ganze entweder nichts ist oder ein alle Menschen durchdringendes Urwesen sein muß, was vorher als metaphysischer Realismus bestritten wurde.

239⁵⁻⁸ / 250¹⁷⁻²⁰ hat

Jenseits ... Mißverständnis ... Diesseits ... nicht in sich hat.

Das Urwesen ist mir immanent, soweit es sich in mir auslebt; aber nur transzendent, soweit es sich in anderen auslebt. Mehr hat noch kein transzendentaler Realist behauptet, und das wird ja auch St. zugeben müssen, sofern er nicht die Konsequenz des Phänomenalismus ziehen will, daß nämlich mein Bewußtsein das einzige ist, in welchem das Urwesen sich auslebt.

239²³ / 251⁴ braucht

Hier zeigt sich, daß St. von Hume auf Berkeley zurückgeht, nämlich auf das göttliche Urwesen, das sich in vielen menschlichen Bewußtseinen auslebt und Welten schafft.

240¹⁵⁻¹⁷ / 251²⁶⁻²⁸

Richtig!

240²² / 252⁽¹⁻²⁾ angehörte

[Wortlaut der 1. Auflage: «... des Denkens nichts, das nicht der diesseitigen Welt angehörte.»]

Doch sehr vieles: 1.) das Urwesen selbst als Substanz und Essenz, 2.) die Funktionen, in die es sich spaltet, 3.) die geistigen Individualorganisationen und Vermögen, die aus diesen Funktionen des Urwesens entspringen, 4.) Die unbewußten Intellektualfunktionen, durch welche das Urwesen die Wahrnehmungsvermögen anregt, 5.) diejenigen, mit welchen es auf diese Anregungen produktiv reagiert. Alle diese Vorgänge sind vorbewußt, erkenntnistheoretisch transzendent, gehören also nicht dem Bewußtseinsinhalt, d. b. nicht der Welt der phänomenalen Wirklichkeit an.

241² / 252¹⁴ Abstraktionen

Abstraktionen

Induktionen mit Hilfe des Intuitiven

241¹¹⁻¹² / 252²²⁻²³ Phantasie

eigenen, ihm von seiner moralischen Phantasie gegebenen.

Diese ist selbst nur eine Partialfunktion des in ihm sich auslebenden Urwesens, also recht eigentlich Gottes Stimme im Menschen und, die ihm die göttlichen Zwecke als die seinigen einflüstert.

241¹⁸⁻²⁰ / 252²⁹⁻³⁰ setzte

der außerhalb unserer selbst

Ich auch nicht!

241²⁴⁻²⁵ / 253²⁻³ sich selbst

Er ist auf sich selbst zurückgewiesen.

sein wahres Selbst ist aber nur das in ihm sich auslebende Urwesen!

nach 242 / nach 253²⁸

In diesem Buche ist weder Humes in sich absoluter Phänomenalismus mit dem auf Gott gestützten Phänomenalismus Berkeleys versöhnt, noch überhaupt dieser immanente oder subjektive Phänomenalismus mit dem transzendenten Panlogismus Hegels, noch auch der Hegelsche Panlogismus mit dem Goetheschen Individualismus. Zwischen je zweien dieser Bestandteile gähnt eine unüberbrückte Kluft. Vor allem aber ist übersehen, daß der Phänomenalismus mit unausweichlicher Konsequenz zum Solipsismus, absoluten Illusionismus und Agnostizismus führt, und nichts getan, um diesem Rutsch in den Abgrund der Unphilosophie vorzubeugen, weil die Gefahr gar nicht erkannt ist.

Briefwechsel zwischen Rudolf Steiner und Vincenz Knauer

September bis November 1893

Vincenz Knauer an Rudolf Steiner

Hochgeehrter Herr Doctor!

Durch einen glücklichen Zufall erfuhr ich gestern von Ihrer so überaus freundlichen Besprechung meines jüngst verbrochenen Buches in Nr. 12 des Litt. Mercur,¹ und ich beeile mich, obwohl ein abgesagter Feind des Briefschreibens, meinen verbindlichsten Dank zu sagen. Derselbe ist um so aufrichtiger, als Herr Doctor auf einem scheinbar von meinem dualistischen (oder pluralistischen? ich weiss selbst noch nicht recht, wie er adäquat definiert werden könnte,) verschiedenen Boden stehen. Ich sage scheinbar verschiedenen, weil ich meine, dass dasjenige, was Herr Doctor concreten Monismus nennen, mit dem Pluralismus des Seienden nicht nothwendig im Widerspruch steht, und ich gebe ohne weiteres zu, dass jeder abstracte Pluralismus zur Erklärung des Organischen, wenn er nicht zum Deus ex machina, d. h. zu einem mechanischen, die Welt nur von aussen stossenden und wirbelnden Gott seine Zuflucht nimmt, ganz unzureichend ist. Da liegt eben eines der «Hauptprobleme» vor, das des Schweisses des Edlen werth ist; doch nützt das Schwitzen sehr wenig. Herr Doctor werden ohnehin bemerkt haben, dass ich selbst vom abstracten Monismus, der meine metaphysische Jugendliebe war, mich nur schmerzlich losgemacht habe. Meine Promotionsschrift war noch ein «Votum für Hegel», und in der Günther'schen Philosophie war es vor allem die immanente substantielle Einheit des Naturprincips, die mich anzog und festhielt; gegen Herbart hatte ich eine solche Aversion, dass mir das famose «Vaterland» in Wien noch vor kurzer Zeit auf Grund dessen den Vorwurf des Übergelaufenseins ins feindliche Lager machte, dabei aber nicht begreifen konnte, dass ich trotzdem und ganz abgesehen von meinem Stande ein offen erklärter Anhänger der Descendenzlehre sei. Ich kann es leider den Herren auch nicht begreiflich machen, so wenig als mir aus Lotze und Hamerling klargeworden, dass sie trotz ihres monadistischen Standpunktes immer wieder, fast ohne es selbst zu merken, möchte ich sagen, einem Monismus fast mystischer Form Concessionen machen, wie dieser sich am ausgesprochensten und in consequentester Entwicklung bei Spinoza findet. Diesen als einen der grössten philosophischen Denker zu behandeln, werde ich mir weder durch den Pluralismus, noch durch das Hoppoppgeschrei der Zeloten verleiden lassen. Überhaupt halte ich es für die grösste Thorheit, mit einer Formel oder wohl gar einem Schlagwort die Räthsel des Daseins lösen zu wollen; und da Herr Doctor von unserm guten Vater Kant nicht so hoch denken wie ich, so will

ich Ihnen auch offen gestehen, was mich am meisten in seine Gedankenkreise bannt. Es ist das Resultat seines gesamten Denkens, die Lehre, dass wir Menschen weder in moralischer noch in intellectueller Beziehung je die Vollendung und mit dieser die starre Ruhe erreichen können, sondern dass wir bestimmt sind, das Ideal der Güte und Wahrheit anzustreben im unendlichen Prozess. Unsere Seeligkeit ist die Entwicklung. Das glaubte ich meinem Dank für Ihre so grosse Freundlichkeit beifügen zu müssen, möchte mich aber um Erdballsschätze damit zu keiner Antwort verpflichten, jedenfalls zu keiner brieflichen. Mir sagte vor Jahren ein Historiker, dem ich dafür zu Dank verpflichtet bin: «Sie correspondiren zu viel; das Briefschreiben aber gehört zu den Motten der Zeit». –

Hochachtungsvollst und ergebenst

Wien, am 16. September 1893

Vincenz Knauer

Rudolf Steiner an Vincenz Knauer

Weimar, den 15. November 1893

Hochgeschätzter Herr Doktor!

Gestatten Sie, hochgeschätzter Herr Doktor, daß ich Ihnen heute meinen herzlichsten Dank für Ihren mich sehr erfreuenden Brief vom 16. September 1893 dadurch ausspreche, daß ich Ihnen durch meinen Verleger, Emil Felber in Berlin, meine eben erschienene «Philosophie der Freiheit» übersenden lasse. Es würde mir zur innigsten Befriedigung gereichen, wenn Sie meinem Versuch, die Weltanschauung, besonders die Ethik des Individualismus neu zu begründen, einiges Interesse abgewinnen könnten. Ich habe in der letzten Zeit zu meinem Schmerze erfahren müssen, daß man meine individualistische Weltanschauung als eine Folge meiner Nietzsche-Lectüre hinstellt, und Prof. Tönnies in Kiel hat eine besondere Broschüre geschrieben, als Antwort auf einen Journal-Artikel von mir, worin er mich als «Nietzsche-Narren» verspottet.² Ich kann Ihnen die Versicherung geben, daß ich die Keime zu meinem Individualismus schon 1888 im 2. Bande meines Kommentars zu Goethes wissenschaftlichen Schriften ausgesprochen habe, und zwar ohne damals ein einziges Wort von Nietzsche gelesen zu haben. Mein eben erscheinendes Buch ist von Nietzscheanismus völlig unbeeinflusst. Mein Standpunkt ist der Monismus und mein Individualismus nur eine notwendige Folge meiner monistisch-naturwissenschaftlichen Beobachtungsweise der Welt. Ich stehe in dem denkbar schärfsten Gegensatze zu Ed. von Hartmann, und suche diesen Gegensatz schon auf dem Titelblatte durch die Worte «*Beobachtungs-Resultate nach naturwissenschaftlicher Methode*» auszudrücken, während die «*Philosophie des Unbewußten*» an derselben Stelle die

Worte trägt: «*Speculative* Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode». Ich kann mich aber von dem Gedanken nicht trennen, daß der menschliche Geist durch Beobachtung und Denken – im weitesten Sinne – zu einer befriedigenden Weltauffassung kommen muß, wenn er erst durch eine erkenntnistheoretische Grundlegung zu einer vollen Verständigung mit sich selbst gekommen ist. Diese Verständigung des menschlichen Bewußtseins mit sich selbst habe ich in einem besonderen Schriftchen: «Wahrheit und Wissenschaft» (1892) versucht, das ich diesem Briefe beizufügen mir erlaube. Ich habe mich in Ihrem Briefe besonders über die Stelle gefreut, in der Sie sagen, daß Sie es für «Thorheit» halten, mit einer Formel oder gar mit einem Schlagwort die Rätsel des Daseins lösen zu wollen. Auch ich halte es mit der Ansicht, daß weder in intellektueller, noch in ethischer Beziehung je ein letztes Wort gesprochen werden kann, und daß alles wissenschaftliche Streben ein Entwicklungsprozeß ist. Ich glaube aber gerade durch meinen Monismus die Bahn für jede Entwicklungsmöglichkeit frei zu erhalten, und durch meine Methode jede starre wissenschaftliche Ruhe auszuschließen.

Mein Gegensatz zu Kant ist ein durchaus prinzipieller, und ich bin weit entfernt davon, die geistige Bedeutung dieses unsterblichen Philosophen zu unterschätzen. Ich glaube vielmehr in ihm den *größten* Vertreter des Dualismus zu erkennen, und bin der Ansicht, daß jede Bekämpfung des Dualismus da einsetzen muß: wo mit den schärfsten Waffen für diese Weltanschauung gekämpft worden ist: bei *Kant*.

Wieviel ich gerade aus Ihrem letzten Buche, hochgeschätzter Herr Doktor, gelernt habe, und wie ich Ihre Anschauungsweise und namentlich Ihre historische Beurteilung der Erscheinungen schätze, haben Sie aus meiner Besprechung gesehen. Ich gestehe Ihnen, daß ich oft wieder zu Ihrer Schrift zurückkehre, und daß ich Ihnen für Ihre Darstellung der aristotelischen Philosophie ganz besonders dankbar bin. Ich schulde gerade diesem Teile Ihres Buches sehr viel.

Nehmen Sie mir es nicht übel, verehrtester Herr Doktor, wenn ich am Schlusse hier die Bitte an Sie anfüge, sich irgendwo über mein Buch,* dessen Schicksal mir sehr am Herzen liegt, öffentlich auszusprechen. Sie haben derlei Besprechungen ja öfters in der «Presse» veröffentlicht. Bei der gegenwärtigen Strömung in der Philosophie würden Sie mir mit einer, wenn auch kurzen Besprechung einen großen Dienst erweisen. Ich bitte Sie aber dieses Ansuchen ja nicht als den Grund meiner Sendung anzusehen, die vielmehr in der warmen Verehrung begründet ist, die Ihnen stets entgegengebracht hat

Ihr aufrichtig ergebener

Rudolf Steiner
Weimar, Prellerstraße 2

* Das Buch «Philosophie der Freiheit» sendet der Verleger.

Verehrtester Herr Doctor!

Eben von sehr vielseitigen Plackereien in Anspruch genommen, wollte ich die Lesung Ihrer freundlichst gesendeten, höchst interessanten Abhandlungen, auf eine ruhigere Zeit aufsparen. Indessen fesselte mich beim beabsichtigten vorläufigen Durchblicken des «Vorspiels» bald der Inhalt so, dass ich es vom Anfang bis zu Ende las und nach meiner Gepflogenheit glossierte. Solche Glossen sind nur für mich, und sie sollen durchaus keine Kritik sein, daher ich auch beim Einschreiben derselben nicht im Entferntesten daran dachte, sie Ihnen, verehrter Herr, zur Verfügung zu stellen. Wenn ich es nun dennoch wage, so geschieht es im Vertrauen auf Ihre gütige Nachsicht gegen etwaige Missverständnisse³. «So oft man spricht, beginnt man schon zu irren» sagt einmal Goethe. Sobald man schreibt, wird der Irrtum oft nur grösser, weil der Leser gewöhnlich das über ihn Geschriebene als Polemik auffasst. Von dieser ist in meinen Marginalien, nach meiner Absicht wenigstens, keine Spur. Ich wollte nur das von Ihnen Gesagte für mich zurechtlegen. Dass ich ein «hartgesottener» Altkantianer bin, wissen Herr Doctor, und darum sage ich mit dem alten Kant: «Sie müssen Geduld mit mir haben.» –

Sehr gern werde ich Ihrem Wunsche, ein Referat zu bringen, entsprechen. In der alten «Presse» aber wäre es ein Streich ins Wasser, und die «n. Freie» bringt solche Referate höchstens in der sauren Gurkenzeit, wo Alles in die Sommerfrischen eilt und wenig, am wenigsten solche Referate, liest, im Abendblatt. Es ist überhaupt mit dem Recensiren ein Jammer und ich habe dasselbe schon hundertmal geschworen und unter die Rubrik «Motten der Zeit» gesetzt. Indessen will ich sehen, was sich da ausnahmsweise thun lässt; aber: «Sie müssen Geduld mit mir haben». Jedenfalls halte ich es für das Beste, wenn es mit der «Philosophie der Freiheit» unter Einem geschieht. Zur Lesung dieser komme ich aber vor Neujahr nicht. Es ist ganz unmöglich, und darum redet hier sogar mein kategorischer Imperativ umsonst.

Clara pacta, firmæ amicitia! und darum will ich nur noch ehrlich gestehen, dass ich in Bezug auf Kant mich so ziemlich mit aller Welt im Gegensatz und selbst im Widerspruch befinde. Ich bestehe nämlich darauf, dass man die Kritik der reinen Vernunft nicht als Kants Hauptwerk getrennt von den zwei andern Kritiken behandeln dürfe, dass man den ganzen Kant würdigen müsse, wie er selbst den Menschen als Ganzes, also nicht bloss als theoretisch denkendes, sondern als gleichzeitig wollendes und fühlendes Wesen behandelt hat. Man behandelt die Kritiken der praktischen Vernunft und der Urteilskraft immer als blossе Zubauten, wo nicht gar als leere Tändeleien, mit denen der Weise von

Königsberg seine unschätzbare Zeit vertrödelt habe. Goethe und Schiller waren anderer Meinung. –

Mit ausgezeichnete Hochachtung und
dankbarst verpflichtet

Wien, am 23. November 1893

Vincenz Knauer

Anmerkungen:

- ¹ Siehe Rudolf Steiners Aufsatz «Zur Geschichte der Philosophie», erschienen im «Litterarischen Merkur», XIII. Jg. Nr. 12, 1893. Dort behandelt er auch Knauers Schrift «Die Hauptprobleme der Philosophie». – Innerhalb der Gesamtausgabe ist der Aufsatz erschienen in dem Band «Methodische Grundlagen der Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1884–1901», GA Bibl.-Nr. 30, S. 327–333.
- ² Veranlaßt durch R. Steiners Artikel in «Die Zukunft», 1892, 1. Bd. Nr. 5 über «Eine «Gesellschaft für ethische Kultur»» – jetzt in «Gesammelte Aufsätze zur Kultur- und Zeitgeschichte», GA Bibl.-Nr. 31, S. 169–176 – verfaßte Ferdinand Tönnies eine Schrift unter dem Titel «Ethische Kultur und ihr Geleite. Nietzsche-Narren in Zukunft und Gegenwart», Berlin 1893. Siehe auch R. Steiners Äußerungen dazu in «Methodische Grundlagen der Anthroposophie», GA Bibl.-Nr. 30, S. 209 und 333.
- ³ Das mit Anmerkungen Knauers versehene Exemplar der Schrift «Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer Philosophie der Freiheit» befindet sich im Archiv der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, Dornach/Schweiz.

Rudolf Steiner und Eduard von Hartmann

Die folgenden Ausführungen stellen den Versuch dar, das Verhältnis Rudolf Steiners zur Eduard von Hartmann näher zu beleuchten. Die in diesem Heft veröffentlichten Kommentare Eduard von Hartmanns zur «Philosophie der Freiheit» bieten einen willkommenen Anlaß, auf dieses Verhältnis einmal genauer einzugehen.¹

Dies soll hier nach zwei Richtungen hin geschehen: Zum einen soll herausgestellt werden, welche Bedeutung Eduard von Hartmann im Lebensgang Rudolf Steiners zukommt. Dabei wird sich erweisen, daß auf dem Weg Rudolf Steiners zur Anthroposophie das Verhältnis zu Eduard von Hartmann einen bedeutsamen Abschnitt einnimmt. Zum anderen soll anhand der philosophischen Auseinandersetzung um die «Philosophie der Freiheit» und der Schwierigkeiten Hartmanns beim Verständnis der zentralen Punkte dieses Werkes deutlich werden, welche Anstrengung der Leser der «Philosophie der Freiheit» auf sich nehmen muß, um hier zu einem wirklichen Verständnis vorzudringen. Zugleich soll damit gezeigt werden, welche Bedeutung der «Philosophie der Freiheit» auf dem Erkenntnisweg der Anthroposophie zukommt.

I. Biographisches

Aus Rudolf Steiners Autobiographie «Mein Lebensgang» (Kap. VI) geht hervor, daß er sich mit der Philosophie Eduard von Hartmanns seit 1882, also seinem 21. Lebensjahr beschäftigte. Schon damals regte sich in dem jungen Rudolf Steiner «fortwährend Widerspruch» gegen dessen Erkenntnistheorie.

Der erste uns erhaltene Brief an den Philosophen stammt vom 4.9.1884.² Mit diesem übersandte Rudolf Steiner ihm seinen ersten von ihm kommentierten Band von Goethes «Naturwissenschaftlichen Schriften». Auch die folgenden Bände sandte er jedesmal an Hartmann mit der Bitte um Kritik. In dem erwähnten Brief entschuldigt Rudolf Steiner sein Anliegen mit dem Umstand, «daß ich seit Jahren mit aufrichtiger Verehrung zu ihrem philosophischen Wirken emporblicke und mich gedrängt fühle, meine Gedanken vor den Urheber der «Philosophie des Unbewußten» zu bringen.»³

Im nächsten Brief vom 21.12.1886,⁴ dem die «Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung» beigelegt waren, heißt es: «Immer mehr befestigt sich in mir die Überzeugung, daß ich mit meiner Gedankenrichtung ganz im Sinne ihrer Philosophie wirke.»

Im Jahre 1887, mit der Übersendung des zweiten Goethe-Bandes, folgen weitere drei Briefe, in denen sich Rudolf Steiner wiederum überaus positiv zu Hartmanns Philosophie äußert. Im Brief vom 19.6.1887⁵ erklärt er, daß die gewaltige Wirkung, die Hartmanns Weltansicht auf ihn ausübt, zu einigen Verbesserungen im zweiten Band der Goethe-Ausgabe geführt habe. Auf die philo-

sophischen Auseinandersetzungen, die hier noch im Hintergrund bleiben, soll im zweiten Teil dieses Aufsatzes eingegangen werden.

Aus den überaus positiven Äußerungen Rudolf Steiners Hartmann gegenüber wird sichtbar, daß er die konträren Ansichten Hartmanns in der «Pessimismus-Frage» und der «metaphysischen Zuspitzung seines Systems nach dem Unbewußten» zugunsten seiner Philosophie nahestehenderer Gedanken zurückstellte.⁶

1889 konnte Rudolf Steiner Eduard von Hartmann persönlich in Berlin besuchen. Es ergab sich ein längeres philosophisches Gespräch, in dessen Verlauf sich herausstellte, daß Hartmann «alles sogleich mit Kritik überzog, was an ihn von anderen Anschauungen herankam. So saß ich ihm denn gegenüber, indem er mich scharf beurteilte, aber eigentlich mich *innerlich* doch nicht anhörte. ... Ich fühlte, wie weit ich weg war von der zeitgenössischen Philosophie.»⁷

1890 erfolgte dann Rudolf Steiners Promotion bei Prof. Stein in Rostock. Der Titel seiner Dissertation «Die Grundfrage der Erkenntnistheorie» war in Anlehnung an Hartmanns Schrift von 1889 «Das Grundproblem der Erkenntnistheorie» entstanden und das daraus entwickelte Buch «Wahrheit und Wissenschaft» wurde «Eduard von Hartmann in warmer Verehrung zugeeignet». Wenn man im «Lebensgang» diesen Lebensabschnitt (1889–1894), der in die Zeit des Überganges nach Weimar fällt, weiter studiert, dann erkennt man, daß die Stellung Rudolf Steiners zu Eduard von Hartmann geradezu paradigmatisch ist für sein Verhältnis zur zeitgenössischen Philosophie und Wissenschaft. Überall stößt man auf den Versuch Rudolf Steiners, sich intensiv in die ihm entgegenstehenden Weltanschauungen hineinzusetzen und sie da, wo sie ihm fruchtbar erscheinen, positiv zu verarbeiten. Ihm selber aber schlägt nur Unverständnis entgegen. «Ich sah die verschiedensten Weltanschauungen vor meiner Seele. Die naturwissenschaftliche, die idealistische und viele Nuancen der beiden. Ich fühlte den Drang, auf sie einzugehen, mich in ihnen zu bewegen. ... Wer alles ablehnt, was nicht in seiner Denkrichtung liegt, der wird nicht bedrängt von der relativen Berechtigung, die die verschiedenen Weltanschauungen haben. ... Wer aber eine Welt der *Anschauung* hat, wie sie die geistige sein *muß*, der *sieht* die Berechtigung der verschiedensten «Standpunkte» ... »⁸ Und an anderer Stelle heißt es: «Ich mußte, was mit meinen Anschauungen vom Geistigen zusammenhing, ganz allein mit mir abmachen. Ich lebte in der geistigen Welt; niemand aus meinem Bekanntenkreise folgte mir dahin. ... Aber ich konnte eine gute Schule in der Kunst durchmachen, das in Liebe zu verstehen, was gar keinen Anlauf nahm, zu verstehen, was ich selbst in der Seele trug. Das war meine «Einsamkeit» damals in Weimar, wo ich in einem so ausgebreiteten geselligen Verkehr stand.»⁹

Damit weist Rudolf Steiner auf eine bestimmte Stufe des von ihm in anderen Zusammenhängen beschriebenen Einweihungsweges hin, die einerseits in der liebevollen Hingabe an die Außenwelt besteht, die aber andererseits zu dem Gefühl der Einsamkeit führt.¹⁰

Ein weiteres biographisch wichtiges Moment ist darin zu sehen, daß Rudolf Steiner beruflich und finanziell auch in dieser Zeit nicht gerade sicher gestellt war. Aus einem Brief vom 15.10.1890 an Ladislaus Specht¹¹, also jener Zeit der Vorbereitung seiner Dissertation, wissen wir, daß Rudolf Steiner mit seiner Dissertation zugleich eine Dozentur für Philosophie an der Universität in Jena anstrebte. Daß er zu dieser Zeit mit dem Gedanken spielte, eine philosophische Lehrtätigkeit aufzunehmen, zeigen auch seine häufigen Bitten an Eduard von Hartmann, er möge ihn gegenüber der philosophischen Öffentlichkeit positiv erwähnen¹², denn das Urteil des berühmten Philosophen hätte in der Universitätswelt der damaligen Zeit sicher einiges bewirkt. Hartmann ist diesem Ansinnen vermutlich nie nachgekommen. In seinen Schriften hat er Rudolf Steiner nur sehr selten erwähnt.¹³

Der Plan einer Hochschullaufbahn wurde aber auch aus anderen Gründen nicht verwirklicht. In einer Jugendansprache vom 17.3.1924, die Fred Poeppig überliefert hat¹⁴, äußerte sich Rudolf Steiner diesbezüglich: «Denken Sie einmal darüber nach, was geworden wäre, wenn ich zum Beispiel keinen freien Beruf gewählt hätte, sondern, sagen wir, in eine staatliche Anstellung als Lehrer oder Dozent hineingegangen wäre. Nun, dann wäre eben die Geisteswissenschaft oder Anthroposophie niemals zustandegekommen. Denn so etwas konnte sich doch nur dadurch ausbilden, daß ich es vorzog, in *keinen* der bestehenden Berufe hineinzugehen.»

In diesem Sinne unterstützte gewissermaßen das Unverständnis der damaligen philosophischen Welt, wie es in dem Urteil Eduard von Hartmanns Rudolf Steiner gegenüber zum Ausdruck kam, die Ausbildung der Anthroposophie.

II. Die philosophische Auseinandersetzung um die «Philosophie der Freiheit»

Wenden wir uns nun den Kommentaren Eduard von Hartmanns zu. Die «Philosophie der Freiheit» war im November 1893 erschienen und sogleich an Eduard von Hartmann gesandt worden, der mit seinen Kommentaren nicht lange auf sich warten ließ. Sein mit den hier abgedruckten Kommentaren versehenes Exemplar sandte er bereites am 21. November 1893 an Rudolf Steiner zurück. Er muß das Buch also in ein bis zwei Wochen gelesen haben. In seinem diesbezüglichen Brief¹⁵ äußert sich Hartmann dahingehend, daß er hoffe, durch seine Polemik und die Aufzeigung der Aporien, für eine spätere Überarbeitung des Werkes nützlich gewesen zu sein.

In der Tat hat Rudolf Steiner, wie wir sehen werden, in der Neuauflage 1918 seine Änderungen und Zusätze weitgehend auf die Kritiken Eduard von Hartmanns hin gemacht. Beim Vergleich der Änderungen in der Neuauflage mit den Kommentaren Hartmanns, was jetzt anhand des Reprints¹⁶ leicht möglich ist, zeigt sich allerdings, daß es Rudolf Steiner nicht selten mit Mißverständnissen Hartmanns zu tun hatte.

Wir wollen zunächst versuchen, anhand einer Kurzcharakteristik der Weltanschauung Eduard von Hartmanns, die Gründe für diese Mißverständnisse einsichtig zu machen. Es wird sich im folgenden herausstellen, daß diese gerade an den zentralen Punkten der «Philosophie der Freiheit» auftreten, wo die Grenzen des zeitgenössischen philosophischen Denkens, aber auch die Grenzen im Denken jedes heutigen Lesers überschritten werden. Die Auseinandersetzung mit den Kommentaren Hartmanns bietet somit die Möglichkeit der Erfahrung des Grenzbereiches des eigenen, an die Sinne gebundenen Denkens.

Die Hinweise Rudolf Steiners in der Neuauflage der «Philosophie der Freiheit» sollen durch Zitate aus «Mein Lebensgang» und Vorträgen ergänzt werden, wo dieser Grenzbereich zum Teil noch schärfer gefaßt wird.

Der am 23.2.1842 geborene Eduard von Hartmann schlug schon mit 16 Jahren die Offizierslaufbahn ein und eine glänzende militärische Karriere schien ihm bevorzustehen. Da verletzte er sich mit 19 Jahren schwer an seiner Knie-scheibe. Eine rheumatische Erkrankung und spätere weitere Knieverletzungen kamen hinzu, sodaß er fast die ganze Zeit seines restlichen Lebens im Sitzen oder Liegen zubringen mußte. Er wandte sich dem philosophischen Denken zu, das ihn schon früher, mit dreizehn, vierzehn Jahren, fasziniert hatt. Obwohl er nie Philosophie an einer Universität studierte, eignete er sich die wichtigsten Philosophien des 18. und 19. Jahrhunderts durch ein umfangreiches Privatstudium an. Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer, aber auch die gesamte naturwissenschaftliche Forschung, insbesondere der Darwinismus, nahmen ihn ein. Bei Leibniz und Kant war er auf den Begriff der «unbewußten Idee», bei Schelling und Schopenhauer auf den des «unbewußten Willens» gestoßen. In seinem berühmt gewordenen Werk «Philosophie des Unbewußten», das in den Jahren 1864–1867 entstand, versuchte Hartmann eine Synthese der beiden Begriffe vom Unbewußten zu verwirklichen:

Die Ergebnisse der Naturwissenschaft, insbesondere der Evolutionslehre, zeigen für Hartmann das Wirken eines Vernünftigen in allem Naturgeschehen. Im Menschen tritt dieses Vernünftige als bewußte Idee auf. Diese ist ihm aber nur Abbild der unbewußten, in der Natur wirksamen Idee. Ein Idealismus im Sinne Fichtes erscheint ihm unmöglich, weil dann außerhalb des Bewußtseins nichts existieren könnte. Alle Erscheinungen wären dann nur in meinem Bewußtsein gegeben, wenn ihnen nicht Dinge an sich zugrundeliegen würden. Auch die Existenz anderer Bewußtseine wäre nach Hartmann im Idealismus unmöglich, weil, wenn diesen keine an sich existierenden Wesen zugrundeliegen würden, sie eben nur in meinem Bewußtsein existent wären. Der Idealismus führt in den Augen Hartmanns, weil er auf einem reinen Phänomenalismus beruht, zum Solipsismus und Illusionismus. Deshalb muß er eine Welt an sich seiender Dinge und Wesen annehmen, zu der auch das eigene Ich gehört. Alle Erscheinungen des Bewußtseins sind mithin nur Wirkungen der an sich seienden Welt. Im Gegensatz zu Kant aber, der von der prinzipiellen Unerkennbarkeit

der Dinge an sich ausgeht, ist für Hartmann eine mittelbare Erkenntnis durch Rückschlüsse von der bewußten auf die unbewußte Welt der Dinge an sich möglich. So schließt er von der bewußten Idee auf die unbewußt wirksame Idee. Da eine Idee aber alleine keine Wirklichkeit erzeugen kann, so wie auch in uns eine Idee noch keine Taten zur Folge hat, nimmt Hartmann, ähnlich wie der späte Schelling, analog zum bewußten menschlichen Willen einen unbewußt wirksamen Weltenwillen an, der die unbewußte Idee in die Wirklichkeit überführt. Beide zusammen bilden das «Unbewußte».

Die Übereinstimmung unserer bewußten Ideen mit den unbewußt in der Natur wirksamen Ideen ist der allgemeinen Herrschaft der schöpferischen Vernunft zuzuschreiben. Natur und menschlicher Geist sind das Ergebnis einer unbewußt zweckmässigen Tätigkeit, die unter bestimmten Kategorien, z. B. des Raumes, der Zeit, der Relation etc. verläuft. Daher erklärt sich auch die Übereinstimmung verschiedener Bewußtseine untereinander. Die Kategorien bilden das logische Gerüst der Welt.

Hartmanns Philosophie postuliert also einen erkenntnistheoretischen Dualismus, dem aber eine monistische Wesenslehre zugrunde liegt. Der Dualismus von Bewußtem und Unbewußtem wird bewirkt von dem einheitlichen Weltwesen, das in der allesumfassenden Zwecktätigkeit sich äußert. Rudolf Steiner geht im vierten, fünften und siebten Kapitel der «Philosophie der Freiheit» ausführlich auf das daraus resultierende System des transzendentalen Realismus ein. Es ist deutlich, wie stark der erkenntnistheoretische Dualismus dem Monismus Rudolf Steiners entgegensteht. Die Idee einer allumfassenden Zwecktätigkeit eines Urwesens führt zudem zur Unfreiheit des Menschen, weshalb Hartmann auch nur von Autonomie spricht¹⁷, denn der Mensch kann sich immer nur *die* Gesetze selber geben, die der allumfassenden Zwecktätigkeit des Urwesens entsprechen.

Rudolf Steiner erkennt nun aber in seinen schon erwähnten Briefen und in späteren Aufsätzen¹⁸ stark an, daß Hartmann von einer allen Welterscheinungen zugrunde liegenden Ideenwirksamkeit spricht. Dies führt Hartmann zu seiner empirischen Methode mit idealistischen Resultaten. In der Geschichte, der Religionswissenschaft und der Ästhetik sucht er überall die konkrete Idee. Sie erscheint ihm als die den Erscheinungen zugrundeliegende Tatsache. Die Idee gilt ihm nicht nur als subjektives Bewußtseinsphänomen, sondern als unbewußt objektives Weltprinzip.⁶

Hartmann fehlt aber der erkenntnismäßige Zugang zu den unbewußt wirksamen Ideen. Für ihn sind sie nur durch logische Schlüsse mittelbar erkennbar. Folglich lautet der Untertitel der «Philosophie des Unbewußten»: «Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode», während Rudolf Steiner dem seine «seelischen Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode» entgegenhält.

Starke Anerkennung findet aber auch die «Phänomenologie des sittlichen

Bewußtseins» bei Rudolf Steiner, deren Aufbau er weitgehend in den Abschnitten über Triebfeder und Motiv im 9. Kapitel der «Philosophie der Freiheit» übernommen hat. Der Pessimismus Hartmanns führt zu einem Verzicht auf alles Glücksstreben und allen Egoismus des Individuums zugunsten einer selbstlosen Hingabe an den Weltprozeß. Genau diese selbstlose Hingabe nennt Rudolf Steiner die «Liebe zur Handlung». Bei Hartmann hat diese aber zum Ziel eine völlige Aufhebung des durch den unvernünftigen Willen verursachten Weltprozesses. Die Unvernunft des unbewußten Willens ist es auch, die das Überwiegen des Leids und die Sinnlosigkeit alles Luststrebens zur Folge hat. Jene Aufhebung des Weltprozesses soll dann durch einen Entschluß der Menschheit zur absoluten Vernichtung alles Daseins zustande kommen, so daß nur die reinen Ideen, die alles umfassende Gottheit als solche übrigbleibt, erlöst von ihrer schmerzvollen Inkarnation in der Wirklichkeit.¹⁹

Rudolf Steiner dagegen ist der Ansicht, daß Schmerz und Qualen nur durch die Verwirklichung der aus der moralischen Phantasie entspringenden sittlichen Ideale überwunden werden können. Nicht die Austilgung jeglichen Wollens, weil dieses nur nach sinnloser Lust strebt, sondern das starke, von ideeller Intuition getragene Wollen, dessen Verwirklichung höchste Lust bedeutet, ist die Grundlage der Ethik Rudolf Steiners. – Dies mag für die hier gebotene Kürze zur Charakterisierung der Philosophie Eduard von Hartmanns genügen.

Wie mußte der Philosoph, in dem sich für Rudolf Steiner das Wesen der Weltanschauung des späten 19. Jahrhunderts aussprach, auf die «Philosophie der Freiheit» reagieren? Diese ist ja bekanntermaßen als *ein* Gedankenorganismus von Rudolf Steiner entwickelt worden, in dem jeder Bestandteil wie in einem lebendigen Organismus wirkt. So bildet der erste Teil als erkenntnistheoretische Grundlegung die «Wissenschaft der Freiheit». Im dritten Kapitel wird die objektive Wesenheit des Denkens beschrieben, so wie sie sich der seelischen Beobachtung darstellt.

Hier beginnen die Schwierigkeiten für das Verständnis Hartmanns. Die Annahme einer unbewußten geistigen Tätigkeit, die allen Bewußtseinserscheinungen zugrunde liegt, führt Hartmann zu seinen Einwänden, die er Rudolf Steiner im dritten Kapitel (in der ersten Auflage entspricht es dem vierten Kapitel) macht: Das beobachtete Denken könne niemals die hervorbringende Tätigkeit selber darstellen, da diese als unbewußte unserem Bewußtsein entzogen ist.²⁰

Daraus resultieren dann weitere Verständnisschwierigkeiten im fünften Kapitel (sechstes Kapitel der Erstauflage), wo der Erkenntnisprozeß beschrieben wird.²¹ Für Hartmann sind die begreifenden Ideen des menschlichen Bewußtseins nur Wirkungen der unbewußt tätigen Ideen. Diese sind Ursache für den Wahrnehmungsgehalt wie auch den Denkinhalt im Bewußtsein. Die Sinnesindrücke, die ja nur Ergebnisse der Sinnesorganisation sind, werden nach Maßgabe der vernunftvollen unbewußten Vernunfttätigkeit im Bewußtsein zu den

uns gegebenen Gegenständen geformt. Diese können also nur Gegenstände für das Bewußtsein sein, sind aber auf die Wirkungen der an sich seienden objektiven Welt zurückzuführen. Nur so läßt sich auch für Hartmann die Übereinstimmung verschiedener Bewußtseinsinhalte bei verschiedenen Individuen erklären. Dieses Problem wird für ihn zum zentralen Punkt seiner Kritik an der «Philosophie der Freiheit», denn er kann nicht einsehen, wie eine Idee, die im Denken intuitiv ihrer Wesenheit nach erfaßt werden soll, zugleich in meinem Bewußtsein und im Bewußtsein eines anderen Individuums auftreten kann.²² Für Hartmann ist Rudolf Steiners Intuitionsbegriff schlichtweg dem Humeschen Phänomenalismus entsprungen, wo die Bewußtseinsinhalte die Welt selbst sind und es außerhalb des persönlichen Bewußtseins unberechtigt ist, überhaupt etwas anderes Existierendes anzunehmen, sei es ein anderes Bewußtsein oder eine äußere Natur, wenn man nicht wie Berkeley noch einen Gott als Verursacher all unser Bewußtseinserscheinungen postulieren will. Dieser Standpunkt führt in den Augen Hartmanns, wenn er nicht zum transzendentalen Realismus geführt wird zum Solipsismus, Illusionismus und Agnostizismus²³, wenn er nicht sogar einem naiven Realismus verfällt.

Dieser Vorwurf wird im siebten Kapitel erneut erhoben.²⁴ Demgegenüber betont Rudolf Steiner vor allem in den Zusätzen der Neuauflage zum dritten und zehnten Kapitel (erster Zusatz) die objektiv zu erlebende Wesenheit des Denkens.

Das Hauptproblem besteht hier darin, zu verstehen bzw. zu erleben, wie das im Denken Erlebte zugleich ein Weltgeschehen sein kann. Nur dieses Erleben kann davor bewahren, eine unbewußt geistige Tätigkeit annehmen zu müssen. Rudolf Steiner charakterisiert die Schwierigkeiten, die der Einsicht in diesen zentralen Punkt seiner «Philosophie der Freiheit» entgegenstehen in einem Vortrag am 23.11.1923²⁵: «Bei denjenigen Menschen, die dazumal eigentlich sogar die Aufgabe gehabt hätten, den Grundnerv dieser «Philosophie der Freiheit» irgendwie wenigstens ins Auge zu fassen, fand ich mit dieser «Philosophie der Freiheit» überall Unverständnis. Und das liegt an einem bestimmten Punkte. Das liegt an folgendem: Die Menschen, auch die sogenannten denkenden Menschen der Gegenwart, kommen mit ihrem Denken eigentlich nur dazu, in ihm ein Abbild der sinnlichen Außenwelt zu erleben. Und dann sagen sie: vielleicht könnte einem in dem Denken auch etwas kommen von einer überphysischen Welt; aber es müßte dann das auch so sein, daß geradeso, wie der Stuhl, wie der Tisch draußen ist, und von dem Denken vorausgesetzt wird, daß es drinnen ist, so müßte nun dieses Denken, das da drinnen ist, auch auf irgendeine Weise erleben können ein außerhalb des Menschen zu erfassendes Übersinnliches, wie der Tisch und der Stuhl außerhalb sind. – So ungefähr dachte sich *Eduard von Hartmann* die Aufgabe des Denkens.

Nun trat ihm gegenüber dieses Buch, die «Philosophie der Freiheit». Da ist das Denken so erlebt, daß innerhalb des Denk-Erlebnisses man dazu kommt,

gar nicht anders vorstellen zu können, als: Wenn du im Denken richtig drinnen lebst, lebst du, wenn auch zunächst auf eine unbestimmte Weise, im Weltenall. Dieses Verbundensein im innersten Denk-Erlebnis mit den Weltgeheimnissen, das ist ja der Grundnerv der *«Philosophie der Freiheit»*. Und deshalb steht in dieser *«Philosophie der Freiheit»* der Satz: In dem Denken ergreift man das Weltgeheimnis an einem Zipfel.

Es ist vielleicht einfach ausgedrückt, aber es ist so gemeint, daß man gar nicht anders kann, wenn man das Denken wirklich erlebt, daß man sich fühlt nicht mehr außer dem Weltgeheimnis, sondern im Weltgeheimnis drinnen, daß man sich fühlt nicht mehr außerhalb des Göttlichen, sondern im Göttlichen. Erfasst man das Denken in sich, so erfäßt man das Göttliche in sich.

Diesen Punkt konnte man nicht erfassen. Denn erfäßt man ihn wirklich, hat man sich Mühe gegeben, das Denk-Erlebnis zu haben, dann steht man eben nicht mehr in der Welt drinnen, in der man vorher drinnen gestanden hat, sondern man steht in der ätherischen Welt drinnen. Man steht in einer Welt drinnen, von der man weiß: sie ist nicht von da und dort im physischen Erdenraum bedingt, sondern sie ist bedingt von der ganzen Weltensphäre. Man steht in der ätherischen Weltensphäre drinnen. Man kann nicht mehr zweifeln an der Gesetzmäßigkeit der Weltenäthersphäre, wenn man das Denken so erfäßt hat, wie es in der *«Philosophie der Freiheit»* erfäßt ist. So daß da erreicht ist dasjenige, was man ätherisches Erleben nennen kann. Daher wird es einem so, wenn man in dieses Erleben hineinkommt, daß man einen eigentümlichen Schritt in seinem ganzen Leben macht.

Ich möchte diesen Schritt so charakterisieren: Wenn man im gewöhnlichen Bewußtsein denkt, denkt man, wenn man hier in diesem Raume ist, Tische, Stühle, selbstverständlich Menschen und so weiter; man denkt vielleicht auch noch etwas anderes, aber man denkt die Dinge, die außerhalb sind. Also sagen wir – es sind da verschiedene Dinge außerhalb –, man umfaßt gewissermaßen mit seinem Denken von dem Mittelpunkt seines Wesens aus diese Dinge. Dessen ist sich ja jeder Mensch bewußt: er will mit seinem Denken die Dinge der Welt umfassen.

Kommt man aber dazu, dieses eben charakterisierte Denk-Erlebnis zu haben, dann ergreift man nicht die Welt; man hockt auch, möchte ich sagen, nicht in seinem Ichpunkte bloß drinnen, sondern es passiert etwas ganz anderes. Man bekommt das Gefühl, das ganz richtige Gefühlserlebnis, daß man mit seinem Denken, das eigentlich nicht an irgendeinem Orte ist, nach dem Innern alles erfäßt. Man fühlt: man tastet den inneren Menschen ab. So wie man mit dem gewöhnlichen Denken, ich möchte sagen, geistige Fühlfäden nach außen streckt, so streckt man mit seinem Denken, mit diesem Denken, das in sich selbst sich erlebt, fortwährend sich in sich selber hinein. Man wird Objekt, man wird sich Gegenstand.»

Die diesbezüglichen Verständnisschwierigkeiten hatte Hartmann schon 1884–

1885 gegenüber den Einleitungen zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften geltend gemacht, woraufhin Rudolf Steiner im neunten Kapitel seiner «Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung» erneut versuchte, diesen Punkt zu klären.²⁶ «Wir müssen uns zweierlei vorstellen: Einmal, daß wir die ideelle Welt tätig zur Erscheinung bringen, und zugleich, daß das, was wir tätig ins Dasein rufen, auf seinen eigenen Gesetzen beruht. Wir sind nun freilich gewohnt, uns eine Erscheinung so vorzustellen, daß wir ihr nur passiv, beobachtend gegenüberzutreten brauchten. Allein das ist keine unbedingte Erfordernis. So ungewohnt uns die Vorstellung sein mag, daß wir mit andern Worten eine Erscheinung nicht bloß wahrnehmen, sondern zugleich produzieren: sie ist keine unstatthafte. Man braucht einfach die gewöhnliche Meinung aufzugeben, daß es so viele Gedankenwelten gibt als menschliche Individuen. ... Man denke sich an Stelle *dieser* Meinung einmal die folgende gesetzt: Es gibt überhaupt nur *einen einzigen* Gedankeninhalt, und unser individuelles Denken sei weiter nichts als ein Hineinarbeiten unseres Selbstes, unserer individuellen Persönlichkeit in das Gedankenzentrum der Welt.»

Fordert Rudolf Steiner hier die Aufgabe gewohnter Meinungen, so setzt er in der «Philosophie der Freiheit» das tätige Erleben dieser Tatsache voraus.

An dieser Stelle gerät das gewöhnliche Denken an seine Grenzen und die so auftretenden Erkenntnisgrenzen können nur in gesteigerter Aktivität der seelischen Beobachtung überwunden werden. Gelingt aber dieses, so kann die Verbindung von Philosophie und Anthroposophie hergestellt werden. «Die geistige Wahrnehmungswelt kann dem Menschen, sobald er sie erlebt, nichts Fremdes sein, weil er im intuitiven Denken schon ein Erlebnis hat, das rein geistigen Charakter trägt. Von einer solchen geistigen Wahrnehmungswelt sprechen eine Anzahl der von mir nach diesem Buche veröffentlichten Schriften. Diese «Philosophie der Freiheit» ist die philosophische Grundlegung für diese späteren Schriften. Denn in diesem Buche wird versucht zu zeigen, daß richtig verstandenes Denk-Erleben schon Geist-Erleben ist.»²⁷

Genauer charakterisiert wird dieses Erleben auch im Zusatz zum achten Kapitel.²⁸ Diese Beschreibungen bilden einen Prüfstein für die eigene Arbeit. Läßt sich doch hier genau ablesen, ob man im eigenen Erleben schon zu der Ebene vorgestoßen ist, auf die es hier ankommt.

All dieses bildet aber in der Gesamtkomposition der «Philosophie der Freiheit» die Grundlage für das Verstehen der Freiheit im zweiten Teil. Denn nur durch das intuitive Denkerleben kann die Qualität sittlicher Ideale eingesehen werden. Hier ergeben sich für Hartmann erneute Einwände, die er schon dem Titel gegenüber geltend macht. Er meint die Erkenntnistheorie und den ethischen Individualismus trennen zu müssen, weil sie unvermittelt nebeneinander stünden. Sein Urteil am Schluß des Buches lautet dementsprechend, daß der Hegelsche Panlogismus und der Goethesche Individualismus unvermittelt nebeneinander stünden.

In einem Brief an Hartmann gibt Rudolf Steiner zu, daß es ihm an dieser Stelle noch nicht gelungen sei, «die Frage ganz klar zu beantworten, inwiefern das Individuelle doch nur ein Allgemeines, das Viele ein Eines ist. Aber dies ist vielleicht die schwierigste Aufgabe einer Philosophie der Immanenz. Ich arbeite fortwährend daran, den Ausgleich zwischen den zwei Dingen zu finden, auf die Sie in Ihrer Bemerkung zu Seite 242 meines Buches hindeuten: Dem Panlogismus Hegels und dem Goetheschen Individualismus.»²⁹

Wie Rudolf Steiner an diesem Punkte weiter gearbeitet hat, läßt sich sehr schön studieren in dem Buch über «Goethes Weltanschauung» in dem Kapitel «Die Metamorphose der Welterscheinungen» und in der Einleitung zum Buch «Die Mystik...».

In der «Philosophie der Freiheit» führten Hartmanns Einwände diesbezüglich³⁰ zu den Zusätzen im zehnten Kapitel (erster Zusatz) und im letzten Kapitel (erster Zusatz).

Nun zeigt sich aber, wenn man den Zusatz zum zwölften Kapitel liest, daß hier ein weiteres vorausgesetzt wird: Das freie Wollen, in dem sich eine ideelle Intuition verwirklicht, ist ebenso wie diese unabhängig von organischer Tätigkeit. Es findet durch das Wirken des intuitiven Elementes eine Ablähmung und Zurückdrängung des menschlichen Organismus statt, an dessen Stelle dann «die geistige Tätigkeit des idee-erfüllten Willens gesetzt wird.» Schon die Erweiterung am Anfang des neunten Kapitels weist auf diesen Zurückdrängungsvorgang hin.

Hierin ist eine der bedeutsamsten Erweiterungen der Neuauflage zu sehen, in der an den Leser gewaltige Anforderungen in bezug auf die seelische Beobachtung gestellt werden. Die Schwierigkeiten, zu diesen Beobachtungen zu kommen, die ja als Voraussetzungen einer wahren Einsicht in die Freiheit des Menschen gemacht werden, lassen verständlich werden, daß Eduard von Hartmann an diesen Punkten Einspruch erheben mußte. Wie gewaltig das hier geforderte Erleben über das gewöhnliche Sinneserleben hinausführt, beschreibt Rudolf Steiner auch im «Lebensgang».³¹ Hier spricht er von drei Erkenntnisarten: Die erste Art ist die an der Sinnesbeobachtung gewonnene Begriffskenntnis. Sie kann vom gewöhnlichen Gedächtnis behalten werden. Die zweite Art der Erkenntnis ist die, bei der Begriffe nicht äußerlich gebildet, sondern unabhängig von den Sinnen im Innern erlebt werden. Hier genügt das gewöhnliche Gedächtnis nicht, sondern man muß den Aneignungsvorgang zu einem fortdauernden machen, so wie ein Organismus auch fortdauernd atmen muß. Die dritte Art der Erkenntnis führt dann in weitere Tiefen der geistigen Welt und gewährt ein intimes Zusammenleben mit dieser. Die Abhängigkeiten vom menschlichen Organismus sind dabei ebenfalls dreifacher Natur. Für die Sinneskenntnis zeigt sich eine klare Bindung an den Organismus. Die ideell geistige Erkenntnis ist zwar als einzelner Akt ganz unabhängig vom physischen Organismus, «daß aber solche Erkenntnis überhaupt durch den

Menschen entfaltet werden kann, hängt davon ab, daß im *allgemeinen* das Leben im Organismus vorhanden ist.» Die dritte Art der Erkenntnis spielt sich dagegen so ab, als ob der physische Organismus «gar nicht vorhanden wäre.»

Die in der Erweiterung des neunten Kapitels und im Zusatz zum zwölften Kapitel geforderte Beobachtung gehört demnach der zweiten Erkenntnisart an.

Ein weiteres Beobachtungsergebnis dieser Erkenntnisstufe wird im ersten Anhang der Neuauflage beschrieben. Dieser wird den Einwänden Hartmanns, ein Bewußtsein könne auf ein anderes nur mittelbar schließen oder wirken, entgegengehalten.³² Hier heißt es: «Die Sinneserscheinung (eines anderen Menschen) offenbart in dem, was sie unmittelbar ist, ein anderes, was sie mittelbar ist. Ihr Sich-vor-mich-Hinstellen ist zugleich ihr Auslöschen als bloße Sinneserscheinung. Aber was sie in diesem Auslöschen zur Erscheinung bringt, das zwingt mich als denkendes Wesen, mein Denken für die Zeit ihres Wirkens auszulöschen und an dessen Stelle ihr Denken zu setzen. ... Durch das Sich-Auslöschen der Sinneserscheinung wird die Trennung zwischen den beiden Bewußtseinsphären tatsächlich aufgehoben.» Im Erleben des anderen Bewußtseinsinhaltes erlebe ich den meinigen ebensowenig wie im traumlosen Schlaf, nur daß ich dabei in den anderen Menschen hineinschlafe. Dies wird nur gewöhnlich nicht bemerkt, weil die Bewußtseinszustände sehr schnell aufeinanderfolgen. An die Stelle des eigenen intuitiven Denkens, das die Organisation, die mir die Sinneserscheinung vermittelt, zurückdrängt, tritt hier als «Auslöschendes» das andere Denken. Auch dieser Zusammenhang muß aber wirklich erlebt werden, um ihn wirklich einzusehen. Rudolf Steiner beschreibt ihn ausführlicher noch in einem Vortrag am 6.12.1918.³³

So hat uns also die Betrachtung der Kommentare Eduard von Hartmanns zu der Beschreibung jener seelischen Beobachtungsergebnisse geführt, die als die Voraussetzung zur Überwindung der Einwände, die das gewöhnliche Bewußtsein der «Philosophie der Freiheit» gegenüber machen muß, gelten müssen. Es ist erstens das Erleben, daß man mit dem Erfassen des Denkens in sich einen Weltprozeß erfaßt. Dieses Erleben stellt die erste Stufe wahrer Geisterkenntnis dar. Zweitens das Erlebnis, daß dieses Denken zu moralischen Intuitionen führt, die ein freies Wollen bewirken, das sich unabhängig vom physischen Organismus allein aus der selbstbestimmten Idee heraus gestaltet. Dabei löst sich der Widerspruch von individuell erlebter moralischer Intuition und allgemeiner sittlicher Idee. Drittens das Erlebnis, daß ich von anderen Menschen nur solange getrennt bin, als ich nicht in der Lage bin, meinen Bewußtseinsinhalt bei Auslöschung der Sinneserscheinung durch den Bewußtseinsinhalt des anderen zu ersetzen.

Eduard von Hartmann hat Rudolf Steiner 1897³⁴ zum letzten Mal geschrieben (auf den zitierten Brief von 1894 hin²⁹). Er betont erneut den Standpunkt des transzendentalen Realismus von dem das in seiner Art konsequente Denken

auch niemals abrücken kann, wenn es nicht zu dem von der «Philosophie der Freiheit» geforderten Denken übergeführt wird.

Nach seinem Tode 1906 setzte sein Schüler Arthur Drews als Kritiker der Anthroposophie die Auseinandersetzung mit Rudolf Steiner fort.³⁵

Andreas Neider

Anmerkungen

Werke Rudolf Steiners sind hier ohne Autorengabe angeführt. Soweit sie in der Rudolf Steiner Gesamtausgabe erschienen sind, ist auch die Bibliographic-Nummer (GA Bibl.-Nr. ...) angegeben. Die Seitenangaben beziehen sich jeweils auf die neueste Auflage.

- ¹ Außer einem Aufsatz von Gustav Troberg zum 50. Todestag Eduard von Hartmanns in «Die Drei», Heft 3/1956, sind mir keine weiteren Abhandlungen zu diesem Thema bekannt.
- ² «Briefe II», Dornach 1953, Nr. 3 (Neuaufgabe in Vorbereitung für 1985).
- ³ ebenda
- ⁴ desgl. Nr. 8
- ⁵ desgl. Nr. 9
- ⁶ Siehe die Einleitungen und Kommentare Rudolf Steiners zu Goethes «Naturwissenschaftlichen Schriften» in Kürschners «Deutsche National-Litteratur» (1883–1897); fotomechanischer Nachdruck Dornach 1982, GA Bibl.-Nr. 1 a-e, hier: Bd. II, GA Bibl.-Nr. 1 b, S. V und LXII–LXVII; ferner den Aufsatz «Die Geisteswissenschaft als Anthroposophie und die zeitgenössische Erkenntnistheorie» in dem Band «Philosophie und Anthroposophie», GA Bibl.-Nr. 35, S. 307–331. Dieser Aufsatz gibt einen grundlegenden Eindruck der Auseinandersetzungen mit Eduard von Hartmann.
- ⁷ «Mein Lebensgang», Kap. IX, GA Bibl.-Nr. 28, S. 155 f.
- ⁸ desgl., Kap. XVI, S. 236 f.
- ⁹ desgl., Kap. XVII, S. 243.
- ¹⁰ «Die okkulten Grundlagen der Bhagavad Gita», GA Bibl.-Nr. 146, S. 36.
- ¹¹ «Briefe I», Dornach 1955, Nr. 38 (Neuaufgabe in Vorbereitung für 1985).
- ¹² «Briefe II», Nr. 3, 8 und 22.
- ¹³ Siehe die beiden Aufsätze «Die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik» und «Der Wertbegriff und der Lustwert»; beide sind erschienen in der «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», Bd. 108 und 106.

- ¹⁴ Vgl. «Die Erkenntnis-Aufgabe der Jugend», GA Bibl.-Nr. 217a, S. 208f.
- ¹⁵ «Briefe II», Nr. 56.
- ¹⁶ «Die Philosophie der Freiheit» – Photomechanischer Nachdruck der Erstauflage von 1894 ergänzt durch Zeilennumerierung im Text und versehen mit einem Anhang mit den Änderungen und Zusätzen der zweiten Auflage von 1918 von Kurt Franz David, Dornach 1983. Alle Zitate der Kommentare Hartmanns beziehen sich auf diese Ausgabe.
- ¹⁷ Vgl. die Einwände zum Titel und zu S. 154 und 156.
- ¹⁸ «Eduard von Hartmann. Seine Lehre und seine Bedeutung», in: «Methodische Grundlagen der Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1884–1901», GA Bibl.-Nr. 30, S. 288 ff.; ferner «Eduard von Hartmann. Nachruf», in: «Luzifer-Gnosis», Gesammelte Aufsätze 1903–1908, GA Bibl.-Nr. 34, S. 245 ff.
- ¹⁹ Vgl. Kapitel 10 und 13 der «Philosophie der Freiheit» sowie den Vortrag vom 14.5.1924 in «Die Geschichte der Menschheit und die Weltanschauungen der Kulturvölker», GA Bibl.-Nr. 353, S. 226–229.
- ²⁰ Vgl. die Einwände zu S. 42, 47, 48, 50 und 51.
- ²¹ Vgl. die Einwände zu S. 89–91 und 93–99.
- ²² Vgl. Hartmanns lang ausgeführten Kommentar am Ende des 1. Teiles und die Einwände zu S. 237–240.
- ²³ Vgl. Hartmanns Urteil am Ende des Buches.
- ²⁴ Vgl. die Einwände zu S. 118, 119, 121, 123 und 124.
- ²⁵ in «Mysteriengestaltungen», GA Bibl.-Nr. 232, S. 11–13; siehe auch den Vortrag vom 27.10.1918 in «Geschichtliche Symptomatologie», GA Bibl.-Nr. 185, S. 130f.
- ²⁶ «Briefe II», Nr. 8; ferner «Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung, mit besonderer Rücksicht auf Schiller», GA Bibl.-Nr. 2, S. 52.
- ²⁷ Zweiter Zusatz zum letzten Kapitel der «Philosophie der Freiheit»; vgl. Zusatz zum 7. Kapitel, wo Rudolf Steiner über die Erweiterung des Wahrnehmungsbegriffes spricht. Siehe auch Kap. XXII in «Mein Lebensgang», S. 327f. und den Vortrag vom 31.8.1921 in «Anthroposophie, ihre Erkenntniswurzeln und Lebensfrüchte», GA Bibl.-Nr. 78, S. 51.
- ²⁸ Vgl. auch «Mein Lebensgang», Kap. XII, S. 177f.
- ²⁹ «Briefe II», Nr. 68.
- ³⁰ Vgl. die Einwände zu S. 150, 151, 153 und 154.
- ³¹ «Mein Lebensgang», XXII. Kap., S. 323f.
- ³² Vgl. die Einwände zu S. 91, 93, 99, 100, 105–108, 123, 126, 238.
- ³³ in «Die soziale Grundforderung unserer Zeit – In geänderter Zeitlage», GA Bibl.-Nr. 186, S. 90–95.
- ³⁴ «Briefe II», Nr. 93.
- ³⁵ Vgl. Arthur Drews, «Metaphysik und Anthroposophie in ihrer Stellung zur Erkenntnis des Übersinnlichen», Berlin 1922.

Rezensionen der «Philosophie der Freiheit» 1893–1895 Eine Übersicht

Die hier erfolgte Zusammenstellung will lediglich als eine weitere Arbeitsgrundlage dienen und erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. So konnten u. a. die genauen Quellenangaben zu der von Rudolf Steiner in seinem Vortrag vom 17. 1. 1920 erwähnten Besprechung in der Zeitschrift «Athenaeum» bisher nicht zugänglich gemacht werden. (Vgl. «Geistige und soziale Wandlungen in der Menschheitsentwicklung», GA Bibl.-Nr. 196, S. 74). Es ist beabsichtigt, die Rezensionen, soweit sie heute nicht mehr zugänglich sind, zu einem späteren Zeitpunkt zu publizieren.

Deutsche Worte, herausgegeben von E. Pernerstorfer, XIII. Jg. 1893, Dezember-Heft.
Autor: Ed. Aug. Schroeder
Wiederabgedruckt in: «Mitteilungen aus der Anthroposophischen Arbeit in Deutschland», Ostern 1954, S. 27/28; siehe dort auch die Ausführungen von Helmut Sembdner.

Frankfurter Zeitung, Nr. 335, Viertes Morgenblatt, 38. Jg., Sonntag, 3. Dez. 1893
Autor: H
Wiederabgedruckt in: R. Steiner, «Briefe II», Dornach 1953, S. 321f.

Wiener Zeitung, Nr. 295 und 296 vom 28. und 29. Dez. 1893
Autor: Friedrich Beck

Die Gegenwart, Wochenschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben. Herausgegeben von Theophil Zolling, Berlin 1894, Bd. XLV, Nr. 17 (28. April), S. 264–267.
Autor: Arthur Drews
Wiederabgedruckt in: R. Steiner, «Briefe II», Dornach 1953, S. 322–331.

Neue Revue, Wiener Literaturzeitschrift, Heft 35, 15. August 1894
Autor: Bruno Wille
Wiederabgedruckt in: «Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe», Heft 79/80, Dornach 1983, S. 43–49.

Leipziger Zeitung, Nr. 188, Mittwoch, den 15. August, Abends, 1894, S. 2752.
Autor: C. H.

St. Galler-Blätter, Redaktion Erik Niels, 1894, S. 431.
Autor: J. F.

Philosophisches Jahrbuch, 1895, S. 423–428.
Autor: Dr. Gutberlet

Literatur zum Thema

Bei dieser kleinen Literaturübersicht handelt es sich nicht um eine ausführliche Bibliographie, sondern vorwiegend um Hinweise auf Orte innerhalb der Rudolf Steiner Gesamtausgabe, an denen sich ausführliche schriftliche Darstellungen Rudolf Steiners über Eduard von Hartmann befinden. Weitere Angaben entnehme man unter dem Stichwort «Eduard von Hartmann» dem II. Übersichtsband zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe, S. 307, sowie den Anmerkungen zum Aufsatz von Andreas Neider.

Die Rästel der Philosophie, Kap. Moderne idealistische Weltanschauungen; GA Bibl.-Nr. 18, S. 503 ff.

Mein Lebensgang, GA Bibl.-Nr. 28, S. 108–110, 154–156, 244–246, 248, 345.

Eduard von Hartmann. Seine Lehre und seine Bedeutung. – in: Methodische Grundlagen der Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1884–1901, GA Bibl.-Nr. 30, S. 288–302. (Siehe auch S. 618)

Eduard von Hartmann. Nachruf. 1906 – in: Luzifer-Gnosis. Gesammelte Aufsätze 1903–1908, GA Bibl.-Nr. 34, S. 245–261.

Die Geisteswissenschaft als Anthroposophie und die zeitgenössische Erkenntnistheorie. Persönlich-Unpersönliches (1917) – in: Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904–1923, GA Bibl.-Nr. 35, S. 307–331.

Briefe I, Dornach 1948. (Erscheint in der Gesamtausgabe erweitert 1985)

Briefe II, Dornach 1953, Nr. 3, 8, 9, 10, 11, 22, 25, 32, 33, 39, 56, 68, 93. (Erscheint in der Gesamtausgabe voraussichtlich 1985)

Vortrag vom 21. Juli 1923, Die seelische Perspektive, aus der Reihe: Drei Perspektiven der Anthroposophie – in: Kulturphänomene, GA Bibl.-Nr. 225, S. 127–143.

Vortrag vom 14.5.1924, Über Kant, Schopenhauer und Eduard von Hartmann – in: Die Geschichte der Menschheit und die Weltanschauungen der Kulturvölker, GA Bibl.-Nr. 353, S. 226–227.

BEITRÄGE ZUR RUDOLF STEINER GESAMTAUSGABE
VERÖFFENTLICHUNGEN AUS DEM ARCHIV
DER RUDOLF STEINER-NACHLASSVERWALTUNG, DORNACH

Heft Nr. 85/86 Michaeli 1984

Zu diesem Heft	1
Zur «Philosophie der Freiheit» Kommentare und Randbemerkungen von Eduard von Hartmann	3
Briefwechsel zwischen Rudolf Steiner und Vincenz Knauer September bis November 1893	69
<i>Andreas Neider</i> : Rudolf Steiner und Eduard von Hartmann	74
Rezensionen der «Philosophie der Freiheit» 1893–1895. Eine Übersicht	87
Literatur zum Thema	88
<i>Beilage</i> : Zeilenleiste zur «Philosophie der Freiheit», GA Bibl.-Nr. 4	

Die Zeichnung auf dem Umschlag wurde nach einer Bleistiftskizze Rudolf Steiners
leicht verkleinert reproduziert

Herausgeber: Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, Rudolf Steiner-Halde, CH-4143 Dornach. – *Redaktion*:
Walter Kugler. – *Administration*: Rudolf Steiner Verlag, Haus Duldeck, CH-4143 Dornach.
Konten: Postcheckkonto Basel 40-13768. Für Deutschland: Postcheckkonto Karlsruhe 70196-757; Commerz-
bank Stuttgart, Konto-Nr. 5574 967. *Druck*: Zbinden Druck und Verlag AG, Basel.
Preise (ab Heft 79/80, 1983): Einzelheft Fr. 6.50 / DM 7.50; Doppelheft Fr. 13.– / DM 14.50 + Porto; im Abon-
nement für jeweils 4 Nummern Fr. 24.– / DM 28.– + Porto. Zahlungen bitte erst nach Erhalt der Rechnung.