

[Die zwei Motti der Philosophie der Freiheit]

1.

Summa Anthroposophica, I «Anthroposophie ist ein Erkenntnisweg, der das Geistige im Menschenwesen zum Geistigen im Weltall führen möchte.» Unter vielen Nachdenklichkeiten, die beim Lesen dieses Leitsatzes naheliegen, zeichnet sich auch die folgende Frage ab: Welcher Erkenntnisweg führt denn zur Anthroposophie selbst? Oder anders: Wie findet man Anthroposophie, ehe durch Anthroposophie das Geistige im Menschenwesen zum Geistigen im Weltall geführt werden *will*? Diese Frage kann weder heruntergespielt noch weggedacht werden. So schwierig der Erkenntnisweg *der* Anthroposophie auch sein mag – derjenige *zur* Anthroposophie ist nicht im geringsten minder schwierig, gesetzt, daß es sich ausgerechnet um die Geisteswissenschaft und nicht um allerlei kunterbunt-okkultes dies und das handelt. Denn man könnte an der Anthroposophie kaum gröblicher vorbeiziehen, als wenn man ihren Ursprung unter den diversen Abarten der historisch-traditionellen Geheimlehren aufsuchen wollte. Wie sehr diese Schablone jedoch bereits Wurzeln geschlagen hat, sieht man schon allein an den Klappentexten zu manchem Band des Gesamtwerkes Rudolf Steiners. Man erhält da beispielsweise die folgende Aufklärung: «Die Anthroposophie erschließt dem suchenden Menschen des 20. Jahrhunderts ein neues spirituelles Welt- und Menschenbild, welches im Gegensatz zu östlichen Traditionen im abendländischen Geistesleben wurzelt und in dessen Zentrum das Christus-Ereignis steht.» Es wäre nun nur halb so schlimm, wenn dieser Platitüde in irgendeinem Lexikon oder populären Kultur-Vademecum zu begegnen wäre. Beklemmend wirkt es aber, wenn sich die Qualitätsverantwortlichen des anthroposophischen Beamtentums werbeteknischer Floskeln bedienen, an deren Entsorgung allein man als Anthroposoph zu erkennen ist. Anthroposophie wurzelt *nicht* im abendländischen Geistesleben; worin sie allein wurzelt, ist und heißt «Die Philosophie der Freiheit», nämlich ein intuitiv erlebbares Denken, das *durch sich selbst besteht* und jeglichem Leben (unter anderem auch dem abendländischen Geistesleben) seinen Sinn *in spe* gibt. Steht nun in ihrem Zentrum das Christus-Ereignis, so nicht deswegen, weil sie außerdem auch noch im Christentum wurzelte, sondern weil sie an ihrer zentralen Intuition, auf die das ganze Weltgeschehen hinauswill, den *gegenwärtig kommenden Christus* erkennt. Es gilt, sich ausgerechnet über diesen Punkt maximale Klarheit zu verschaffen, daß jedem Versuch, Rudolf Steiners Lebenswerk aus einer Tradition abzuleiten oder es in ihr wurzeln zu lassen, genau soviel Sinn und Wahrheit zusteht wie der «Philosophie der Freiheit» abgerungen wird. – Kein einigermaßen valabler Student der Anthroposophie wird sich zumuten, die Geisteswissenschaft Rudolf Steiners separat von seinem Frühwerk zu behandeln. Dafür wird aber auch keiner der Crux entweichen können, die ihn beim Übergang von der einen zu dem anderen zu Boden drückt. Denn heißt ein Grundtopos der Anthroposophie die *Schwelle der geistigen Welt*, so wollen wir parallel dazu auch noch einen anderen thematisieren, nämlich den des *Zugangs zur Anthroposophie als solcher*.

2.

Rudolf Steiner hat 1894 seine «Philosophie der Freiheit» veröffentlicht mit dem Untertitel: «Grundzüge einer modernen Weltanschauung». Als Motto zum Buch

stand: *Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode*. Das Motto setzt sich *nudis verbis* mit demjenigen zu Hartmanns «Philosophie des Unbewußten» auseinander, wo es *Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode* heißt. Die Streichung der beiden Worte *spekulativ* und *induktiv*, auf denen der Schwerpunkt des Hartmannschen Vorhabens, die alte abgelebte Metaphysik durch das Gesundheitswasser einer kraftstrotzenden Physik zu reanimieren, offensichtlich ruhte, verweist klar und resolut auf die Visierlinie der «Philosophie der Freiheit»: Was sie einzig und allein sein wollte, waren *reine* Beobachtungsergebnisse – ohne eine vorgefaßte «spekulativ-induktive» Zwitter-Konzession etwa an Hume und Hegel. Also in keiner Weise spekulative, sondern ausgesprochen empirische Beobachtungsergebnisse, zumal nicht induktiv (lies: bereits methodologisch prädisponiert), sondern aus der originären, unthematischen Erfahrung gewonnen, allem Abgeschmack materialistischer Interpretationen zum Trotz. Man nimmt also den Ausdruck, wie er in der Erstausgabe 1894 steht, vorprädikativ und aussichtsreich: *Beobachtungsergebnisse* schlechthin, und man traut es dem Inhalt des Buches zu, sie nachträglich aus dem Beobachteten selbst zu präzisieren.

Die zweite Ausgabe von 1918 erschien, wie bekannt, redigiert und ergänzt durch Zusätze. Unter den Neufassungen und Supplementen fand sich auch eine kleine, fast unauffällige Beischrift, die wohl mancher Leser ahnungslos zu überlesen beliebte. Es wurde nämlich im Motto dem Worte *Beobachtungsergebnisse* das Prädikat *Seelische* beigelegt. Statt der Beobachtungsergebnisse also *seelische* Beobachtungsergebnisse. Man darf vermuten, diese kleine Ergänzung um ein einziges Wort sei wie jenes (bibelfeste) Nadelöhr, durch das unter Umständen eher ein Weißnichtwer kommt denn alle es nicht merken wollenden Anthroposophen.

3.

Die Frage liegt nahe: Warum steht das Prädikat *seelische* nicht bereits in der Ausgabe von 1894? Antwort: Weil im Jahre 1894 nicht die geringste Möglichkeit bestand, auf so etwas wie *Seele* auch nur halbwegs ernsthaft Bedacht zu nehmen. Die «Seele» war ein Gespenst, Relikt, poetisches Beiwerk, Rückbleibsel alter unnennbarer Tage, das zwar Lyriker, Mystiker, Visionäre, Trödler, nicht aber auch naturwissenschaftlich geschulte Köpfe haben evozieren dürfen. War sie einst, anno dazumal, zur Hochzeit der Metaphysik, das einzige *ens reale* gewesen, vom babelhaften und bußfertigen Leib bebürdet, so wurde ihr mit der Inauguration der Physik zuteil, nur noch eine Leibesfunktion zu sein. Die Epoche von Lalande und Laplace, die keinen Gott im astronomisch geröntgten Himmel vorfand, ließ sich auch im anatomisch urbar gemachten Menschenkörper keine Seele gefallen. So wenig wie eine *virtus dormitiva* (in jener charmannten Szene bei Molière) als Einschläferungskraft im Opium oder aber das *Phlogiston* der alten Alchemisten als Verbrennungsfähigkeit im Stoff, konnte auch eine vorgeblich im Leib versteckte und den Leib *intra muros* verwaltende Seele den Forderungen der naturwissenschaftlichen Methode entsprechen. Das Gespenst hat abdanken und dem Leib zur Disposition gestellt werden müssen. Friedrich Albert Langes drastische Parole *Psychologie ohne Seele* zog nur einen Schlußstrich unter das Thema und bilanzierte im Grunde genommen eine zum Gemeinplatz gewordene Erfahrung.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß *dieser* (anthroposophisch als *ahrimanisch* zu qualifizierende) Befund eine krasse beziehungsweise *luziferische* Reaktion auf der Gegenseite, also unter den Erhaltern alter Werte und Vergan-

genheitssüchtigen, auslösen mußte. Noch nie vielleicht schien die Spaltung des Kulturbewußtseins im Abendland so rückhaltlos und inkonzilient zu sein wie in diesem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, als gerade die *Seele*, der letzte Hort der gotterschaffenen Welt, unter dem Ansturm einer sieggewohnten Physik zusammenbrechen mußte. Dichter, Theologen, Metaphysiker, Mystiker, Okkultisten, «*schöne Seelen*» zogen in geeinter Front gegen diesen Unhold von Materialismus zu Felde, der dem *homo dei* die freudlose Selbsterkenntnis abgenötigt hatte, sich seiner selbst als beseelten Fleisches bewußt zu werden. – Für den anthroposophischen Studenten tut sich hiermit eine beträchtliche Perspektive auf, sofern er die Stellungnahme des Autors der «Philosophie der Freiheit» zum besagten Einbruch zu beachten versteht. Was fürs erste ins Auge sticht, ist, daß sich in Rudolf Steiners philosophischem Hauptwerk kein Platz für die «Seele» findet; als Protagonist tritt hier das *Denken* auf, das sich in seiner selbsterkennenden Weltkonformität als *Wille* betätigt und als solcher der Welt ihren Sinn und Zweck zumißt. Von einer «Seele», diesem gezinkten Atout im strengen Begriffelegen naturwissenschaftlich maturierter Denkart, läßt sich hier nicht die leiseste Spur finden. 1901, also bereits eingangs seines theosophischen Engagements, hat sich Rudolf Steiner zum Grenzthema *Seele* direkt geäußert: im Artikel «Moderne Seelenforschung» («Die Gesellschaft» 1901, XVII.Jg., Bd.1, Heft 3):

«Die Entwicklung der Wissenschaften im letzten Jahrhundert könnte man nicht mit Unrecht einen Eroberungszug des naturwissenschaftlichen Geistes über fast alle Gebiete des menschlichen Erkennens nennen. Was für eine sieghafte Gewalt diesem Zuge eigen ist, das sieht man wohl nirgends besser als an dem Charakter, den die Erforschung der menschlichen Seele in fachwissenschaftlichen Kreisen während der letzten Jahrzehnte angenommen hat. Der moderne Psychologe, der mit seinen Zähl- und Meßapparaten den auf- und abflutenden Erscheinungen unseres Innern beizukommen sucht, hat wenig Ähnlichkeit mit dem früheren Seelenforscher, der bloß mit dem geistigen Auge nach der eigenen Seele sehen wollte; er sieht dafür um so ähnlicher dem physikalischen oder chemischen Experimentator. Man wird, wenn man die Art der modernen Seelenforschung kennzeichnen will, immer wieder auf ein Wort verweisen müssen, das der große Denker und Schriftsteller Friedrich Albert Lange, der Verfasser der „Geschichte des Materialismus“, geprägt hat: „Psychologie ohne Seele“.»

(*Pro domo mea*: Man tut als Anthroposoph gut daran, wenn man sich parallel zu den «Zyklen» von Zeit zu Zeit auch in Texte wie den angeführten eingewöhnt. Manch esoterisch überhitzter Nacheiferer könnte sich daran etwas abkühlen oder gar entgeistern lassen. Dem Schreibenden bleibt ein Leserbrief erinnerlich mit einer sonderbaren Dankabstattung für manche Zitate – zum Thema *Stirner* – aus dem Frühwerk Steiners, die der betreffende Leser also erst auf Umwegen hat kennenlernen müssen. Bei diesen Zitaten sei es dem ansonsten vertrauensseligen Mann wie Schuppen von den Augen gefallen, was für ein *antichristlicher* Geist ihn bis dato mit seinen Netzen umgarnt habe ... Was aus diesem Apolog nach meinem etwas drastischen Dafürhalten zu ziehen wäre, ist wohl, daß es anthroposophisch nicht nur erfreulich sein kann, wenn sich jemand der Anthroposophie zuwendet, sondern auch, wenn sich jemand von ihr – einstweilen – abwendet.)

Steiners Einverständnis mit Lange – ferner werden auch Fechner, Wundt, Kraepelin, Stumpf, Ebbinghaus, Mach, Münsterberg erwähnt – rührt von der Tatsache her, daß sich naturwissenschaftlich überhaupt *keine Seele* anspre-

chen läßt. Das Konsequente an *diesem* Beobachtungsergebnis leuchtet unmittelbar ein. Eine in den physischen Menschenkörper aristotelisch-katholisch hineingeheimniste Seele konnte doch unmöglich seitens einer zu Beobachtung und Experiment prädisponierten Naturwissenschaft toleriert werden. «Es sollte besagen, daß, wer die Seele erforschen will, keinen vorgefaßten Begriff von dieser „Seele“ haben dürfe. [...] Es drängt sich der Vergleich mit einer historischen Tatsache auf, wenn man über das Wort „Seelenkunde ohne Seele“ nachdenkt. Columbus fuhr einst gegen Westen in der Absicht, auf ein bekanntes Land zu stoßen. Er fand ein unbekanntes. Die Psychologen sollen sich bewußt sein, daß der rechte Begriff der Seele nicht vor der Untersuchung bekannt sein kann, sondern daß er erst am Ende ihrer Entdeckungsreisen ihnen vor Augen treten kann.» Am 5. November 1917 in Zürich im Vortrag über «Anthroposophie und Seelenwissenschaft» wird dieses Suchen nach der vermißten Seele als «ein inneres Erkenntnisdrama» bezeichnet: «Und vor solchen inneren Erkenntnisdramen, weil sie zum Erleben führen, darf man nicht zurückschrecken, wenn *wirkliche Seelenwissenschaft* entstehen soll.»

4.

Daß der Autor der «Philosophie der Freiheit» den wissenschaftlichen Revisionisten der Seele, nicht aber deren mystischen Verfechtern zur Seite stand, läßt sich in doppelter Weise deuten. Es war zunächst sein ausgesprochener Wille zur objektiven Beobachtung des *Immanenten*, an dem jede sich dogmatisch gebende (christliche, atheistische oder sonstige) Wahrheit zu Bruch gehen mußte. Denn es handelte sich nicht um einen Streit der Fakultäten oder Ideologien oder irgendwelcher Prädilektionen, sondern einzig und allein um die unbefangene Erforschung des Gegebenen aus absolut individuellen Prämissen. Ließ sich nun durch die *vorhandenen* Mittel der Naturwissenschaft keine Seele beobachten, so lag auch keine Veranlassung dazu vor, eine dichterisch oder divinatorisch eingeschmuggelte Seele zu reanimieren. Was allein galt, war, entweder *andere* als durch die Physik erworbene Mittel in Gebrauch zu nehmen oder aber der guten alten Seele geradeheraus Valet zu sagen. So verhielt es sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Eine weitere Perspektive erschloß sich im Lichte, das aus der späteren geisteswissenschaftlichen Erkenntnis auf die Sache fiel. *Diese* Seele, auf die eine wissenschaftliche Psychologie verzichten zu können meinte, ging um diese Zeit schon in jeder Hinsicht bankrott. Bankrott will besagen: karmische Abrechnung. Denn es war die Seele, der nach der geistlichen Abschaffung des Geistes im 9. nachchristlichen Jahrhundert zugemutet wurde, das Geistige als ihre eigenen Akzidenzien zu tragen. Kein Wunder, daß das ganze darauf folgende Millennium (bis hin zum Friedrich-Albert-Lange-Jahr 1865) unter dem Zeichen des unerbittlichen Zankes zwischen Leib und Seele, dieser *duplex potestas*, verlief, mit dem abwechselnden Kanossagang der beiden. Deshalb spielt sich die Blütezeit der Seele im Mittelalter parallel zur Notzeit des geknechteten Leibes ab; der mediävale Leib mußte sich in härenes Hemd kleiden und abmagern lassen, um der Domina Seele in ihren Vigilien nichts in den Weg zu legen. Zu Beginn der Neuzeit und schon unumkehrbar ist es nun die Seele, die durch den Leib und im Namen des Leibes entthront wird. Den Philosophen von Descartes bis William James blieb nur, herumzuraten, wie dieses *commercium animi et corporis* eigentlich funktioniert: ob *parallel*, so daß die beiden Seiten gleichlaufende Reihen bilden, oder ob doch entweder die Seele die leiblichen oder der Leib die seelischen Vor-

gänge *kausal* verursache – nach dem Wechsellmuster: a) man weint, weil man traurig ist; b) man ist traurig, weil man weint. Kurzum: hinter dieser theologisch bevormundeten Seele verbarg sich nur ein alter Gottesmörder und Strohmann, dem, nachdem er seinen Schöpfer Geist negiert hatte, nichts übrig blieb als bald den Zyniker zu spielen, bald mit vagen mystischen Seufzern und Sentimentalitäten zu bluffen. Die energische Stellungnahme Rudolf Steiners in seinem Mystik-Buch: «Ich kann Ernst Haeckel nur zustimmen, wenn er einer Unsterblichkeit, wie sie manche Religion lehrt (vgl. Haeckels „Welträtsel“, S. 239), die „ewige Ruhe des Grabes“ vorzieht», rührt zweifelsohne von demselben springenden Punkt her, wie auch seine Zustimmung zu jenen wissenschaftlichen Psychologen, die einer à la Maeterlinck herumspukenden Seele die große *terra incognita* des Leiblichen vorzogen.

5.

Der Leser, der in den späteren Büchern und Vorträgen Rudolf Steiners auf die vernichtende Aburteilung dieser modernen Psychologie, zumal in der Person ihrer früher positiv charakterisierten Vertreter, stößt, braucht nicht unbedingt in Geisträgheit zu verfallen und dem logischen Abgott der Kontradiktion eilends Tribut zu zollen. Ein Logiker mag seine Urteile aus Angst vor Widersprüchen zwar im logisch sterilen und zeitlosen Raum fällen. Der okkulte Lehrer handelt aber sein Wissen *ad personam* und *folglich* als Zeit. Ehe er in der Zeit wirkt, bewirkt er die Zeit selbst, aus der heraus von ihm dann jeweils das dosierte Maß und die Sprechart dessen bestimmt werden, was er zu sagen hat. Während er spricht, bildet er daher nicht irgendwelche ewigen Realitäten und Entitäten hellseherisch oder wie auch immer ab, sondern er hebt die alten auf und schafft die neuen durch die weltimmanente und weltwirkende Kraft seiner Erkenntnis. Der Autor der «Philosophie der Freiheit» hatte (in einem ausgehenden dunklen Weltalter) alle Gründe, die Seelenforscher willkommen zu heißen, die der Seele den Garaus gemacht hatten, wo die letztere doch nur zu gespenstern vermochte. Für ihn waren sie dazumal (ahnungslose, weil nicht karmabewußte) Mithelfer auf seinem Weg zur Stunde Null der Voraussetzungslosigkeit, mit deren Schlägen er sein freies Denken als die *geistige Welt* erst hat ins Werk setzen können. – Eine ganz andere (aber «logisch» identische) Konfiguration ergibt sich aus diesem Sachverhalt für den Autor von «Theosophie» und «Von Seelenrätseln». Hier nahmen sich die gestrigen Bahnbrecher nur als Deserteure und Defätisten aus. Denn diesmal galt ihre negative Haltung keiner mystisch halluzinierten Seele, sondern sie erstreckte sich in einem Atemzug auch auf die geisteswissenschaftlich beobachtete. Zwischen dem oben erwähnten Artikel «Moderne Seelenforschung» (1901) und dem Buch «Von Seelenrätseln» (1917) besteht somit kein Widerspruch, sondern nur das Arkanum der Zeit als einer neuerschaffenen Wirklichkeit. Wer es nichtsdestotrotz fertigbringt, diese Neuschöpfung als Widerspruch zu bewerten, der mag zwar zwischen Entweder und Oder logisch unterscheiden können, er versteht jedoch keines von den Dingen, das dem jeweils anderen zu widersprechen scheint. (Der letzte Satz stellt nur die zensierte Fassung einer Aussage Luthers dar, die Rudolf Steiner einmal, im Vortrag vom 1. Oktober 1917, gar zu gerne zitiert hat.)

6.

Das Buch «Von Seelenrätseln» zeitigt den Übergang vom anthropologisch-naturwissenschaftlichen Psychonihilismus zur anthroposophisch-geisteswissenschaftlichen Schöpfung der Seele. Wo die Verstandesbegriffe auf die Sinneseindrücke bezogen werden, kann man ebensowenig eine Seele finden, wie man im Gesehenen sich selbst als den Sehenden finden kann. Man bleibt beim Leiblichen und man billigt den Begriffen nur eine nominalistische Relevanz zu, indem man (in dieser, aber nur in dieser Hinsicht berechtigtermaßen) Sinneserlebnisse durch die Sinnesorgane erzeugt zu bekommen glaubt, auf die dann die Verstandesbegriffe als bloß erdachte (ganz gleich, ob empirisch erdachte oder transzendental erdachte) *flatus vocis* appliziert werden. Eine andere Perspektive tut sich dagegen auf, wenn die Erfahrung gemacht wird, «daß diese Begriffe, abgesehen davon, daß sie auf die Sinneseindrücke bezogen werden sollen, noch ein eigenes Leben für sich in der Seele entfalten können» («Von Seelenrätseln», I). Dieses eigene Leben der Begriffe *ist* die geistige Welt, für die es ebenso der Geistorgane wie es für die sinnliche Welt der Sinnesorgane bedarf. Man muß sich nur einen Leib vorstellen, der aller Sinnesorgane bar wäre, also einen Leib ohne Augen, Ohren, Nase, Mund, Haut etc., etc.¹, und man wird sehen, wie es mit der Seele steht, der alle Seelenorgane, die zugleich *Geistorgane* sind, fehlen. Der einzige Unterschied ist, daß wenn sich ein sinnesorganloser Körper als *negatio in substantia*, um mit Thomas von Aquino (Contr. gent. III,7) zu reden, denken läßt, es im Fall der organlosen Seele um das sogenannte Unbewußte geht, das, unwahrnehmbar für das gewöhnliche Bewußtsein, lebt und wirkt und nicht nur leibliche Vorgänge, sondern auch ihr Vorgestellt-werden-Können im gewöhnlichen Bewußtsein bedingt. «Solche Geistorgane stellen dann für die Seele Bildungen dar, die für sie ähnlich gedacht werden dürfen wie die Sinnesorgane für den Leib. Selbstverständlich dürfen sie *nur* seelisch gedacht werden» (ebenda). Seele als wissenschaftlich beobachtbare Realität deckt sich somit mit der *Entwicklung, Ausbildung ihrer selbst*. Sind sich also die meisten Menschen der Realität ihrer Seele nicht bewußt, so aus dem gleichen Grund wohl, aus dem auch einem Fötus im Mutterschoß alle Bewußtheit seiner selbst abgeht. Würde nun dem Fötus, und zwar unter Umgehung aller Zwischenstufen des Wachstums, die Vorstellungsart eines modernen Psychologen inokuliert – er beliebte vielleicht auf den Schluß zu kommen, er müsse sich, anstatt sich zu entwickeln, sofort negieren oder zu guter Letzt sein Menschsein nominalistisch auffinden lassen. Er entwickelt sich aber *trotzdem* und *wird* Mensch. *Wird* heißt aber: Er *ist* Mensch graduell und schrittweise, genau in dem Ausmaß wie er seine Menschenbestimmung handzuhaben vermag. «Die einzelnen Geistorgane selbst aber werden nur in dem Maße der Seele als ihr Besitz bewußt, in dem sie dieselben zu gebrauchen vermag» (ebenda).

7.

Die Seele der lieben Menschen *ist* nicht, sie *wird*. Die Frage ist nur, *was* sie wird? Die Frage läßt sich erst an der Antwort formulieren, die der aus Leib, Seele und Geist bestehende Mensch des Buches «Theosophie» *ist*. Die Antwort lautet: Die Seele der Menschen wie du und ich *wird*, was der trinitäre Mensch *ist*. Theosophisch *ist* er aber, um es noch einmal zu sagen, Leib, Seele und Geist. Die weitere Frage wäre: Was ist er nun aber vortheosophisch,

¹ Charakteristisch, daß diese Vorstellung in einer fulminanten Paraphilosophie der Gegenwart zur Forderung wird unter der Kapitelüberschrift: «*Comment se faire un Corps sans Organs?*» G. Deleuze, F. Guattari, Capitalisme et Schizophrénie. Mille Plateaux, Paris 1980, p.185sq.

sprich: bevor er sich selbst (sein Selbst) theosophisch handzuhaben beginnt? Hier gilt es zweifelsohne, sich über gewisse Zusammenhänge Klarheit zu verschaffen. Das Werden der Menschen wie du und ich findet in der Zeit statt. Als zeitbedingte Wesen können wir uns nur darauf besinnen, was wir bereits *sind* (lies: *geworden* sind) und was wir noch *nicht* sind. Wir *sind* eigentlich nur Leib, da der Leib (dreifach: als physischer Leib, Ätherleib, Astralleib) schon *geworden* und unsere Vergangenheit ist. Zugleich sind wir als Geist eben *nicht*, weil der Geist (dreifach: als Geistselbst, Lebensgeist, Geistesmensch) noch nicht präsent ist und unsere Gegenwart aus unserer Zukunft heraus bewirkt. Geist *werden* wir erst. Und zwar *körperlich*, in Fleisch und Blut, denn Geisteswissenschaft kennt keinen anderen Geist als den individuell verkörperten Geist eines Einzelmenschen. Geist ist demnach: wenn sich der Leib der Totalität seiner leiblichen Vorgänge, von den Instinkten bis zum Stoffwechsel, bewußt ist. Dieser Leib heißt dann astralisch Geistselbst (Manas), ätherisch Lebensgeist (Buddhi), physisch Geistesmensch (Atma). Soll nun bei diesem Geistwerden des Leibes von der Seele überhaupt noch die Rede sein, dann nur unter der folgenden Prämisse: Seele heißt die *Kraft (qualitas occulta)* des Geistwerdens des Leibes. Die Art, *wie* sich diese Kraft verausgibt, nennt man biologisch Leben, theosophisch aber: Karma. Eine andere als die so beobachtete Seele fällt ohne weiteres in die Befugnis der Psychologie ohne Seele.

8.

«Die Philosophie der Freiheit» (1894) kennt keine Seele, nicht nur weil es (naturwissenschaftlich) keine gibt, sondern auch weil sie (inhärent) keiner bedarf. Das große Thema der «Philosophie der Freiheit», das Einswerden von *essentia* und *existentia*, von Denken und Sein, soll einmal ins Theosophische übertragen und theosophisch gelesen werden, auf daß der *eine* Guß des «*Ereignisses Rudolf Steiner*» (Karl Ballmer) dem Blick nicht entrückt. Was *sind* die Zentralbegriffe von Steiners philosophischem Werk in der Vertonung seines theosophischen Werkes? Er selber gibt auf diese entscheidende Frage die folgende monumental klare Antwort (im Berliner Vortrag vom 9. Februar 1905): «Was ich jetzt dargestellt habe, finden Sie dort [in der „Philosophie der Freiheit“] in den Begriffen der abendländischen Philosophie ausgedrückt. Sie finden dort die Entwicklung des Seelischen vom Kama zum Manasleben. Ich habe dort Ahamkara das „Ich“ genannt, Manas das „höhere Denken“, reines Denken, und die Buddhi, um noch nicht auf den Ursprung hinzuweisen, die „moralische Phantasie“. Das sind nur andere Ausdrücke für ein und dieselbe Sache.» Das heißt: Der «Die Philosophie der Freiheit» denkende und handelnde Philosoph *ist* als Theosoph ein Mensch, der an seinem eigenen Wesen des Inhalts der geistigen Welt gewahr wird. Was er als sein reines Denken *denkt*, *ist* er selbst als Geistselbst-Manas; was er ferner als seine moralische Phantasie *handelt*, *ist* er als Lebensgeist-Buddhi. Nämlich: er ist (existentiell), was er (essentiell) denkt. Man sieht, die Bestürzung des großen Eduard v. Hartmann, durch den der «Philosophie der Freiheit» ihre erste (bezweckt unbewußte) theosophische Erkennung hat eingeprägt werden müssen, war durchaus nicht ohne Grund. «*Auf phänomenalistischem Standpunkt*», so Hartmann, «*ist das Denken nur insofern universell und absolut zu nennen, als das Bewußtsein, in dem es sich vollzieht, das universelle und absolute Bewußtsein ist.*» Ganz recht! Weil aber das Reservat, universell und absolut zu sein, von Hartmann nicht dem Bewußtsein, sondern ausgerechnet dem Unbewußtsein zugemessen wird, gilt dem Buche des jungen «Kollegen» Steiner nur die Note «mangelhaft», verbaliter:

«Unphilosophie» (so die letzte Randglosse Hartmanns in seinem Exemplar des Buches). Hartmann, dem Regenten des Unbewußten, kam es zweifelsohne zu, die Gedanken des anderen als solche (logisch, theoretisch, transzendental), nicht aber als die *Verkünder seiner Individualität* zu betrachten, wie es 1897 in der Einleitung zu Goethes «Sprüche in Prosa» am Vortag der Geburt der Theosophie aus dem Geiste Goethes, heißt.

9.

«Die Philosophie der Freiheit» kennt keine Seele, weil sie *voraussetzungslos* ist. Die Seele muß, bevor sie als Problem fungiert, als Tatsache da sein, selbstverständlich nicht als eine naivrealistisch vorgefundene Tatsache, sondern als – eine *creatio continua*. So wenig der Freie im Ausleben seiner moralischen Phantasien einer Pflicht bedarf, so wenig bedarf er in seiner durchsichten Menschensubstanz einer Seele. Er ist als Mensch ein ganz Anderer, nämlich einer, der *lebt*, was keiner leben, ja nicht einmal sich annähernd vorstellen kann. «Ich lehre nicht; ich erzähle, was ich innerlich durchlebt habe. [...] Man kann da nichts tun für jene, welche mit einem über Klippen und Abgründe wollen. [...] Ich glaube auch, ich wäre gestürzt: hätte ich versucht, die geeigneten Wege sogleich für andere zu suchen» (an Rosa Mayreder im November 1894). Die Frage – *post hoc, ergo propter hoc* – schlägt wie mit dem Hammer: Was tut einer nach der «Philosophie der Freiheit»?² Wie verfügt er über seine Weltanschauung, die er selbst in persona *ist*? Kann er sie etwa an einer Universität dozieren, wie dies unter Philosophen gang und gäbe ist? «Die Philosophie der Freiheit» *ex cathedra* – wäre dies nicht noch weniger erfassbar, als ein Penum Beethovens zwecks Ausbildung musikalisch Defektiver? Ja, dann aber vielleicht doch wenigstens außerhalb der Universität? (Gesetzt, daß diese an Dementia senilis leidende Alma mater nicht gerade der einzige Ort des Lehrens und Lernens wäre.) Etwa in einer Arbeiterbildungsschule? Oder in privaten Kreisen? Oder doch überall, wo er gefragt, verlangt, erwartet, *erbeten* wird, und würden die Wissensdurstigen auch Theosophen oder wie auch immer heißen. – – – Als der Autor der «Philosophie der Freiheit» um die Jahrhundertwende den Entschluß faßte, sein permanent erschaffenes und ihm jederzeit präsent Wissen für *alle* Menschen zugänglich zu machen, kam es gar nicht auf eine Lehrtätigkeit, und sei es auch im tieferen Sinne, an. Denn er trug nicht sein Wissen in seiner *Seele* mit, um es gegebenenfalls hier und da beizubringen. Er war selbst, mit Haut und Haar, *als ganzer Mensch* sein Wissen, so daß die Entscheidung, es auf die Mitmenschen einzustellen, nur bedeuten konnte, sich *seines* Menschen zu begeben und in den *anderen* restlos aufzugehen, damit den materialistisch inokulierten lebenslänglichen Menschenleichen die Möglichkeit nicht entränne, in die Wirklichkeit des Todes einmal aufzuleben. Dieser Hingabe, die sich durch kein anderes Wort präziser und immanenter charakterisieren läßt als durch das Wort TOD, verleiht er dann im Buche «Theosophie» den Namen SEELE. Seele ist, wenn ein Geistiger, ein Mensch also, der als solcher nicht nur Geist denkt, sondern auch Geist *ist*, sein Leben als der andere (wir) lebt und als der andere (wir) zeitlich und räumlich *wird*, was er ewiglich *ist*. In der «Theosophie» steht diese *unsere* Seele zwischen dem vergangenen Leib und dem künftigen Geist als die Kraft der Transformation des ersteren in den letzteren (unter dem technischen Motto «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?»). Den Satz: «Die Erkenntnis der in diesem Buche gemeinten Geisteswissenschaft kann *jeder* Mensch sich selbst erwer-

² Vgl. Urphänomene 2/1995, S. 89ff.

ben», darf auch so gelesen werden: Jeder Mensch *kann* die Vergangenheit seines Leibes mit der Zukunft seines Geistes *vergegenwärtigen*. Die Kraft dieser Vergegenwärtigung heißt: Seele. Man sagt ahnungslos: «*meine*» Seele, und man trifft ins (pelagianistisch getarnte) Leere. Denn *meine* Seele kann es unmöglich geben, ehe sich «*mein*» Geistesmensch (in dem ich meine eigene Gattung bin) *den* ihn tragenden Physischen Leib («Es gibt nur *eine* menschliche Gattungswesenheit») nicht völlig angeeignet hat. Nicht «*meine*» Seele also muß es heißen, sondern die der *Welt* (des MENSCHEN), aus deren Kraft allein «ich» das Bewußtwerden des Leibes dreifach vollziehe und an dieser Vollziehung erst *als Nicht-ich-sondern-Christus-in-mir* entstehe. Mein Zugang zur Anthroposophie erschließt sich in dem Augenblick, da mir vergönnt wird, mir meiner selbst (meines werdenden Selbst) ausgerechnet an *diesem* hier und jetzt gedachten Gedanken bewußt zu werden. An dem Gedanken nämlich, daß wenn der «Die Philosophie der Freiheit» handelnde Geist die Entscheidung trifft, mit sich selbst, will sagen: seinem Selbst als dem auferstandenen Christus seines Bewußtseins die seelenlos auf der Erde umherschleudernde Menschenleiber zu beschenken, er dann zu «*unserer*» des Geistes harrenden Seele wird, von der im Buche «Theosophie» die Rede ist. Zwischen den Beobachtungsergebnissen von 1894 und deren *seelischen* Fassung von 1918 liegt somit ein EREIGNIS; es wird ferner, im Buche «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?», für die Mittel gesorgt, durch welche wir uns diesem «unendlich entfernten Punkt» parabolisch annähern können. Wir ahnen nämlich, daß das Schlüsselwort zwischen den beiden Ausgaben des Buches das «*Jahr der Seele*» ist und Theosophie heißt. Theosophie, später Anthroposophie, gewahren wir aber als eine moralische Phantasie der «Philosophie der Freiheit», oder, anders angesehen, als ein *Karma*, dessen sie sich frei unterzieht, um nicht nur das Eigentum des Einzigen zu bleiben, sondern auch in uns Notleidenden als Zukunftsimpuls und Zukunftsgewähr zu funkeln. Nicht zu vergessen: Als diesem 1894 erschienenen Buch nach einem fast 25 Jahre währenden Ungelesensein nun endlich ein Interesse entgegengebracht zu werden begann, war der Beweggrund des Interesses ausgesprochen kein philosophisches, sondern ein *theosophisches*, galt doch das Interesse der Philosophen, nachdem sie Geist und Seele geschlossen weggedacht hatten, nur einer geistlosen Philosophie und einer seelenlosen Psychologie. Ging es also in der ersten Ausgabe (zur Bestürzung Hartmanns) um den *gekonnten Fall Stirner*, so offenbarte auch die spätere Fassung den Einzigen, einen solchen jedoch, dessen Eigentum nunmehr nicht in seiner einmaligen Person flagrant vorlag, sondern in den *anderen* des Bewußtwerdens latent harrte: «Es schlummern in *jedem* Menschen Fähigkeiten, durch die er sich Erkenntnisse über höhere Welten erwerben kann». Mit diesen Fähigkeiten, zu denen wir ermunterungshalber *ich* sagen dürfen, obschon sie *Rudolf Steiner* heißen, kommen wir auch der «Philosophie der Freiheit» 1918 bei, wohl befähigt also, in ihr dem Willen des Freien zu begegnen, den einsamsten Geist-Weg seiner Jugend ALS unsere schlummernden Fähigkeiten in Jahrtausenden zu rekapitulieren.

K. Swassjan
Zu Ostern 12. April 2001