

Der Mensch zwischen Fremd- und Selbstbestimmung in Zusammenhang mit Rudolf Steiners „Philosophie der Freiheit“ Peter Matthiessen

1. Sinneswahrnehmung und Informationstheorie

Ist nicht die Beschreibung der Informationsaufnahme, der Informationsweitergabe und der Informationsverarbeitung mit Hilfe der Informationstheorie Ausdruck dafür, dass der Neuro-Wissenschaft hier ein Durchbruch im Hinblick auf ein weiterführendes Verständnis der Sinneswahrnehmung gelungen ist? Dieser Frage geht Herbert Hensel¹ nach und äußert sich dazu folgendermaßen:

„Die zuerst aus praktischen Bedürfnissen der Nachrichten- und Regelungstechnik hervorgegangenen Ansätze der Kybernetik und Informationstheorie werden in zunehmendem Maße auf Probleme der Sinneswahrnehmung angewandt. Es scheint mir daher eine wichtige Aufgabe zu sein, das Verhältnis von Informationstheorie und neuer Sinneslehre genauer zu untersuchen. Diese Aufgabe ist bis heute noch nicht ernsthaft in Angriff genommen worden, was nicht zuletzt daran liegen mag, dass die junge Wissenschaft der Kybernetik in ihrem philosophischen Gehalt noch keineswegs hinreichend geklärt ist.

Man sagt, Information sei weder Materie noch Energie, sondern eine dritte Kategorie, die man als Struktur bezeichnen kann – genauer gesagt: als mathematisch fassbare Struktur. Was heißt das? Das Absehen vom materiellen oder energetischen Aspekt bedeutet im Grunde nichts anderes als das Absehen von den Sinnesqualitäten, denn diese sind es, welche die Naturwissenschaften von der reinen Mathematik unterscheiden. Information ist also eine vom sinnlichen Gehalt abstrahierte mathematische Struktur. Eine wesentliche Leistung der Informationstheorie besteht darin, die Information mittels einer geeigneten Maßzahl (binary digit oder „bit“) zu erfassen und messbar zu machen. Dieser Informationsbegriff hat nichts zu tun mit dem qualitativen Inhalt oder mit der Bedeutung einer Nachricht; ob eine Information sinnvoll oder sinnlos ist, ist für die Theorie irrelevant.

Es fällt auf, dass die Informationstheorie einen wichtigen Grundzug mit der theoretischen Sinnesphysiologie gemeinsam hat, nämlich die Behandlung von Strukturproblemen. Beide Disziplinen lösen sich von kausalen und energetischen Betrachtungen und untersuchen stattdessen die Abbildung von Strukturen in verschiedenen Vektorräumen, z.B. die isomorphe Wiedergabe der Raumstruktur eines Fernsehbildes in einer Zeitstruktur von Signalen. In dieser Hinsicht kann man den Begriff der Information vielleicht am besten als „Abbild“ interpretieren, was übrigens auch der ursprünglichen Bedeutung des lateinischen Wortes „informatio“ entspricht. Schon die klassische Sinnesphysiologie war im Grunde eine solche Abbildungslehre – wenn es auch nicht immer richtig verstanden wurde – und in verstärktem Maße gilt das für die neuere Sinnestheorie.

Es dürfte wohl Übereinstimmung darüber herrschen, dass die von der Informationstheorie behandelten Strukturen formalisierbar sein müssen. Eine Grenze der Formalisierung und damit der kybernetischen Behandlung der Wahrnehmung liegt im qualitativen Gehalt der Sinneserlebnisse (vgl. KEIDEL, 4). Qualität ist eine inhaltliche Kategorie, die sich jeder Formalisierung grundsätzlich entzieht. Im Begriffsnetz der mathematischen Strukturen kann zwar die Verschiedenheit der Qualität formal als orthogonale Unabhängigkeit dargestellt werden, aber das Inhaltliche der Qualität ist der mathematischen Struktur gleichgültig. Darauf beruht es ja gerade, daß die Struktur abstrahiert und auf qualitativ beliebige Modelle übertragen werden kann. Die Qualitäten sind logisch nicht weiter analysierbar. Bei ihnen ist die Grenze des Rationalismus erreicht. Was ein Ball ist, kann ich begrifflich noch ganz gut definieren, was Rot ist, kann ich nur erleben, weshalb man auch von der logischen Einfachheit der Qualitäten gesprochen hat. Eine weitere Grenze für die

¹ Herbert Hensel: *Allgemeine Sinnesphysiologie: Hautsinne, Geschmack, Geruch*, Berlin Heidelberg 1966. Die von Hensel zitierten Quellen sind bei ihm ausgewiesen.

informationstheoretische Behandlung der Sinneswahrnehmung liegt im Postulat der Objektivierbarkeit der Information. Damit ist die Theorie von vornherein auf einen Objektivismus mit allen ihm anhaftenden Limitierungen festgelegt. Betrachtet man die kybernetischen Modelle der Sinneswahrnehmung (FRANK), so gehen sie denn auch alle von einer objektiven Außenwelt aus, die dann mehr oder weniger isomorph abgebildet wird. Im Grunde ist dies der gute alte Naturalismus in moderner Terminologie. Die intentionale Leistung des wahrnehmenden Subjekts muß aus einem solchen Ansatz herausfallen, da sie überhaupt in keinem objektivistischen Denkmodell wiedergegeben werden kann. Da die Intentionalität in einer objektiven Außenwelt keinen Platz findet, wird sie bei den kybernetischen Wahrnehmungsmodellen ins Zentralnervensystem verlegt, wo sie als Aufmerksamkeit oder „Apperzeption“ (STEINBUCH u. FRANK) die ankommenden objektiven Signale abtastet. Damit ist das Problem natürlich nur verschoben. [...] Vom philosophischen Standpunkt aus gesehen bringen informationelle Begriffe für die Theorie der Sinne nichts entscheidend Neues. Denn dem Phänomenalen gegenüber haben sie denselben arbiträren Charakter wie die Begriffsgebäude aller übrigen positiven Wissenschaften. Wollte man die Wahrnehmungslehre auf Kybernetik gründen, so hieße das, dem alten Fehler des Naturalismus einen neuen – den „Kybernetismus“ oder „Informationismus“ – hinzufügen und die eigenartige Tradition der Sinnesphysiologen fortsetzen, ihre Begriffsbildungen der jeweils herrschenden Naturwissenschaft und Technik zu entnehmen, anstatt sich ihr theoretisches Gebäude selbst zu errichten.“

Was also die Wahrnehmung betrifft, so kann zusammenfassend festgestellt werden, dass es sich um eine originäre, unabdingbare, durch keine andere Kategorie ersetzbare, irreduzible Erkenntnisquelle aller empirischen Wissenschaften handelt. Was insofern die Wahrnehmungsseite betrifft, so wird die radikalkonstruktivistische Position, wonach die Wahrnehmung ein epiphänomenales Konstrukt des Gehirns und seiner dazugehörigen Sinnesorgane sein soll, als erkenntnistheoretisch eindeutig unhaltbar und unzutreffend widerlegt. Die Gewinnung neurobiologischer Kenntnisse, auch die Gewinnung aufwendiger experimenteller Forschungsergebnisse setzt stets und unabdingbar die Sinneswahrnehmung voraus. Die Ableitung der (Sinnes-)Wahrnehmung aus neurophysiologischen Vorgängen erweist sich insofern als ein nicht haltbarer vitiöser Zirkel.

Es verbleibt noch eine Untersuchung der zweiten, anderen Quelle aller erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung: dem Denken. Gemäß einer epistemologisch gut begründeten Tradition setzt aber seit den Ursprüngen der abendländischen Rationalität das Denken gemäß den Regeln der Logik sich selbst. Was sich als Aufgabe stellt, ist zum einen die Überprüfung, ob ein Gedankengang, ob eine gedankliche Schlussfolgerung in sich konsistent ist, ob also eine Theorie, ein Modell in sich kohärent ist. Zum anderen gilt es, da es sich beim Denken um von uns selbst hervorgebrachte und frei gewählte Entwürfe handelt, die Angemessenheit unserer Gedankengänge, unserer Theorien und Modelle mit dem Sinnesphänomenal Aufgefundenen zu überprüfen. Denn die Tatsache, dass es sich bei unseren begrifflichen Deutungen um frei gewählte Entwürfe handelt – und keineswegs um zwingend vorgegebene Denkfiguren – bedeutet zugleich auch die Möglichkeit des Irrtums bzw. der Modell- und der Methodenwillkür. Im Gegensatz zu Produkten unserer Phantasie fordern wir gleichwohl von einem Modell, dass es dem sinnesphänomenalen „Original“ angemessen, im adäquat ist, also zwischen „äußerer“ Empirie der Sinneswahrnehmung und der „inneren“ Empirie unserer gedanklichen Gebilde eine hinreichende Isomorphie im Hinblick auf wesentliche Struktureigenschaften besteht. In dieser Hinsicht erweist sich der derzeit vorherrschende Neopositivismus, demzufolge wissenschaftliche Erkenntnisse nur dann anerkannt werden, wenn sie mit einer ex ante festgelegten Methode gewonnen worden sind, als problematisch, da diese Haltung mit einem operationalistischen Element behaftet ist und insofern anfällig für einen Modell- und

einen Methodendeterminismus ist. Um hier der Gefahr einer vermeidbaren Willkür zu begegnen, empfiehlt es sich, den Weg einer wechselseitigen Anknüpfung, ja Anverwandlung zwischen Sinnesbeobachtung und begrifflicher Modellierung zu erüben. Zusammenfassend erweisen sich damit alle diejenigen Ansätze als unhaltbar, die die Wahrnehmung und das Denken, also Bewusstsein und Weltwissen als das Ergebnis unserer Gehirnfunktion auffassen. Und zwar aus dem einfachen Grund, weil eine jede Hirnforschung – wie auch Wissenschaft und Forschung im Allgemeinen – stets unser Denken und Wahrnehmung zur Voraussetzung hat.

2. Einteilung und Charakterisierung der Sinne

Das mit der Willensfreiheit des Menschen ist ja auch ein Ärgernis! Da betreiben wir mehr oder weniger wissenschaftliche Erkenntnisarbeit von Mensch und Welt, was ja erst einmal nichts anderes ist als eine Suche nach Gründen und nach Ursachen der Erscheinungen und Prozesse. Denn was ist Wissenschaft zunächst anderes als das Auffinden von Kausalzusammenhängen, das Aufzeigen von Determinanten?

Ich möchte daher einen kurzen historischen Rekurs zum Beginn der abendländischen Philosophie, Erkenntnistheorie und Wissenschaftsgeschichte machen und in diesem Zusammenhang das Aristotelische Ursachenmodell am Beispiel der 1-jährigen Pflanze skizzieren. Dieses differenzierte Ursachenmodell hat immerhin über 2000 Jahre lang die westliche Kultur geprägt und ist später von Thomas von Aquin in der Hochscholastik übernommen worden, von ihm gleichsam getauft worden, um einen begrifflichen Verständnisszugang zu einem ideenrealistisch aufgefassten Christentum zu gewinnen.

Zu den fünf Ursachen, die Aristoteles zum Verständnis und zur Hervorbringung eines jeden natürlichen Wesens verstand, was sich am angemessensten in der Raum- und Zeitgestalt der einjährigen Pflanze demonstrieren lässt, in dem das Weizenkorn als Same im Winter ruht und lediglich die Möglichkeit zu einer Pflanze darstellt: Dynamis oder Potentia. Damit die Möglichkeit Wirklichkeit werden kann, bedarf es als weiterer Ursache die des Stoffes, des materiellen Untergrundes, der hylé oder der causa materialis. Damit aber das Wesen seine ihm eigenen Erscheinungsformen annehmen kann, ist eine Formursache – Eidos, eine causa formalis – notwendig. Als eine weitere Ursache hat Aristoteles eine Ziel- oder Zweckursache dargestellt, den telos oder die causa finalis. Und schließlich beschreibt Aristoteles noch eine weitere Ursache für das Phänomen des Vergehens, Verwelkens, wenn etwa im Herbst ein Wesen nicht in die Erscheinung tritt, sondern aus der Erscheinung tritt, verwelkt, verwest – das ist die Steresis, die Beraubung eines Wesens von seiner Formursache. In neuerer Zeit wird dieses Phänom der Steresis als der 2. Hauptsatz der Thermodynamik beschrieben, nämlich als die Tendenz der Entropiezunahme, also einen Zustand maximaler molekularer Unordnung anzustreben.

Also: Form, Stoff, Anfang der Entwicklung, Ziel oder Zweck einer Entwicklung und Verwesung = Beraubung sind nach Aristoteles die fünf Letztursachen; und ihre gemeinsame Wirkung ist das eine sich entwickelnde und wieder vergehende Wesen.

Ohne dies hier im Einzelnen durchbuchstabieren zu wollen, so kann man sagen, in der griechischen Antike gab es den Begriff der Selbstbewegung. In der Hippokratischen Medizin verfügte die physis über die Möglichkeit der Selbstbewegung, die dort als Selbstheilung aufgefasst wurde. Und: zur hippokratischen Ethik gehörte es, nur dann ärztliche Hilfestellung zu geben, wenn Selbstheilungspotenziale ansprechbar waren. Demgegenüber galt es als unethisch, unheilbar – also chronisch – Kranke zu behandeln, alte Menschen, die sich nicht mehr selbst versorgen konnten, nicht die Mauern von Sparta hinunterzuschubsen und

missgestalteten Kindern nach der Geburt nicht eine Handvoll Sand in den Mund zu geben. Eine Kultur der bedingungslosen ärztlichen und pflegerischen Hilfestellung ist erst unter dem Einfluss des Christentums entstanden, als man lernte, den Menschen als eine leibliche, vor allem aber seelisch-geistige Individualität zu denken, die nicht nur in der Gesundheit, sondern auch in der Auseinandersetzung mit einer Krankheit um Höherentwicklung ringt. Zusammenfassend kann man also festhalten, dass mit dem hochentwickelten aristotelischen Ursachenmodell zwar erklärt werden konnte, warum der Speerwerfer sich bewegt. Warum aber der Speer nach Verlassen der Hand des Speerwerfers weiterfliegt, das zu erklären war mit diesem Modell nicht möglich. Das aber ist mit dem Denkansatz des Galileo Galilei möglich, das Werner Heisenberg als das Billardkugelmodell bezeichnet hat.

Nach eigenem Bekunden hat keiner den Aristoteles so gründlich studiert wie er, Galilei. Von den fünf Ursachen hat er nur die causa efficiens, die antezedente materielle Wirkursache übernommen. Dabei handelt es sich zwar nicht um eine Letztursache, nicht um eine Selbstbewegung, sondern um eine bewegte Bewegung mit dem Dilemma eines infiniten Regresses zu jeweils vorausgegangenen materiellen Ereignissen. Aber mit diesem Modell ist darlegbar und auch berechenbar, warum der Speer nach Verlassen der Hand des Speerwerfers weiterfliegt und wie er weiterfliegt. Allerdings ist mit diesem Denkansatz, der gewiss hoch geeignet ist für die Beforschung der leblosen, der anorganischen Natur und der eben nur bewegte Bewegung, verursachtes Geschehen, determinierte Prozesse kennt. Was mit diesem Denkansatz aber nicht mehr begreifbar, begrifflich erschließbar ist, das ist, warum der Speerwerfer sich bewegt.

Bevor ich der Frage nach den physiologischen Bedingungen, die dem Menschen freiheitliches Handeln bzw. Willensfreiheit ermöglichen oder dieser grundsätzlich entgegenstehen, nachgehe, möchte ich die Frage, ob der Mensch einen freien Willen hat oder nicht bzw. ob der Mensch ein auf Selbstbestimmungsfähigkeit, Selbstverantwortungsfähigkeit und freies Handeln hin veranlagtes Wesen ist, noch einmal aus philosophischer bzw. erkenntnistheoretischer Sicht aufgreifen.

3. Denken und Wahrnehmen in ihrem Verhältnis zu den Gehirnprozessen

In seinem philosophischen Grundlagenwerk „Die Philosophie der Freiheit“² zeigt Rudolf Steiner auf, dass der Mensch ein zum Erwerb der Freiheit befähigtes Wesen ist, wobei er Erkenntnis als die höchste Form der durch schrittweise Emanzipation erringbaren Freiheit von Fremdbestimmung, und andererseits Liebe als die subtilste Form einer sukzessiv durch selbstlose Hingabe erreichbaren Freiheit für nicht heteronome Initiativbildung herausarbeitet. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Steiner den Menschen nicht schlechthin als ein freiheitlich-selbstbestimmungsfähiges Wesen darstellt, sondern umfänglich den Aspekten nachgeht, die – bedacht oder nicht bedacht und eingestanden oder nicht eingestanden, vordergründig oder hintergründig - sich als Bedingungen dafür erweisen, dass der Mensch zunächst nicht frei ist. Eingehend zeigt Steiner im ersten Teil seiner Abhandlung auf, dass es die Sinneswahrnehmung auf der einen und das Denken auf der anderen Seite sind, die als unhintergehbare Erkenntnisquellen irreduzible Ausgangselemente allen Erkennes bzw. aller Wirklichkeitserkenntnis sind. Dazu gehört auch die Einsicht, dass das Denken nicht durch neurobiologische Prozesse erklärbar ist, sondern letztere stets ersteres voraussetzen.

Diese durchsichtige Klarheit in bezug auf den Denkprozess ist ganz unabhängig von unserer Kenntnis der physiologischen Grundlagen des Denkens. Ich spreche hier von dem Denken, insofern es sich aus der Beobachtung unserer geistigen Tätigkeit ergibt. Wie ein materieller Vorgang

² Rudolf Steiner: *Die Philosophie der Freiheit*, GA 4, Dornach 1995.

meines Gehirns einen anderen veranlasst oder beeinflusst, während ich eine Gedankenoperation ausführe, kommt dabei gar nicht in Betracht. Was ich am Denken beobachte, ist nicht: welcher Vorgang in meinem Gehirne den Begriff des Blitzes mit dem des Donners verbindet, sondern, was mich veranlasst, die beiden Begriffe in eine bestimmtes Verhältnis zu bringen. Meine Beobachtung ergibt, dass mir für meine Gedankenverbindungen nichts vorliegt, nach dem ich mich richte, als der Inhalt meiner Gedanken; nicht nach den materiellen Vorgängen in meinem Gehirn richte ich mich. Für ein weniger materialistisches Zeitalter als das unsrige wäre diese Bemerkung natürlich vollständig überflüssig. Gegenwärtig aber, wo es Leute gibt, die glauben: wenn wir wissen, was Materie ist, werden wir auch wissen, wie die Materie denkt, muss doch gesagt werden, dass man vom Denken reden kann, ohne sogleich mit der Gehirnphysiologie in Kollision zu treten. Es wird heute sehr vielen Menschen schwer, den Begriff des Denkens in seiner Reinheit zu fassen. Wer der Vorstellung, die ich hier vom Denken entwickelt habe, sogleich den Satz des Cabanis entgegensetzt: «Das Gehirn sondert Gedanken ab wie die Leber Galle, die Speicheldrüse Speichel usw.», der weiß einfach nicht, wovon ich rede. Er sucht das Denken durch einen bloßen Beobachtungsprozess zu finden in derselben Art, wie wir bei anderen Gegenständen des Weltinhaltes verfahren. Er kann es aber auf diesem Wege nicht finden, weil es sich, wie ich nachgewiesen habe, gerade da der normalen Beobachtung entzieht. Wer den Materialismus nicht überwinden kann, dem fehlt die Fähigkeit, bei sich den geschilderten Ausnahmezustand herbeizuführen, der ihm zum Bewusstsein bringt, was bei aller anderen Geistestätigkeit unbewusst bleibt. Wer den guten Willen nicht hat, sich in diesen Standpunkt zu versetzen, mit dem könnte man über das Denken so wenig wie mit dem Blinden über die Farbe sprechen. Er möge nur aber nicht glauben, daß wir physiologische Prozesse für Denken halten. Er erklärt das Denken nicht, weil er es überhaupt nicht sieht. Für jeden aber, der die Fähigkeit hat, das Denken zu beobachten – und bei gutem Willen hat sie jeder normal organisierte Mensch –, ist diese Beobachtung die allerwichtigste, die er machen kann. Denn er beobachtet etwas, dessen Hervorbringer er selbst ist; er sieht sich nicht einem zunächst fremden Gegenstande, sondern seiner eigenen Tätigkeit gegenüber. Er weiß, wie das zustande kommt, was er beobachtet. Er durchschaut die Verhältnisse und Beziehungen. Es ist ein fester Punkt gewonnen, von dem aus man mit begründeter Hoffnung nach der Erklärung der übrigen Welterscheinungen suchen kann. (S. 44-46)

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 stellt sich der Vorgang dar, wenn die Erkenntnis, wenn das in ihr auftretende Verhältnis des Menschen zur Welt betrachtet wird. In den vorangehenden Ausführungen ist der Versuch gemacht worden, zu zeigen, dass die Aufhellung dieses Verhältnisses durch eine auf dasselbe gehende unbefangene Beobachtung möglich ist. Ein richtiges Verständnis dieser Beobachtung kommt zu der Einsicht, dass das Denken als eine in sich beschlossene Wesenheit unmittelbar angeschaut werden kann. Wer nötig findet, zur Erklärung des Denkens als solchem etwas anderes herbeizuziehen, wie etwa physische Gehirnvorgänge, oder hinter dem beobachteten bewussten Denken liegende unbewusste geistige Vorgänge, der verkennt, was ihm die unbefangene Beobachtung des Denkens gibt. Wer das Denken beobachtet, lebt während der Beobachtung unmittelbar in einem geistigen, sich selbst tragenden Wesensweben darinnen. Ja, man kann sagen, wer die Wesenheit des Geistigen in der Gestalt, in der sie sich dem Menschen zunächst darbietet, erfassen will, kann dies in dem

auf sich selbst beruhenden Denken.

Im Betrachten des Denkens selbst fallen in eines zusammen, was sonst immer getrennt auftreten muss: Begriff und Wahrnehmung. Wer dies nicht durchschaut, der wird in an Wahrnehmungen erarbeiteten Begriffen nur schattenhafte Nachbildungen dieser Wahrnehmungen sehen können, und die Wahrnehmungen werden ihm die wahre Wirklichkeit vergegenwärtigen. Er wird auch eine metaphysische Welt nach dem Muster der wahrgenommenen Welt sich aufbauen; er wird diese Welt Atomenwelt, Willenswelt, unbewusste Geistwelt und so weiter nennen, je nach seiner Vorstellungsart. Und es wird ihm entgehen, daß er sich mit alledem nur eine metaphysische Welt hypothetisch nach dem Muster seiner Wahrnehmungswelt auf erbaut hat. Wer aber durchschaut, was bezüglich des Denkens vorliegt, der wird erkennen, daß in der Wahrnehmung nur ein Teil der Wirklichkeit vorliegt und dass der andere zu ihr gehörige Teil, der sie erst als volle Wirklichkeit erscheinen lässt, in der denkenden Durchsetzung der Wahrnehmung erlebt wird. Er wird in demjenigen, das als Denken im Bewusstsein auftritt, nicht ein schattenhaftes Nachbild einer Wirklichkeit sehen, sondern eine auf sich ruhende geistige Wesenhaftigkeit. Und von dieser kann er sagen, daß sie ihm durch Intuition im Bewusstsein gegenwärtig wird. Intuition ist das im rein Geistigen verlaufende bewusste Erleben eines rein geistigen Inhaltes. Nur durch eine Intuition kann die Wesenheit des Denkens erfasst werden.

Nur wenn man sich zu der in der unbefangenen Beobachtung gewonnenen Anerkennung dieser Wahrheit über die intuitive Wesenheit des Denkens hindurchgerungen hat, gelingt es, den Weg frei zu bekommen für eine Anschauung der menschlichen leiblich-seelischen Organisation. Man erkennt, daß diese Organisation an dem Wesen des Denkens nichts bewirken kann. Dem scheint zunächst der ganz offenbare Tatbestand zu widersprechen. Das menschliche Denken tritt für die gewöhnliche Erfahrung nur an und durch diese Organisation auf. Dieses Auftreten macht sich so stark geltend, dass es in seiner wahren Bedeutung nur von demjenigen durchschaut werden kann, der erkannt hat, wie im Wesenhaften des Denkens nichts von dieser Organisation mitspielt. Einem solchen wird es dann aber auch nicht mehr entgehen können, wie eigentümlich geartet das Verhältnis der menschlichen Organisation zum Denken ist. Diese bewirkt nämlich nichts an dem Wesenhaften des Denkens, sondern sie weicht, wenn die Tätigkeit des Denkens auftritt, zurück; sie hebt ihre eigene Tätigkeit auf, sie macht einen Platz frei; und an dem freigewordenen Platz tritt das Denken auf. Dem Wesenhaften, das im Denken wirkt, obliegt ein Doppeltes: Erstens drängt es die menschliche Organisation in deren eigener Tätigkeit zurück, und zweitens setzt es sich selbst an deren Stelle. Denn auch das erste, die Zurückdrängung der Leibesorganisation, ist Folge der Denktätigkeit. Und zwar desjenigen Teiles derselben, der das Erscheinen des Denkens vorbereitet. Man ersieht aus diesem, in welchem Sinne das Denken in der Leibesorganisation sein Gegenbild findet. Und wenn man dieses ersieht, wird man nicht mehr die Bedeutung dieses Gegenbildes für das Denken selbst verkennen können. Wer über einen erweichten Boden geht, dessen Fußspuren graben sich in dem Boden ein. Man wird nicht versucht sein, zu sagen, die Fußspurenformen seien von Kräften des Bodens, von unten herauf, getrieben worden. Man wird diesen Kräften keinen Anteil an dem Zustandekommen der Spurenformen zuschreiben.

Ebensowenig wird, wer die Wesenheit des Denkens unbefangen beobachtet, den Spuren im Leibesorganismus an dieser Wesenheit einen Anteil zuschreiben, die dadurch entstehen, dass das Denken sein Erscheinen durch den Leib vorbereitet (S. 145-148).

Für den einzelnen Willensakt kommt in Betracht: das Motiv und die Triebfeder. Das Motiv ist ein begrifflicher oder vorstellungsgemäßer Faktor; die Triebfeder ist der in der menschlichen Organisation unmittelbar bedingte Faktor des Wollens. Der begriffliche Faktor oder das Motiv ist der augenblickliche Bestimmungsgrund des Wollens; die Triebfeder der bleibende Bestimmungsgrund des Individuums. Motiv des Wollens kann ein reiner Begriff oder ein Begriff mit einem bestimmten Bezug auf das Wahrnehmen sein, das ist eine

Vorstellung. Allgemeine und individuelle Begriffe (Vorstellungen) werden dadurch zu Motiven des Wollens, daß sie auf das menschliche Individuum wirken und dasselbe in einer gewissen Richtung zum Handeln bestimmen. Ein und derselbe Begriff, beziehungsweise eine und dieselbe Vorstellung wirkt aber auf verschiedene Individuen verschieden. Sie veranlassen verschiedene Menschen zu verschiedenen Handlungen. Das Wollen ist also nicht bloß ein Ergebnis des Begriffes oder der Vorstellung, sondern auch der individuellen Beschaffenheit des Menschen. Diese individuelle Beschaffenheit wollen wir - man kann in bezug darauf Eduard von Hartmann folgen - die charakterologische Anlage nennen.“ (S. 149)

„Die Triebfedern der Sittlichkeit können wir dadurch finden, daß wir nachsehen, aus welchen Elementen sich das individuelle Leben zusammensetzt.

Die erste Stufe des individuellen Lebens ist das Wahrnehmen, und zwar das Wahrnehmen der Sinne. Wir stehen hier in jener Region unseres individuellen Lebens, wo sich das Wahrnehmen unmittelbar, ohne Dazwischentreten eines Gefühles oder Begriffes in Wollen umsetzt. Die Triebfeder des Menschen, die hierbei in Betracht kommt, wird als Trieb schlechthin bezeichnet. Die Befriedigung unserer niederen, rein animalischen Bedürfnisse (Hunger, Geschlechtsverkehr usw.) kommt auf diesem Wege zustande. Das Charakteristische des Trieblebens besteht in der Unmittelbarkeit, mit der die Einzelwahrnehmung das Wollen auslöst. Diese Art der Bestimmung des Wollens, die ursprünglich nur dem niedrigeren Sinnenleben eigen ist, kann auch auf die Wahrnehmungen der höheren Sinne ausgedehnt werden. Wir lassen auf die Wahrnehmung irgendeines Geschehens in der Außenwelt, ohne weiter nachzudenken und ohne daß sich uns an die Wahrnehmung ein besonderes Gefühl knüpft, eine Handlung folgen, wie das namentlich im konventionellen Umgange mit Menschen geschieht. Die Triebfeder dieses Handelns bezeichnet man als Takt oder sittlichen Geschmack. Je öfter sich ein solches unmittelbares Auslösen einer Handlung durch eine Wahrnehmung vollzieht, desto geeigneter wird sich der betreffende Mensch erweisen, rein unter dem Einfluss des Taktes zu handeln, das ist: der Takt wird zu seiner charakterologischen Anlage.

Die zweite Sphäre des menschlichen Lebens ist das Fühlen. An die Wahrnehmungen der Außenwelt knüpfen sich bestimmte Gefühle. Diese Gefühle können zu Triebfedern des Handelns werden. Wenn ich einen hungernden Menschen sehe, so kann mein Mitgefühl mit demselben die Triebfeder meines Handelns bilden. Solche Gefühle sind etwa: das Schamgefühl, der Stolz, das Ehrgefühl, die Demut, die Reue, das Mitgefühl, das Rache- und Dankbarkeitsgefühl, die Pietät, die Treue, das Liebes- und Pflichtgefühl.

Die dritte Stufe des Lebens endlich ist das Denken und Vorstellen. Durch bloße Überlegung kann eine Vorstellung oder ein Begriff zum Motiv einer Handlung werden. Vorstellungen werden dadurch Motiv, dass wir im Laufe des Lebens fortwährend gewisse Ziele des Wollens an Wahrnehmungen knüpfen, die in mehr oder weniger modifizierter Gestalt immer wiederkehren. Daher kommt es, dass bei Menschen, die nicht ganz ohne Erfahrung sind, stets mit bestimmten Wahrnehmungen auch die Vorstellungen von Handlungen ins Bewußtsein treten, die sie in einem ähnlichen Fall ausgeführt oder ausführen gesehen haben. Diese Vorstellungen schweben ihnen als bestimmende Muster bei allen späteren Entschlüssen vor; sie werden Glieder ihrer charakterologischen Anlage. Wir können die damit bezeichnete Triebfeder des Wollens die praktische Erfahrung nennen. Die praktische Erfahrung geht allmählich in das rein taktvolle Handeln über. Wenn sich bestimmte typische Bilder von Handlungen mit Vorstellungen von gewissen Situationen des Lebens in unserem Bewußtsein so fest verbunden haben, dass wir gegebenen Falles mit Übersprungung aller auf Erfahrung sich gründenden Überlegung unmittelbar auf die Wahrnehmung hin ins Wollen übergehen, dann ist dies der Fall.

Die höchste Stufe des individuellen Lebens ist das begriffliche Denken ohne Rücksicht auf einen bestimmten Wahrnehmungsgehalt. Wir bestimmen den Inhalt eines Begriffes durch reine Intuition aus der ideellen Sphäre heraus. Ein solcher Begriff enthält dann zunächst

keinen Bezug auf bestimmte Wahrnehmungen. Wenn wir unter dem Einflüsse eines auf eine Wahrnehmung deutenden Begriffes, das ist einer Vorstellung, in das Wollen eintreten, so ist es diese Wahrnehmung, die uns auf dem Umwege durch das begriffliche Denken bestimmt. Wenn wir unter dem Einflüsse von Intuitionen handeln, so ist die Triebfeder unseres Handelns das reine Denken. Da man gewohnt ist, das reine Denkvermögen in der Philosophie als Vernunft zu bezeichnen, so ist es wohl auch berechtigt, die auf dieser Stufe gekennzeichnete moralische Triebfeder die praktische Vernunft zu nennen. (S. 151-153)

DIE WELT ALS WAHRNEHMUNG

„Durch das Denken entstehen Begriffe und Ideen. Was ein Begriff ist, kann nicht mit Worten gesagt werden. Worte können nur den Menschen darauf aufmerksam machen, daß er Begriffe habe. Wenn jemand einen Baum sieht, so reagiert sein Denken auf seine Beobachtung; zu dem Gegenstande tritt ein ideelles Gegenstück hinzu, und er betrachtet den Gegenstand und das ideelle Gegenstück als zusammengehörig. Wenn der Gegenstand aus seinem Beobachtungsfelde verschwindet, so bleibt nur das ideelle Gegenstück davon zurück. Das letztere ist der Begriff des Gegenstandes. Je mehr sich unsere Erfahrung erweitert, desto größer wird die Summe unserer Begriffe. Die Begriffe stehen aber durchaus nicht vereinzelt da. Sie schließen sich zu einem gesetzmäßigen Ganzen zusammen. Der Begriff «Organismus» schließt sich zum Beispiel an die andern: «gesetzmäßige Entwicklung, Wachstum» an. Andere an Einzeldingen gebildete Begriffe fallen völlig in eins zusammen. [...] Ich muß einen besonderen Wert darauf legen, daß hier an dieser Stelle beachtet werde, daß ich als meinen Ausgangspunkt das Denken bezeichnet habe und nicht Begriffe und Ideen, die erst durch das Denken gewonnen werden. Diese setzen das Denken bereits voraus. Es kann daher, was ich in bezug auf die in sich selbst ruhende, durch nichts bestimmte Natur des Denkens gesagt habe, nicht einfach auf die Begriffe übertragen werden. (Ich bemerke das hier ausdrücklich, weil hier meine Differenz mit Hegel liegt. Dieser setzt den Begriff als Erstes und Ursprüngliches.) Der Begriff kann nicht aus der Beobachtung gewonnen werden. Das geht schon aus dem Umstande hervor, daß der heranwachsende Mensch sich langsam und allmählich erst die Begriffe zu den Gegenständen bildet, die ihn umgeben. Die Begriffe werden zu der Beobachtung hinzugefügt.“ (S. 57 f.)

„Wenn man von einer «streng objektiven Wissenschaft» fordert, daß sie ihren Inhalt nur der Beobachtung entnehme, so muß man zugleich fordern, daß sie auf alles Denken verzichte. Denn dieses geht seiner Natur nach über das Beobachtete hinaus.

Nun ist es am Platze, von dem Denken auf das denkende Wesen überzugehen. Denn durch dieses wird das Denken mit der Beobachtung verbunden. Das menschliche Bewußtsein ist der Schauplatz, wo Begriff und Beobachtung einander begegnen und wo sie miteinander verknüpft werden. Dadurch ist aber dieses (menschliche) Bewußtsein zugleich charakterisiert. Es ist der Vermittler zwischen Denken und Beobachtung. Insoferne der Mensch einen Gegenstand beobachtet, erscheint ihm dieser als gegeben, insoferne er denkt, erscheint er sich selbst als tätig. Er betrachtet den Gegenstand als Objekt, sich selbst als das denkende Subjekt. Weil er sein Denken auf die Beobachtung richtet, hat er Bewusstsein von den Objekten; weil er sein Denken auf sich richtet, hat er Bewusstsein seiner selbst oder Selbstbewusstsein. Das menschliche Bewusstsein muss notwendig zugleich Selbstbewusstsein sein, weil es denkendes Bewußtsein ist. Denn wenn das Denken den Blick auf seine eigene Tätigkeit richtet, dann hat es seine ureigene Wesenheit, also sein Subjekt, als Objekt zum Gegenstande.

Nun darf aber nicht übersehen werden, daß wir uns nur mit Hilfe des Denkens als Subjekt bestimmen und uns den Objekten entgegensetzen können. Deshalb darf das Denken niemals als eine bloß subjektive Tätigkeit aufgefaßt werden. Das Denken ist jenseits von Subjekt und Objekt. Es bildet diese beiden Begriffe ebenso wie alle anderen. [...] Nicht das Subjekt ist es, welches die Beziehung herbeiführt, sondern das Denken. Das Subjekt denkt nicht deshalb,

weil es Subjekt ist; sondern es erscheint sich als ein Subjekt, weil es zu denken vermag.“ (S. 59 f.)

„Darauf beruht die Doppelnatur des Menschen: er denkt und umschließt damit sich selbst und die übrige Welt; aber er muß sich mittels des Denkens zugleich als ein den Dingen gegenüberstehendes Individuum bestimmen.

Das nächste wird nun sein, uns zu fragen: Wie kommt das andere Element, das wir bisher bloß als Beobachtungsobjekt bezeichnet haben, und das sich mit dem Denken im Bewusstsein begegnet, in das letztere?“ (S. 60 f.)

„Wir müssen uns vorstellen, dass ein Wesen mit vollkommen entwickelter menschlicher Intelligenz aus dem Nichts entstehe und der Welt gegenübertrete. Was es da gewahr würde, bevor es das Denken in Tätigkeit bringt, das ist der reine Beobachtungsinhalt. Die Welt zeigte dann diesem Wesen nur das bloße zusammenhanglose Aggregat von Empfindungsobjekten: Farben, Töne, Druck-, Wärme-, Geschmacks- und Geruchsempfindungen; dann Lust- und Unlustgefühle. Dieses Aggregat ist der Inhalt der reinen, gedankenlosen Beobachtung. Ihm gegenüber steht das Denken, das bereit ist, seine Tätigkeit zu entfalten, wenn sich ein Angriffspunkt dazu findet. Die Erfahrung lehrt bald, dass er sich findet. Das Denken ist imstande, Fäden zu ziehen von einem Beobachtungselement zum andern. Es verknüpft mit diesen Elementen bestimmte Begriffe und bringt sie dadurch in ein Verhältnis.“ (S. 61)

„Es wird sich jetzt darum handeln, durch denkende Überlegung die Beziehung zu suchen, die der oben angegebene unmittelbar gegebene Beobachtungsinhalt zu unserem bewussten Subjekt hat.“ (S. 62)

„Woher kommt es, daß wir zu solchen fortwährenden Richtigstellungen unserer Beobachtungen gezwungen sind?“ (S. 63)

„Die Vorstellung nehme ich an meinem Selbst wahr; in dem Sinne, wie Farbe, Ton usw. an andern Gegenständen. Ich kann jetzt auch den Unterschied machen, daß ich diese andern Gegenstände, die sich mir gegenüberstellen, Außenwelt nenne, während ich den Inhalt meiner Selbstwahrnehmung als Innenwelt bezeichne. Die Verkennung des Verhältnisses von Vorstellung und Gegenstand hat die größten Missverständnisse in der neueren Philosophie herbeigeführt.

Die Wahrnehmung einer Veränderung in uns, die Modifikation, die mein Selbst erfährt, wurde in den Vordergrund gedrängt und das diese Modifikation veranlassende Objekt ganz aus dem Auge verloren. Man hat gesagt: wir nehmen nicht die Gegenstände wahr, sondern nur unsere Vorstellungen. Ich soll nichts wissen von dem Tische an sich, der Gegenstand meiner Beobachtung ist, sondern nur von der Veränderung, die mit mir selbst vorgeht, während ich den Tisch wahrnehme.“ (S. 68 f.)

„Dieser Ansicht steht die jetzt herrschende Kantsche gegenüber, welche unsere Erkenntnis von der Welt nicht deshalb auf unsere Vorstellungen einschränkt, weil sie überzeugt ist, daß es außer diesen Vorstellungen keine Dinge geben kann, sondern weil sie uns so organisiert glaubt, daß wir nur von den Veränderungen unseres eigenen Selbst, nicht von den diese Veränderungen veranlassenden Dingen an sich erfahren können.“ (S. 69)

„Diese Anschauung glaubt etwas unbedingt Gewisses zu sagen, etwas, was ohne alle Beweise unmittelbar einleuchtet. «Der erste Fundamentalsatz, den sich der Philosoph zu deutlichem Bewusstsein zu bringen hat, besteht in der Erkenntnis, daß unser Wissen sich zunächst auf nichts weiter als auf unsere Vorstellungen erstreckt. Unsere Vorstellungen sind das Einzige, was wir unmittelbar erfahren, unmittelbar erleben; und eben weil wir sie unmittelbar erfahren, deswegen vermag uns auch der radikalste Zweifel das Wissen von denselben nicht zu entreißen. Dagegen ist das Wissen, das über unser Vorstellen - ich nehme diesen Ausdruck hier überall im weitesten Sinne, so daß alles psychische Geschehen darunter fällt - hinausgeht, vor dem Zweifel nicht geschützt. Daher muß zu Beginn des Philosophierens alles über die Vorstellungen hinausgehende Wissen ausdrücklich als bezweifelbar hingestellt werden», so beginnt Volkelt sein Buch über «Immanuel Kants Erkenntnistheorie».“ (S. 69 f.)

„Ergänzend zu diesen Überlegungen tritt die Lehre von den sogenannten spezifischen Sinnesenergien, die Johannes Peter Müller (1801-1858) aufgestellt hat. Sie besteht darin, dass jeder Sinn die Eigentümlichkeit hat, auf alle äußeren Reize nur in einer bestimmten Weise zu antworten. Wird auf den Sehnerv eine Wirkung ausgeübt, so entsteht Lichtwahrnehmung, gleichgültig ob die Erregung durch das geschieht, was wir Licht nennen, oder ob ein mechanischer Druck oder ein elektrischer Strom auf den Nerv einwirkt. Andererseits werden in verschiedenen Sinnen durch die gleichen äußeren Reize verschiedene Wahrnehmungen hervorgerufen. Daraus scheint hervorzugehen, dass unsere Sinne nur das überliefern können, was in ihnen selbst vorgeht, nichts aber von der Außenwelt. Sie bestimmen die Wahrnehmungen je nach ihrer Natur.

Die Physiologie zeigt, dass auch von einem direkten Wissen dessen keine Rede sein kann, was die Gegenstände in unseren Sinnesorganen bewirken. Indem der Physiologe die Vorgänge in unserem eigenen Leibe verfolgt, findet er, dass schon in den Sinnesorganen die Wirkungen der äußeren Bewegung in der mannigfaltigsten Weise umgeändert werden. Wir sehen das am deutlichsten an Auge und Ohr. Beide sind sehr komplizierte Organe, die den äußeren Reiz wesentlich verändern, ehe sie ihn zum entsprechenden Nerv bringen. Von dem peripherischen Ende des Nervs wird nun der schon veränderte Reiz weiter zum Gehirn geleitet. Hier erst müssen wieder die Zentralorgane erregt werden. Daraus wird geschlossen, daß der äußere Vorgang eine Reihe von Umwandlungen erfahren hat, ehe er zum Bewusstsein kommt. Was da im Gehirne sich abspielt, ist durch so viele Zwischenvorgänge mit dem äußeren Vorgang verbunden, daß an eine Ähnlichkeit mit demselben nicht mehr gedacht werden kann. Was das Gehirn der Seele zuletzt vermittelt, sind weder äußere Vorgänge, noch Vorgänge in den Sinnesorganen, sondern nur solche innerhalb des Gehirnes. Aber auch die letzteren nimmt die Seele noch nicht unmittelbar wahr. Was wir im Bewußtsein zuletzt haben, sind gar keine Gehirnvorgänge, sondern Empfindungen. Meine Empfindung des Rot hat gar keine Ähnlichkeit mit dem Vorgange, der sich im Gehirn abspielt, wenn ich das Rot empfinde. Das letztere tritt erst wieder als Wirkung in der Seele auf und wird nur verursacht durch den Hirnvorgang.“ (S. 72 f.)

„Es wird schwer sein, ein zweites Gedankengebäude in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens zu finden, das mit größerem Scharfsinn zusammengetragen ist, und das bei genauerer Prüfung doch in nichts zerfällt. Sehen wir einmal näher zu, wie es zustande kommt. Man geht zunächst von dem aus, was dem naiven Bewußtsein gegeben ist, von dem wahrgenommenen Dinge. Dann zeigt man, daß alles, was an diesem Dinge sich findet, für uns nicht da wäre, wenn wir keine Sinne hätten. Kein Auge: keine Farbe. Also ist die Farbe in dem noch nicht vorhanden, was auf das Auge wirkt. Sie entsteht erst durch die Wechselwirkung des Auges mit dem Gegenstande. Dieser ist also farblos. Aber auch im Auge ist die Farbe nicht vorhanden; denn da ist ein chemischer oder physikalischer Vorgang vorhanden, der erst durch den Nerv zum Gehirn geleitet wird, und da einen andern auslöst. Dieser ist noch immer nicht die Farbe. Sie wird erst durch den Hirnprozess in der Seele hervorgerufen. Da tritt sie mir noch immer nicht ins Bewußtsein, sondern wird erst durch die Seele nach außen an einen Körper verlegt. An diesem glaube ich sie endlich wahrzunehmen. Wir haben einen vollständigen Kreisgang durchgemacht. Wir sind uns eines farbigen Körpers bewußt geworden. Das ist das Erste. Nun hebt die Gedankenoperation an. Wenn ich keine Augen hätte, wäre der Körper für mich farblos. Ich kann die Farbe also nicht in den Körper verlegen. Ich gehe auf die Suche nach ihr. Ich suche sie im Auge: vergebens; im Nerv: vergebens; im Gehirne: ebenso vergebens; in der Seele: hier finde ich sie zwar, aber nicht mit dem Körper verbunden. Den farbigen Körper finde ich erst wieder da, wo ich ausgegangen bin. Der Kreis ist geschlossen. Ich glaube das als Erzeugnis meiner Seele zu erkennen, was der naive Mensch sich als draußen im Räume vorhanden denkt. So lange man dabei stehen bleibt, scheint alles in schönster Ordnung. Aber die Sache muß noch einmal von vorne angefangen werden. Ich habe ja bis jetzt mit einem Dinge gewirtschaftet: mit der äußeren Wahrnehmung, von dem ich früher, als naiver Mensch, eine

ganz falsche Ansicht gehabt habe. Ich war der Meinung: sie hatte so, wie ich sie wahrnehme, einen objektiven Bestand. Nun merke ich, daß sie mit meinem Vorstellen verschwindet, dass sie nur eine Modifikation meiner seelischen Zustände ist. Habe ich nun überhaupt noch ein Recht, in meinen Betrachtungen von ihr auszugehen? Kann ich von ihr sagen, dass sie auf meine Seele wirkt? Ich muss von jetzt ab den Tisch, von dem ich früher geglaubt habe, dass er auf mich wirkt und in mir eine Vorstellung von sich hervorbringt, selbst als Vorstellung behandeln. Konsequenterweise sind dann aber auch meine Sinnesorgane und die Vorgänge in ihnen bloß subjektiv. Ich habe kein Recht, von einem wirklichen Auge zu sprechen, sondern nur von meiner Vorstellung des Auges. Ebenso ist es mit der Nervenleitung und dem Gehirnprozess und nicht weniger mit dem Vorgänge in der Seele selbst, durch den aus dem Chaos der mannigfaltigen Empfindungen Dinge aufgebaut werden sollen. Durchlaufe ich unter Voraussetzung der Richtigkeit des ersten Gedankenkreisganges die Glieder meines Erkenntnisaktes nochmals, so zeigt sich der letztere als ein Gespinnst von Vorstellungen, die doch als solche nicht aufeinander wirken können. Ich kann nicht sagen: meine Vorstellung des Gegenstandes wirkt auf meine Vorstellung des Auges, und aus dieser Wechselwirkung geht die Vorstellung der Farbe hervor. Aber ich habe es auch nicht nötig. Denn sobald mir klar ist, dass mir meine Sinnesorgane und deren Tätigkeiten, mein Nerven- und Seelenprozess auch nur durch die Wahrnehmung gegeben werden können, zeigt sich der geschilderte Gedankengang in seiner vollen Unmöglichkeit.“ (S. 74-76)

„Außerdem enthält die ganze Schlussfolgerung einen Sprung. Ich bin in der Lage, die Vorgänge in meinem Organismus bis zu den Prozessen in meinem Gehirne zu verfolgen, wenn auch meine Annahmen immer hypothetischer werden, je mehr ich mich den zentralen Vorgängen des Gehirnes nähere. Der Weg der äußeren Beobachtung hört mit dem Vorgänge in meinem Gehirne auf, und zwar mit jenem, den ich wahrnehmen würde, wenn ich mit physikalischen, chemischen usw. Hilfsmitteln und Methoden das Gehirn behandeln könnte. Der Weg der inneren Beobachtung fängt mit der Empfindung an und reicht bis zum Aufbau der Dinge aus dem Empfindungsmaterial. Beim Übergang von dem Hirnprozess zur Empfindung ist der Beobachtungsweg unterbrochen.

Die charakterisierte Denkart, die sich im Gegensatz zum Standpunkte des naiven Bewusstseins, den sie naiven Realismus nennt, als kritischen Idealismus bezeichnet, macht den Fehler, daß sie die eine Wahrnehmung als Vorstellung charakterisiert, aber die andere gerade in dem Sinne hinnimmt, wie es der von ihr scheinbar widerlegte naive Realismus tut. Sie will den Vorstellungscharakter der Wahrnehmungen beweisen, indem sie in naiver Weise die Wahrnehmungen am eigenen Organismus als objektiv gültige Tatsachen hinnimmt und zu alledem noch übersieht, daß sie zwei Beobachtungsgebiete durcheinander wirft, zwischen denen sie keine Vermittlung finden kann.

Der kritische Idealismus kann den naiven Realismus nur widerlegen, wenn er selbst in naivrealistischer Weise seinen eigenen Organismus als objektiv existierend annimmt.“ (S. 77)

DAS ERKENNEN DER WELT

„Aus den vorhergehenden Betrachtungen folgt die Unmöglichkeit, durch Untersuchung unseres Beobachtungsinhalts den Beweis zu erbringen, dass unsere Wahrnehmungen Vorstellungen sind. Dieser Beweis soll nämlich dadurch erbracht werden, dass man zeigt: wenn der Wahrnehmungsprozess in der Art erfolgt, wie man ihn gemäß den naivrealistischen Annahmen über die psychologische und physiologische Konstitution unseres Individuums sich vorstellt, dann haben wir es nicht mit Dingen an sich, sondern bloß mit unseren Vorstellungen von den Dingen zu tun. Wenn nun der naive Realismus, konsequent verfolgt, zu Resultaten führt, die das gerade Gegenteil seiner Voraussetzungen darstellen, so müssen diese Voraussetzungen als ungeeignet zur Begründung einer Weltanschauung bezeichnet und fallen gelassen werden. Jedenfalls ist es unstatthaft, die Voraussetzungen zu verwerfen und die Folgerungen gelten zu lassen, wie es der kritische Idealist tut, der seiner

Behauptung: die Welt ist meine Vorstellung, den obigen Beweisgang zugrunde legt. [...] Die Überzeugungskraft seines Beweises ist aber gleich Null. Wenn man ein Haus baut, und bei Herstellung des ersten Stockwerkes bricht das Erdgeschoss in sich zusammen, so stürzt das erste Stockwerk mit.

Der naive Realismus und der kritische Idealismus verhalten sich wie dies Erdgeschoss zum ersten Stockwerk.“ (S. 80 f.)

„Unser Bewusstsein wirkt, von diesem Gesichtspunkte aus, wie ein Spiegel, dessen Bilder von bestimmten Dingen auch in dem Augenblicke verschwinden, in dem seine spiegelnde Fläche ihnen nicht zugewandt ist. Wer aber die Dinge selbst nicht sieht, sondern nur ihre Spiegelbilder, der muß aus dem Verhalten der letzteren über die Beschaffenheit der ersteren durch Schlüsse indirekt sich unterrichten. Auf diesem Standpunkte steht die neuere Naturwissenschaft, welche die Wahrnehmungen nur als letztes Mittel benutzt, um Aufschluß über die hinter denselben stehenden und allein wahrhaft seienden Vorgänge des Stoffes zu gewinnen.“ (S. 81)

„Das Bild, das der Denker von den Erscheinungen der Welt entwirft, gilt nicht als etwas, was zu den Dingen gehört, sondern als ein nur im Kopfe des Menschen existierendes; die Welt ist auch fertig ohne dieses Bild. Die Welt ist fix und fertig in allen ihren Substanzen und Kräften; und von dieser fertigen Welt entwirft der Mensch ein Bild. Die so denken, muß man nur fragen: mit welchem Rechte erklärt ihr die Welt für fertig, ohne das Denken?

Bringt nicht mit der gleichen Notwendigkeit die Welt das Denken im Kopfe des Menschen hervor, wie die Blüte an der Pflanze?“ (S. 86)

„Es ist ganz willkürlich, die Summe dessen, was wir von einem Dinge durch die bloße Wahrnehmung erfahren, für eine Totalität, für ein Ganzes zu halten, und dasjenige, was sich durch die denkende Betrachtung ergibt, als ein solches Hinzugekommenes, das mit der Sache selbst nichts zu tun habe.“ (S. 86 f.)

„Nicht an den Gegenständen liegt es, daß sie uns zunächst ohne die entsprechenden Begriffe gegeben werden, sondern an unserer geistigen Organisation. Unsere totale Wesenheit funktioniert in der Weise, daß ihr bei jedem Dinge der Wirklichkeit von zwei Seiten her die Elemente zufließen, die für die Sache in Betracht kommen: von Seiten des Wahrnehmens und des Denkens.“ (S. 88)

„In dem Denken haben wir das Element gegeben, das unsere besondere Individualität mit dem Kosmos zu einem Ganzen zusammenschließt. Indem wir empfinden und fühlen (auch wahrnehmen), sind wir einzelne, indem wir denken, sind wir das all-eine Wesen, das alles durchdringt. Dies ist der tiefere Grund unserer Doppelnatur: Wir sehen in uns eine schlechthin absolute Kraft zum Dasein kommen, eine Kraft, die universell ist, aber wir lernen sie nicht bei ihrem Ausströmen aus dem Zentrum der Welt kennen, sondern in einem Punkte der Peripherie. Wäre das erstere der Fall, dann wüßten wir in dem Augenblicke, in dem wir zum Bewußtsein kommen, das ganze Welträtsel. Da wir aber in einem Punkte der Peripherie stehen und unser eigenes Dasein in bestimmte Grenzen eingeschlossen finden, müssen wir das außerhalb unseres eigenen Wesens gelegene Gebiet mit Hilfe des aus dem allgemeinen Weltensein in uns hereinragenden Denkens kennen lernen.

Dadurch, daß das Denken in uns übergreift über unser Sondersein und auf das allgemeine Weltensein sich bezieht, entsteht in uns der Trieb der Erkenntnis. Wesen ohne Denken haben diesen Trieb nicht. Wenn sich ihnen andere Dinge gegenüberstellen, so sind dadurch keine Fragen gegeben.

Diese anderen Dinge bleiben solchen Wesen äußerlich. Bei denkenden Wesen stößt dem Außendinge gegenüber der Begriff auf. Er ist dasjenige, was wir von dem Dinge nicht von außen, sondern von innen empfangen. Den Ausgleich, die Vereinigung der beiden Elemente, des inneren und des äußeren, soll die Erkenntnis liefern.

Die Wahrnehmung ist also nichts Fertiges, Abgeschlossenes, sondern die eine Seite der totalen Wirklichkeit. Die andere Seite ist der Begriff. Der Erkenntnisakt ist die Synthese von Wahrnehmung und Begriff. Wahrnehmung und Begriff eines Dinges machen aber erst das

ganze Ding aus.“ (S. 91 f.)

„Der bloße Anblick, die Wahrnehmung gibt mir keinen Inhalt, der mich über die Vollkommenheit der Organisation belehren könnte.

Diesen Inhalt bringt das Denken der Wahrnehmung aus der Begriffs- und Ideenwelt des Menschen entgegen. Im Gegensatz zum Wahrnehmungsinhalte, der uns von außen gegeben ist, erscheint der Gedankeninhalt im Innern. Die Form, in der er zunächst auftritt, wollen wir als Intuition bezeichnen. Sie ist für das Denken, was die Beobachtung für die Wahrnehmung ist. Intuition und Beobachtung sind die Quellen unserer Erkenntnis. Wir stehen einem beobachteten Dinge der Welt so lange fremd gegenüber, so lange wir in unserem Innern nicht die entsprechende Intuition haben, die uns das in der Wahrnehmung fehlende Stück der Wirklichkeit ergänzt. Wer nicht die Fähigkeit hat, die den Dingen entsprechenden Intuitionen zu finden, dem bleibt die volle Wirklichkeit verschlossen.“ (S. 95)

„Außer durch Denken und Wahrnehmen ist uns direkt nichts gegeben. Es entsteht nun die Frage: wie steht es gemäß unseren Ausführungen mit der Bedeutung der Wahrnehmung? Wir haben zwar erkannt, dass der Beweis, den der kritische Idealismus für die subjektive Natur der Wahrnehmungen vorbringt, in sich zerfällt; aber mit der Einsicht in die Unrichtigkeit des Beweises ist noch nicht ausgemacht, daß die Sache selbst auf einem Irrtume beruht.“ (S. 96)

„Was ist also die Wahrnehmung? Diese Frage ist, im allgemeinen gestellt, absurd. Die Wahrnehmung tritt immer als eine ganz bestimmte, als konkreter Inhalt auf. Dieser Inhalt ist unmittelbar gegeben, und erschöpft sich in dem Gegebenen. Man kann in bezug auf dieses Gegebene nur fragen, was es außerhalb der Wahrnehmung, das ist: für das Denken ist. Die Frage nach dem «Was» einer Wahrnehmung kann also nur auf die begriffliche Intuition gehen, die ihr entspricht. Unter diesem Gesichtspunkte kann die Frage nach der Subjektivität der Wahrnehmung im Sinne des kritischen Idealismus gar nicht aufgeworfen werden. Als subjektiv darf nur bezeichnet werden, was als zum Subjekte gehörig wahrgenommen wird.“ (S. 98 f.)

„Man entgeht der Verwirrung, in die man durch die kritische Besonnenheit in bezug auf diesen Standpunkt gerät, nur, wenn man bemerkt, dass es innerhalb dessen, was man innen in sich und außen in der Welt wahrnehmend erleben kann, etwas gibt, das dem Verhängnis gar nicht verfallen kann, dass sich zwischen Vorgang und betrachtenden Menschen die Vorstellung einschleibt. Und dieses ist das Denken. Dem Denken gegenüber kann der Mensch auf dem naiven Wirklichkeitsstandpunkt verbleiben. Tut er es nicht, so geschieht das nur deshalb, weil er bemerkt hat, daß er für anderes diesen Standpunkt verlassen muss, aber nicht gewahr wird, daß die so gewonnene Einsicht nicht anwendbar auf das Denken ist. Wird er dies gewahr, dann eröffnet er sich den Zugang zu der anderen Einsicht, dass im Denken und durch das Denken dasjenige erkannt werden muss, wofür sich der Mensch blind zu machen scheint, indem er zwischen der Welt und sich das Vorstellungsleben einschleiben muss.“ (S. 103)

GIBT ES GRENZEN DES ERKENNENS?

Wir haben festgestellt, dass die Elemente zur Erklärung der Wirklichkeit den beiden Sphären: dem Wahrnehmen und dem Denken zu entnehmen sind. Unsere Organisation bedingt es, wie wir gesehen haben, daß uns die volle, totale Wirklichkeit, einschließlich unseres eigenen Subjektes, zunächst als Zweiheit erscheint. Das Erkennen überwindet diese Zweiheit, indem es aus den beiden Elementen der Wirklichkeit: der Wahrnehmung und dem durch das Denken erarbeiteten Begriff das ganze Ding zusammenfügt. (S. 112)

Es folgt aus dem Begriffe des Erkennens, wie wir ihn bestimmt haben, daß von Erkenntnisgrenzen nicht gesprochen werden kann. Das Erkennen ist keine allgemeine Weltangelegenheit, sondern ein Geschäft, das der Mensch mit sich selbst abzumachen hat. Die Dinge verlangen keine Erklärung. Sie existieren und wirken aufeinander nach den

Gesetzen, die durch das Denken auffindbar sind. Sie existieren in unzertrennlicher Einheit mit diesen Gesetzen. Da tritt ihnen unsere Ichheit gegenüber und erfasst von ihnen zunächst nur das, was wir als Wahrnehmung bezeichnet haben. Aber in dem Innern dieser Ichheit findet sich die Kraft, um auch den andern Teil der Wirklichkeit zu finden.

Erst wenn die Ichheit die beiden Elemente der Wirklichkeit, die in der Welt unzertrennlich verbunden sind, auch für sich vereinigt hat, dann ist die Erkenntnisbefriedigung eingetreten: das Ich ist wieder bei der Wirklichkeit angelangt.

Die Vorbedingungen zum Entstehen des Erkennens sind also durch und für das Ich. Das letztere gibt sich selbst die Fragen des Erkennens auf. Und zwar entnimmt es sie aus dem in sich vollständig klaren und durchsichtigen Elemente des Denkens. (S. 115)

Man wird aus dem schon Vorangehenden, aber noch mehr aus dem später Ausgeführten ersehen, daß hier alles sinnlich und geistig an den Menschen Herantretende als Wahrnehmung aufgefaßt wird, bevor es von dem tätig erarbeiteten Begriff erfasst ist. Um Wahrnehmungen seelischer oder geistiger Art zu haben, sind nicht Sinne von gewöhnlich gemeinter Art nötig. Man könnte sagen, solche Erweiterung des üblichen Sprachgebrauches sei unstatthaft. Allein sie ist unbedingt notwendig, wenn man sich nicht auf gewissen Gebieten eben durch den Sprachgebrauch in der Erkenntniserweiterung fesseln lassen will. Wer von Wahrnehmung nur im Sinne von sinnlicher Wahrnehmung spricht, der kommt auch über diese sinnliche Wahrnehmung nicht zu einem für die Erkenntnis brauchbaren Begriff. Man muss manchmal einen Begriff erweitern, damit er auf einem engeren Gebiete seinen ihm angemessenen Sinn erhält.“ (S. 133)

4. Der kategorische Imperativ Kants und der ethische Individualismus Steiners

In „Die Wirklichkeit der Freiheit“, dem zweiten Teil der „Philosophie der Freiheit“ setzt sich Rudolf Steiner – bei aller Hochschätzung Kants – kritisch mit dessen „Kategorischem Imperativ“ auseinander und führt aus: *„Wir haben unter den Stufen der charakterologischen Anlage diejenige als die höchste bezeichnet, die als reines Denken, als praktische Vernunft wirkt. Unter den Motiven haben wir jetzt als das höchste die begriffliche Intuition bezeichnet. Bei genauerer Überlegung stellt sich alsbald heraus, dass auf dieser Stufe der Sittlichkeit Trieb und Motiv zusammenfallen, das ist, dass weder eine vorher bestimmte charakterologische Anlage, noch ein äußeres, normativ angenommenes sittliches Prinzip auf unser Handeln wirken. Die Handlung ist also keine schablonenmäßige, die nach irgendwelchen Regeln ausgeführt wird, und auch keine solche, die der Mensch auf äußeren Anstoß hin automatenhaft vollzieht, sondern eine schlechthin durch ihren idealen Gehalt bestimmte.*

Zur Voraussetzung hat eine solche Handlung die Fähigkeit der moralischen Intuition. Wem die Fähigkeit fehlt, für den einzelnen Fall die besondere Sittlichkeitsmaxime zu erleben, der wird es auch nie zum wahrhaft individuellen Willen bringen.

Der gerade Gegensatz dieses Sittlichkeitsprinzips ist das Kantsche: Handle so, dass die Grundsätze Deines Handelns für alle Menschen gelten können. Dieser Satz ist der Tod aller individuellen Antriebe des Handelns. Nicht wie alle Menschen handeln würden, kann für mich maßgebend sein, sondern was für mich in dem individuellen Falle zu tun ist.“ (S. 158 f.)

Dem einseitig pflichtorientierten Begriff Kants zur Sittlichkeit, dem ein problematisches Element der Freud- bzw. Lieblosigkeit innewohnt, hat schon Friedrich Schiller einen humorvollen Vierzeiler entgegengehalten: „Gerne dien‘ ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung. Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin“ (Friedrich Schiller, in den „Xenien“).

Steiner verdeutlicht, dass der von ihm vertretene „ethische Individualismus“ es uns ermöglichen kann, in der freien Handlung Einsicht und Liebe in Einklang bringen zu können:

„Während ich handle, bewegt mich die Sittlichkeitsmaxime, insofern sie intuitiv in mir leben kann; sie ist verbunden mit der Liebe zu dem Objekt, das ich durch meine Handlung verwirklichen will. Ich frage keinen Menschen und auch keine Regel: Soll ich diese Handlung ausführen? – Sondern ich führe sie aus, sobald ich die Idee davon gefasst habe. Nur dadurch ist sie meine Handlung. Wer nur handelt, weil er bestimmte sittliche Normen anerkennt, dessen Handlung ist das Ergebnis der in seinem Moralkodex stehenden Prinzipien. Er ist bloß der Vollstrecker. Er ist ein höherer Automat. Werfet einen Anlass zum Handeln in sein Bewusstsein, und alsbald setzt sich das Räderwerk seiner Moralprinzipien in Bewegung und läuft in gesetzmäßiger Weise ab, um eine christliche, humane, ihm selbstlos geltende, oder eine Handlung des kulturgeschichtlichen Fortschrittes zu vollbringen. Nur wenn ich meiner Liebe zu dem Objekte folge, dann bin ich es selbst, der handelt. Ich handle auf dieser Stufe der Sittlichkeit nicht, weil ich einen Herrn über mich anerkenne, nicht die äußere Autorität, nicht eine so genannte innere Stimme. Ich erkenne kein äußeres Prinzip meines Handelns an, weil ich in mir selbst den Grund des Handelns, die Liebe zur Handlung, gefunden habe. Ich prüfe nicht verstandesmäßig, ob meine Handlung gut oder böse ist; ich vollziehe sie, weil ich sie liebe. Sie wird „gut“, wenn meine in Liebe getauchte Intuition mit der rechten Art in dem intuitiv zu erlebenden Weltzusammenhang drinnen steht; „böse“, wenn das nicht der Fall ist. Ich frage mich auch nicht: Wie würde ein anderer Mensch in meinem Falle handeln? – Sondern ich handle, wie ich, diese besondere Individualität, zu wollen mich veranlasst sehe. Nicht das allgemein Übliche, die allgemeine Sitte, eine allgemein-menschliche Maxime, eine sittliche Norm leitet mich in unmittelbarer Art, sondern meine Liebe zur Tat. Ich fühle keinen Zwang, nicht den Zwang der Natur, die mich bei meinen Trieben leitet, nicht den Zwang der sittlichen Gebote, sondern ich will einfach ausführen, was in mir liegt.“ (S. 161 f.)

Und weiter: „Wer das Wesen des menschlichen Wollens erkennen will, der muss unterscheiden zwischen dem Weg, der dieses Wollen bis zu einem bestimmten Grad der Entwicklung bringt, und der Eigenart, welche das Wollen annimmt, indem es sich diesem Ziele annähert. Auf dem Wege zu diesem Ziele spielen Normen ihre berechnete Rolle. Das Ziel besteht in der Verwirklichung rein intuitiv erfasster Sittlichkeitsziele. Der Mensch erreicht solche Ziele in dem Maße, in dem er die Fähigkeit besitzt, sich überhaupt zum intuitiven Ideengehalt der Welt zu erheben. Im einzelnen Wollen wird zumeist anderes als Triebfeder oder Motiv solchen Zielen beigemischt sein. Aber Intuition kann im menschlichen Wollen doch bestimmend oder mitbestimmend sein. Was man soll, das tut man; man gibt den Schauplatz ab, auf dem das Sollen zum Tun wird; eigene Handlung ist, was man als solche aus sich entspringen lässt. Der Antrieb kann da nur ein ganz individueller sein. Und die Wahrheit kann nur eine aus der Intuition entspringende Willenshandlung, eine individuelle sein.“ (S. 163)

„Das Individuelle in mir ist nicht mein Organismus mit seinen Trieben und Gefühlen, sondern das ist die einige Ideenwelt, die in diesem Organismus aufleuchtet. Meine Triebe, Instinkte, Leidenschaften begründen nichts weiter in mir, als dass ich zur allgemeinen Gattung Mensch gehöre; der Umstand, dass sich ein Ideelles in diesen Trieben, Leidenschaften und Gefühlen auf eine besondere Art auslebt, begründet meine Individualität. Durch meine Instinkte, Triebe, bin ich ein Mensch, von denen zwölf ein Dutzend machen; durch die besondere Form der Idee, durch die ich mich innerhalb des Dutzend als Ich bezeichne, bin ich Individuum. Nach der Verschiedenheit meiner triebischen Natur könnte mich nur ein mir fremdes Wesen von anderen unterscheiden; durch mein Denken, d. h. durch das tätige Erfassen dessen, was sich als Ideelles in meinem Organismus auslebt, unterscheide ich mich selbst von anderen.“ (S. 164)

„Eine Handlung wird als frei empfunden, soweit deren Grund aus dem ideellen Teil meines individuellen Wesens hervorgeht; jeder andere Teil einer Handlung, gleichgültig, ob er aus dem Zwange der Natur oder aus der Nötigung einer sittlichen Norm vollzogen wird, wird als unfrei empfunden.

Frei ist nur der Mensch, insofern er in jedem Augenblicke seines Lebens sich selbst zu folgen in

der Lage ist. Eine sittliche Tat ist nur meine Tat, wenn sie in dieser Auffassung eine freie genannt werden kann.“ (S. 164)

„Die Handlung aus Freiheit schließt die sittlichen Gesetze nicht etwa aus, sondern ein; sie erweist sich nur als höherstehend gegenüber derjenigen, die nur von diesen Gesetzen diktiert ist. Warum sollte meine Handlung denn weniger dem Gesamtwohle dienen, wenn ich sie aus Liebe getan habe, als dann, wenn ich sie nur aus dem Grunde vollbracht habe, weil dem Gesamtwohl zu dienen ich als Pflicht empfinde? Der bloße Pflichtbegriff schließt die Freiheit aus, weil er das Individuelle nicht anerkennen will, sondern Unterwerfung des letzteren unter einer allgemeinen Norm fordert. Die Freiheit des Handelns ist nur denkbar vom Standpunkt des ethischen Individualismus aus. (S. 165)

Individualität ist nur möglich, wenn jedes individuelle Wesen vom anderen nur durch individuelle Beobachtung weiß. Der Unterschied zwischen mir und meinen Mitmenschen liegt durchaus nicht darin, dass wir in zwei ganz verschiedenen Geisteswelten leben, sondern dass er aus der uns gemeinsamen Ideenwelt andere Intuitionen empfängt als ich. Er will seine Intuitionen ausleben, ich die meinigen. Wenn wir beide wirklich aus der Idee schöpfen und keinen äußeren (physischen oder geistigen) Antrieben folgen, so können wir uns nur in dem gleichen Streben, in denselben Intentionen begegnen. Ein sittliches Missverstehen, ein Aufeinanderprallen ist bei sittlich freien Menschen ausgeschlossen. Nur der sittlich Unfreie, der dem Naturtrieb oder einem angenommenen Pflichtgebot folgt, stößt den Nebenmenschen zurück, wenn er nicht dem gleichen Instinkt und dem gleichen Gebot folgt. Leben in der Liebe zum Handeln und Leben lassen im Verständnis des fremden Wollens ist die Grundmaxime der freien Menschen. Sie kennen kein anderes Sollen als dasjenige, mit dem sich ihr Wollen in intuitiven Einklang versetzt; wie sie in einem besonderen Falle wollen werden, das wird ihnen ihr Ideenvermögen sagen.“ (S. 165 f.)

„Wer von uns kann sagen, dass er in all seinen Handlungen wirklich frei ist? Aber in jedem von uns wohnt eine tiefere 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.“ (S. 167 f.)

„Die Pflanze wird sich umbilden wegen der objektiven, in ihr liegenden Gesetzmäßigkeit; der Mensch bleibt in seinem unvollendeten Zustande, wenn er nicht den Umbildungsstoff in sich selbst aufgreift, und sich durch eigene Kraft umbildet. Natur macht aus den Menschen bloß ein Naturwesen; die Gesellschaft ein gesetzmäßig handelndes; ein freies Wesen kann er nur selbst aus sich machen.“ (S. 170).

„Der Standpunkt der freien Sittlichkeit behauptet also nicht, dass der freie Geist die einzige Gestalt ist, in der ein Mensch existieren kann. Sie sieht in der freien Geistigkeit nur das letzte Entwicklungsstadium des Menschen. Damit ist nicht geleugnet, dass das Handeln nach Normen als Entwicklungsstufe seine Berechtigung habe. Es kann nur nicht als absoluter Sittlichkeitsstandpunkt anerkannt werden. Der freie Geist aber überwindet die Normen in dem Sinne, dass er nicht nur Gebote als Motive empfindet, sondern sein Handeln nach seinen Impulsen (Intuitionen) einrichtet.

Wenn Kant von der Pflicht sagt: „Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst“, der du „ein Gesetz aufstellst...“, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im Geheimen, ihm entgegenwirken“, so erwidert der Mensch aus dem Bewusstsein des freien Geistes: „Freiheit! du freundlicher, menschlicher Name, der du alles sittlich Beliebte, was mein Menschentum am meisten würdigt, in dir fassst, und mich zu niemandes Diener machst, der du nicht bloß ein Gesetz aufstellst, sondern abwartest, was meine sittliche Liebe selbst als Gesetz erkennen wird, weil sie jeden nur aufgezwungenen Gesetze gegenüber sich unfrei fühlt“.

Das ist der Gegensatz von bloß gesetzmäßiger und freier Sittlichkeit. (S.170 f.)

In seinem Buch „Der Antichrist“³ hat Nietzsche den kategorischen Imperativ als „lebensgefährlich“ bezeichnet. Lebensgefährlich?

Hannah Arendt hat in ihrem Bericht „Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen“⁴ aufgezeigt, dass Eichmann „während des Polizeiverhört, plötzlich mit großem Nachdruck beteuerte, sein Leben lang den Moralvorschriften Kants gefolgt zu sein und vor allem im Sinne des Kantschen Pflichtbegriffs gehandelt zu haben (S. 231). Der verhörende Offizier hatte sich darauf nicht weiter eingelassen, doch Richter Raveh, ob nun aus Neugier oder aus Entrüstung über Eichmanns Versuch, im Zusammenhang mit seinen Untaten sich auf Kant zu berufen, entschloss sich, den Angeklagten hierüber zu befragen. Und zu jedermanns Überraschung konnte Eichmann eine ziemlich gute Definition des kategorischen Imperativs vortragen: „Da verstand ich darunter, dass das Prinzip meines Wollens und das Prinzip meines Strebens so sein muss, dass es jederzeit zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung erhoben werden könnte“, was auf Diebstahl oder Mord z. B. nicht gut anzuwenden ist, da der Dieb oder Mörder unmöglich in einem Rechtsstaat leben kann, das anderen das Recht gibt, ihn zu bestehlen oder zu ermorden. Auf weitere Befragung fügte er hinzu, dass er Kants Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe. Weiter erklärte er, dass er in dem Augenblick, als er mit den Maßnahmen zur „Endlösung“ beauftragt wurde, aufgehört habe, nach Kantischen Prinzipien zu leben, er habe das gewusst und habe sich mit den Gedanken getröstet, nicht länger „Herr über mich selbst“ gewesen zu sein – „ändern konnte ich nichts“. Was er dem Gericht darzulegen unterließ, war, dass er in jener „Zeit... der von Staats wegen legalisierten Verbrechen“, wie er sie jetzt selber nannte, die Kantische Formel nicht einfach als überholt bei Seite getan hat, sondern dass er sie sich vielmehr so zu Recht bog, bis sie ihm im Sinne von Hans Franks Neuformulierung „des kategorischen Imperativs im Dritten Reich“, die Eichmann gekannt haben mag, befahl: „Handle so, dass der Führer, wenn er von deinem Handeln Kenntnis hätte, dieses Handeln billigen würde.“ (Frank 1942, zitiert aus Arendt 2011)⁴. „Natürlich ist es Kant nie in den Sinne gekommen, das Prinzip des Handelns einfach mit dem Prinzip des jeweiligen Gesetzgebers eines Landes oder den in ihm jeweils geltenden Gesetzen zu identifizieren, da für ihn ja jeder Bürger im Augenblick seines Handelns selbst Gesetzgeber wird durch den Gebrauch seiner „praktischen Vernunft“. Dennoch entspricht Eichmanns unbewusste Einstellung dem, was er selbst „den kategorischen Imperativ für den Hausgebrauch des kleinen Mannes“ nannte. In diesem „Hausgebrauch“ bleibt von Kants Geist nur noch die moralische Forderung übrig, nicht nur den Buchstaben des Gesetzes zu gehorchen und sich so in den Grenzen der Legalität zu halten, sondern den eigenen Willen mit dem Geist des Gesetzes zu identifizieren – mit der Quelle, der das Gesetz entsprang. In Kants Philosophie war diese Quelle die praktische Vernunft; im Hausgebrauch, den Eichmann von ihr machte, war diese Quelle identisch geworden mit dem Willen des Führers.“ (S. 232) „Wie immer man Kants Einfluss auf die Entstehung der Mentalität „des kleinen Mannes“ in Deutschland beurteilen mag, in einer Beziehung hat sich Eichmann ganz zweifellos wirklich an Kants Vorschriften gehalten: Gesetz war Gesetz, Ausnahmen durfte es nicht geben.“ (S. 232) „Diese kompromisslose Haltung bei der Verrichtung seiner mörderischen Pflichten belastete ihn natürlich in den Augen des Gerichts mehr als alles andere. Vor sich selbst aber fühlte er sich gerade durch sie gerechtfertigt, und es ist kein Zweifel, dass das Bewusstsein, Ausnahmen nicht geduldet zu haben, in ihm, was immer an Gewissen bei ihm noch übrig geblieben sein mochte, zum Schweigen brachte. Keine Ausnahmen, keine Kompromisse – das war der Beweis dafür, dass er stets gegen die „Neigung“ - Gefühle oder Interessen – der Pflicht gefolgt war.“ (S. 234) „In Jerusalem mit dokumentarischen Beweisen für seine außerordentliche Treue gegenüber

3 Friedrich Nietzsche: *Der Antichrist*, Hamburg 2008

4 Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 2011.

Hitler und dem ominösen Führerbefehl konfrontiert, suchte Eichmann mehrfach darzulegen, dass im Dritten Reich „Führerworte Gesetzeskraft hatten“, was u. a. hieß, dass ein Befehl, der direkt von Hitler kam, nicht schriftlich fixiert zu sein brauchte. Er suchte zu erklären, dass er aus eben diesem Grunde niemals nach einem schriftlichen Befehl Hitlers gefragt habe.“ (S. 246)

Sich gegen die damals herrschenden Gesetze zu wenden, der eigenen Einsicht und dem eigenen Gewissen zu folgen, wäre aber das einzig Richtige gewesen. Natürlich hat Kant nicht mit der Möglichkeit eines derartig pervertierten Missbrauchs seiner Gedanken zur Ethik gerechnet. Dennoch macht das hier aufgeführte Beispiel eines, wenn auch auf höchst makabre Weise, deutlich: Die wirklichkeitsstiftende Potenz unseres Denkens. Was Nietzsche als „lebensgefährlich“ bezeichnet hat, das ist im Naziregime, wenn auch grob missbräuchlich und auf unvorstellbar grausame Weise, „lebensgefährlich“ geworden, nämlich zur größtmöglichen menschenverachtenden Katastrophe.

5. Die wirklichkeitsstiftende Potenz unseres Denkens

Bedacht oder nicht bedacht zeitigen wir mit unserem Denken, unseren Theorien, die wir uns vom Menschen in Gesundheit, Krankheit und Heilung bilden, lebenspraktische Wirklichkeiten, die die Menschenwürde befestigen oder aber diese verneinen. In der Medizin zeigt sich diese Entwicklung oft in Form eines transgenerationellen Geschehens: Was wir in einer Generation als Gedanken, Modelle und Theorien über den Menschen in Gesundheit und Krankheit bilden, also als Ergebnis unserer Be-sinnung pflegen, das ist in der nachfolgenden Generation in aller Regel bereits Herzensüberzeugung, also Ge-sinnung. Und in einer darauffolgenden Generation kann man die ehemaligen Denkformen als Wirklichkeit der Gesundheitsversorgung verfolgen. Gedanken sind nicht nur „innere“ Wirklichkeiten, sie zeitigen auch „äußere“ Wirklichkeiten. Was wir denken, ist letztlich nie praxis- bzw. ethikneutral. Insofern haben wir gegenwärtig nicht nur eine endstreckenorientierte Medizin, die erst dann, wenn ein Krankheitsgeschehen schon weit in seiner materiell-körperlichen Auspräzipitierung fortgeschritten ist, das Geschehen begrifflich zu fassen sowie in diagnostischer und therapeutischer Form zu intervenieren vermag, wir haben auch einen endstreckenorientierten Wissenschaftsbetrieb: Erst dann, wenn ein bestimmter Theorieansatz mit ethischen Aspekten der Lebenswirklichkeit kollidiert, werden nach dem Feuerwehrprinzip Strategien der Fehlerminimierung und der Kollateralschädenbekämpfung aufgefahren. Was dabei gerne übersehen wird ist, dass wir bereits mit den Denkansätzen, die wir uns über die Welt und den Menschen machen, implizite über die Folgen auf die natürliche, seelische, soziale und geistige Wirklichkeit entscheiden.

Dass unser Denken einen von der Sinneswahrnehmung gänzlich unabhängigen Ursprung hat und auch in seiner Anwendung auf Naturerscheinungen intuitiv gewonnen wird und insofern den in den Naturgesetzen enthaltenen bzw. sich bekundenden „Geist“ ansichtig macht, darauf hat u.a. auch der renommierte Züricher Kernphysiker Walter Heitler in seinen Werken „Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis“⁵, „Naturphilosophische Streifzüge“⁶ sowie „Naturwissenschaft ist Geisteswissenschaft“⁷ aufmerksam gemacht.

In seinem Werk „Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis“ führt Heitler bei der Behandlung der naturwissenschaftlichen Erkenntnismethode des kausal-deterministischen, quantitativen Ansatzes und seiner unkritischen extrapolativen Verallgemeinerung aus: „Was wir hier also feststellen können, ist, dass eine allgemeine auf das Prinzip des Determinismus gegründete „Weltanschauung“ jeder Grundlage entbehrt. Jede Anwendung auf Menschliches ist nicht nur von Übel, sondern auch gänzlich

5 Walter Heitler: Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis, Wiesbaden 1984.

6 Walter Heitler: Naturphilosophische Streifzüge, Wiesbaden 1970.

7 Walter Heitler: Naturwissenschaft ist Geisteswissenschaft, Zürich 1972.

unberechtigt.“ (S. 12) Und weiter: „Ein „Weltbild der Physik“ gibt es also nicht. Jeder Versuch, die jetzige Wissenschaft zum Weltbild zu machen, muss zu einer Unterdrückung des Menschen führen – oder zu einer Schizophrenie (im populären Sinn des Wortes): Unsere Weltanschauung ist wissenschaftlich, d. h. mechanistisch-materialistisch – unser Leben ist aber das Gegenteil davon. Wir können nicht eine mechanistische Weltanschauung vertreten und gleichzeitig von Freiheit reden.“ (S. 22)

Im selben Werk macht Heitler zudem deutlich, dass bereits in den Naturwissenschaften „Geist“ steckt, indem das Auffinden der Naturgesetze keineswegs das Ergebnis eines induktiven Vorgangs ist, sondern sich Intuitionen verdankt, die durch das wissenschaftsgeschichtliche Phänomen charakterisiert sind, dass die dazu notwendigen mathematischen Modelle ohne Berücksichtigung von empirischen Beobachtungsdaten, also intuitiv nicht er-funden, sondern ge-funden worden sind – und die Übereinstimmung der mathematischen Modelle mit den sinnfällig-empirischen Daten in aller Regel zu einem deutlich späteren Zeitpunkt beforscht und erkannt worden ist. Hierzu noch einmal Walter Heitler: „Die Mathematik ist keine Naturwissenschaft. Mathematische Zusammenhänge und Gesetze sind nichts Materielles, und sie sind auch nicht einem physikalischen Vorgang gleichzusetzen. Die Mathematik erscheint auf den ersten Blick als eine reine Schöpfung des menschlichen Geistes, eher vergleichbar mit einem Kunstwerk. Viele Gebiete der Mathematik sind geschaffen worden, lange bevor die Physik sie benötigte, von „reinen Mathematikern“, die von einem Zusammenhang mit der Natur nichts ahnten (und zum Teil auch nichts wissen wollten). Zwei der schönsten Beispiele sind: Die nichteuklidische Geometrie, später die Riemannsche Geometrie, die die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie ist; die Gruppentheorie, die für die Quantenmechanik und die moderne Theorie der Elementarteilchen grundlegend geworden ist. Was sollte nun diese, unsere eigene Geistesschöpfung, mit der Welt um uns und ihren Gesetzen zu tun haben, mit der Außenwelt, von der behauptet wird, sie sei vom Menschen völlig losgelöst und unabhängig? So betrachtet wäre es ein völlig unverständliches Wunder, dass die Außenwelt Gesetze befolgt, die sich überhaupt nur mit Hilfe der von uns erfundenen Mathematik ausdrücken lassen.

So unabhängig können also unsere Geistestätigkeit und die physikalische Außenwelt nicht sein. Schon die klassische Physik mit ihren komplizierten mathematischen Gesetzen, nach denen sie abläuft, zwingt uns zu dem Schluss, dass unser Geist irgendwie aufs Innigste mit dieser Außenwelt verbunden ist, eine Verbindung, die uns auch wohl erst gestattet, diese Gesetze zu erkennen. Wir werden kaum annehmen können, dass ein Planet weiß, was eine geodätische Linie der Riemannschen Geometrie ist, auf der er sich bewegen muss und sich auch erwiesenermaßen bewegt.“ (S. 45)

Damit erweist sich auch das 2. Postulat der radikalkonstruktivistischen Vertreter der sog. Neurowissenschaften als unhaltbar. Das Denken erweist sich zwar als etwas von uns selbst Hervorgebrachtes, aber als etwas grundsätzlich nicht auf materielle Prozesse Zurückführbares. Damit behaupte ich natürlich nicht, dass wir zum Denken kein Gehirn bräuchten. Aber das Denken erklärt sich nicht aus Kenntnis der neuroanatomischen Strukturen und der neurophysiologischen Vorgänge. Wir brauchen ein Gehirn zum Denken. Aber das Denken erklärt sich nicht aus neurobiologischen Abläufen. Das Gehirn ist nicht die Ursache unseres Denkens, wohl aber eine notwendige Bedingung. Welcher Art diese Bedingung ist, das möchte ich zu einem etwas späteren Zeitpunkt erörtern.

Der radikale Konstruktivismus erweist sich somit auch im Hinblick auf das Denken erkenntnistheoretisch als unhaltbar. Auch die Hirnforschung setzt das Denken voraus. Oder mit anderen Worten: Der Sonderstatus der radikalkonstruktivistischen Konzeption in den Neurowissenschaften sollte nicht in dem Postulat bestehen, dass dort Hirnforschung ohne Denken betrieben werden könne.