

Über den Begriff der Bewusstseinsseele bei Rudolf Steiner

Johannes Kiersch

► ENGLISH TRANSLATION

Zusammenfassung

Der Begriff der ‚Bewusstseinsseele‘ gehört zum terminologischen Kernbestand der Anthroposophie Rudolf Steiners. Er ist im isolierten Diskursraum anthroposophisch orientierter Forscher anfänglich erörtert, von der akademischen Steiner-Kritik aber bisher so gut wie gar nicht beachtet worden. Der vorliegende Beitrag unternimmt eine erste systematische Kartierung des Forschungsgeländes, in welchem dieser Begriff sinnvoll verortet werden könnte. Einleitend diskutiert er drei der bisher in Erscheinung getretenen unterschiedlichen Vorgehensweisen einer dem schwierigen Gegenstand angemessenen Hermeneutik.

Stichworte: Steiner, Bewusstseinsseele, symbolische Formen, Hermeneutik, Goethe, Cassirer

Wirkungen werden wir gewahr, und eine vollständige Geschichte dieser Wirkungen umfasste wohl allenfalls das Wesen jenes Dinges.

(Johann Wolfgang von Goethe)¹

1 Goethe (¹¹1994), Bd. 13, 315.

Vorbemerkungen

Im Folgenden soll Steiners Begriff der *Bewusstseinsseele* in den Stadien seiner Entwicklung beschrieben werden. Im Hinblick auf die gegenwärtige spannungsreiche Lage der Forschung zu Leben und Werk des Begründers der Anthroposophie erscheint dabei eine Anmerkung zur Methode des Vorgehens geboten. Der Stuttgarter Philosoph Jörg Ewertowski macht darauf aufmerksam, dass sich eine aus kritischer Außenperspektive operierende ‚exoterische‘ Deutung ‚esoterischer‘ Tatbestände in einem Dilemma befinde. Sie unterwerfe ihren Gegenstand einem Erkenntnisverfahren, das die für ein gültiges Verständnis bis zu einem gewissen Grade unentbehrliche Identifikation mit der esoterischen Binnenperspektive strikt vermeiden muss und dadurch zu verzerrten Urteilen gelange.² Ähnlich beleuchtet der durch eine umfangreiche biografische Studie³ als Sachkenner ausgewiesene norwegische Schriftsteller Kaj Skagen das gleiche Problem, indem er das verbreitete Steiner-Bild der Diskussion im Binnenraum der anthroposophischen Bewegung mit dem konkurrierenden Bild der derzeit als maßgeblich geltenden Strömung der akademischen Forschung konfrontiert, als deren Repräsentanten er Helmut Zander und den norwegischen Ideenhistoriker Jan-Erik Ebbestad Hansen betrachtet:

Das anthroposophisch korrekte oder fundamentalistische Bild Steiners als Heiliger hat sein Gegenstück in der gleichermaßen fundamentalistischen und psychologisch unglauwbwürdigen Konstruktion eines ‚Steiner-Doppelgängers‘: ein Mann, der dem Original zum Verwechseln ähnlich sieht und sich für ihn ausgeben kann, der aber in Wirklichkeit ein ganz anderer ist.⁴

Skagen untermauert seine Auffassung mit einer Reihe prägnanter Stichproben und kommt zu dem Schluss: „Sowohl das anthroposophisch korrekte Heiligenbild als auch sein negatives Pendant, der Steiner-Doppelgänger, sind unsachlich und von Interessen geleitet.“⁵ Dem gegenüber befürwortet Skagen eine ‚Hermeneutik des Wohlwollens‘, wie er sie bei Christoph Lin-

2 Ewertowski (2008), 82–84.

3 Skagen (2015).

4 Skagen (2020), 19.

5 Ebd., 21.

denberg⁶ und David Marc Hoffmann⁷ sowie bei dem evangelischen Theologen Gerhard Wehr verwirklicht sieht, der mit der gleichen Einfühlsamkeit neben Steiner den Mystiker Jakob Böhme, den Tiefenpsychologen Carl Gustav Jung und den Philosophen Martin Buber behandelt habe.⁸ Ähnlich plädiert Terje Sparby in seiner Untersuchung des von Steiner so genannten ‚imaginativen‘ Bewusstseins mit Bezug auf die von Neil Wilson beschriebene Methodik⁹ für eine einfühlsame Interpretation mit dem Argument, dass erst auf der Grundlage eines solchen behutsamen Vorgehens eine belastbare Kritik einer Idee oder einer Einstellung zu erreichen sei. Eine solche Hermeneutik des Wohlwollens bedeutet nach Sparby

durchaus nicht, dass man davor zurückschreckt, die problematischen Aspekte einer Konzeption anzusprechen. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall, weil gerade gegenüber der wohlwollendsten Auffassung einer bestimmten Idee oder Haltung die effektivste Kritik geübt werden kann.¹⁰

Skagen ergänzt sein Argument mit dem Gedanken, man müsse zunächst „dem Lebenslauf und dem Werk wie einer Erzählung zuhören, [...] fast so, wie man sich in eine fiktionale Geschichte einlebt.“¹¹ Diese Anregung korrespondiert mit der inzwischen gut bekannten Bemerkung Steiners über seine *Philosophie der Freiheit*: „Ich lehre nicht; ich erzähle, was ich innerlich *durchlebt* habe. Ich erzähle es so, wie ich es gelebt habe.“¹² Ulrich Kaiser hat in seinen Studien zur Hermeneutik der Anthroposophie daran angeknüpft.¹³ Die vorliegende Betrachtung versucht diesem Ansatz zu folgen. Daneben bemüht sie sich, Äußerungen Steiners oder Tatbestände seines Wirkens nicht nur isoliert für sich zu betrachten und zu diskutieren, sondern mit Bezug auf den Gesamtzusammenhang seiner Ideenwelt und deren Entwicklung. Durchgehend wird versucht, die Wirkungen einzelner Motive auf die anth-

6 Lindenberg (1997).

7 Hoffmann (2011).

8 Wehr (1993).

9 Wilson (1959).

10 Sparby (2020), 32.

11 Skagen (2020), 27.

12 Brief an Rosa Mayreder vom 4.11.1894 (GA 39, 232).

13 Kaiser (2020).

roposophisch orientierte Lebenswelt zu Lebzeiten Steiners und nach seinem Tode bis in die Gegenwart einzubeziehen.

1. Die Lehre von den Wesensgliedern des Menschen als Emergenztheorie im Rahmen der aristotelischen Tradition

Steiner trägt in seinem grundlegenden Werk *Theosophie* von 1904 ein Bild von den Wesensschichten des Menschen vor, das, auf den ersten Blick gesehen, an die bekannte Gliederung des Aristoteles erinnert: die Unterscheidung des physischen Leibes von den Phänomenen des Lebens, des empfindenden Bewusstseins und des selbstbewussten Geistes, der gegenüber Pflanzen und Tieren allein dem Menschen zukommt. Als anthropologisches Schichtenmodell fügt sich seine Wesensgliederlehre in eine gut erforschte Tradition ein, die mit Aristoteles begonnen hat, in der mittelalterlichen Scholastik differenziert und erweitert worden und im Lauf des 20. Jahrhunderts durch bekannte Autoren wie Nicolai Hartmann, Helmuth Plessner, Erich Rothacker und Max Scheler weiter vertieft worden ist.¹⁴

Steiner gehört zu diesem Traditionsstrom. Angeregt durch seine Beschäftigung mit der Organologie Goethes hatte er sich schon als junger Student innovativ darin betätigt, indem er die landläufige und zu seiner Zeit verbreitete Hoffnung, dass die Phänomene belebter Organismen als Wirkungen physikalisch-chemischer Prozesse erklärt werden könnten, grundlegend kritisiert hat. Nähert man sich Steiner von seinen Anknüpfungen an Goethe her, so lässt er sich aus heutiger Perspektive als Pionier der modernen Emergenztheorie verstehen, die darauf aufmerksam macht, dass auf jeder Stufe des Seins komplexere Phänomene auftreten, die sich nicht auf Elemente der jeweils niederen Stufe zurückführen lassen.¹⁵ So lässt sich Wasser elektrolytisch in Wasserstoff und Sauerstoff zerlegen, aber niemand kann die Vielfalt seiner Erscheinungen aus den Eigenschaften dieser Gase ableiten. Dass die Welt des Lebendigen gegenüber der mineralischen Welt eine höhere Emergenzstufe darstellt, war dem jungen Steiner in Wien bewusst, obwohl er weit davon entfernt war, den Sachverhalt nach heutigem Forschungsstand

¹⁴ Siehe dazu auch Ewertowski (2011).

¹⁵ Heusser (2011), Amrine (2017).

begrifflich zu fassen. Man kann z. B. die Metamorphosenreihe der anthroposophischen Wesensgliederlehre, die Steiner in seiner *Theosophie* von 1904 formuliert hat, als eine Stufenfolge solcher Emergenzen verstehen.

Steiner modifiziert in dem genannten Werk das aristotelische Schichten-Modell in Anlehnung an die ‚Prinzipienlehre‘ der anglo-indischen Theosophie,¹⁶ der er sich 1902 angeschlossen hatte. Dabei ging er von dem Begriff des menschlichen ‚Ich‘ aus, den er in seinen philosophischen Schriften vor 1900 entwickelt hatte, und indem er diesen in das theosophische Modell zu integrieren sucht, gelangt er zu seinem Bild der *Seele* zwischen *Leib* und *Geist*. In diesem Zusammenhang erscheint, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, sein Begriff der *Bewusstseinsseele*.

2. Bisherige Beiträge zum Thema

Wie Jörg Ewertowski in einer ersten Monografie zum Thema gezeigt hat, ist Steiners Begriff der Bewusstseinsseele schon früh von Carl Unger¹⁷ und dann auch von anderen anthroposophisch orientierten Autoren aufgegriffen worden. Karl Heyer, Hans Erhard Lauer, Christoph Lindenberg und Jens Heisterkamp haben ihn im Rahmen ihrer Betrachtungen über die Geschichte der Neuzeit beleuchtet.¹⁸ Ewertowski beschreibt den Stand der Forschung im Jahre 2007, diskutiert im Einzelnen die Beiträge der hier genannten Autoren und zeigt anschließend, wie Vorformen des steinerschen Begriffs bei dem Kirchenvater Augustinus, bei Petrarca und bei Heinrich von Kleist aufzufinden sind.¹⁹

Günter Röschert sieht im Begriff der Bewusstseinsseele einen Schlüssel für die Bewältigung des Problems, dass der neuzeitliche Aufklärungs-Impuls alte Daseins-Sicherheiten erschüttert und tragende Wertvorstellungen radikal in Frage gestellt hat.

Im Lichte der Bewusstseinspsychologie Steiners zeigt sich das Janusgesicht der neuzeitlichen Aufklärung. Die Bewusstseinsseele ist auf reale Geistberührung hin

16 Vgl. Besant (1909).

17 Unger (2007).

18 Heyer (1986), Lauer (1956), Lindenberg (1984), Heisterkamp (1989).

19 Ewertowski (2007).

orientiert. Der begrifflich bereits festgelegte, in Traditionslinien erstarkte, zur Ideologie entfremdete Geist kann den Triebkräften der Bewusstseinsseele nicht genügen. Radikale, ja vernichtende Kritik ist die Folge, es sei denn, dass im Einzelfall die Entzauberung des Geistes aus den ideologischen Fortifikationen gelingt. Im Widerspruch zu ihrer lichtvollen Namensführung bedeutet Aufklärung daher auch endgültige Verfinsterung der traditionellen Weisheit.²⁰

In jüngerer Zeit ist ein umfangreiches, noch nicht ins Deutsche übersetztes geschichtsphilosophisches Werk des russischen Symbolisten Andrej Belyj (Boris Bugaëff) entdeckt worden, das den Begriff der Bewusstseinsseele auf originelle Weise entfaltet.²¹ Die Slavistin Angelika Schmitt schreibt darüber:

In den *Rätseln der Philosophie* gibt Steiner einen markanten Unterschied zwischen der Verstandes- und der Bewusstseinsseele an, der für das Verständnis des Bewusstseinsseelephänomens in der kantischen Philosophie [...] von besonderem Interesse ist. Danach zeichnet sich die Verstandesseelen-Zeit dadurch aus, dass das Denken als Wahrnehmung der Begriffe und Ideen erscheint, während diese in der Bewusstseinsseele-Epoche als vom Menschen selbst hervorgebracht erlebt werden. Belyj greift diesen Gegensatz auf die ihm eigene Art auf und charakterisiert die Verstandesseele dadurch, dass sie ‚das Auftauchen des Gedankens unter der Gehirnschale der Person‘ bedeutet und sich durch ein rasonierendes, lineare Gedankenketten bildendes Denken auszeichnet. Das zentrale Merkmal der Bewusstseinsseele dagegen sieht er in ihrer ‚Tendenz zur Willensenergie im Denken‘. Der Denkkakt wird hier zum ‚schöpferischen Imperativ‘, denn Erkennen im Sinne der Bewusstseinsseele bedeutet für Belyj, eine ‚Konstruktion möglicher Wirklichkeit‘ erschaffen.²²

Hingewiesen sei auch auf den Sprachphilosophen und Historiker Owen Barfield, der das wissenschaftstheoretische Schlüsselwerk Steiners, das Buch *Von Seelenrätseln*, im angelsächsischen Sprachraum bekannt gemacht hat.²³ In seinen Studien zur Bewusstseinsgeschichte vertritt Barfield im Sinne Steiners den Gedanken, dass sich die Menschheit aus einem Zustand des Einklangs mit ihrer Umwelt – er spricht von ‚Partizipation‘ – herauslö-

20 Röschert (1997), 29.

21 Schmitt (2019).

22 Schmitt (2011), 55.

23 Barfield (2010).

sen musste, um zum Selbstbewusstsein zu gelangen, und dass gegenwärtig der alte Zustand wieder zu gewinnen sei, ohne die neue Ich-Erfahrung dabei aufzugeben.²⁴ Als Hilfsmittel dafür betrachtet er Steiners *Seelenkalender*, eine Folge von Meditationssprüchen für jede Woche des Jahres.²⁵ In seinen Essays über die Beziehungen zwischen der Verstandes- und der Bewusstseinsseele hebt Barfield die Todeserfahrungen der Shakespeare-Zeit in England besonders hervor. In Form einer poetischen Imagination lässt er die Genuien Deutschlands und Englands miteinander tanzen und sich in Rede und Gegenrede austauschen:

As they meet, the Spirit of the German Nation calls across to the Spirit of the English: 'Seek life! Know yourself! Go down with Faust to the Mothers, to the Eternal Feminine, go down into the teeming earth and rise again in full certainty, having found both yourself and the world. Take the confidence that is based on this knowledge. Know yourself! Seek life!' And the English Folk-Soul calls back: 'Seek death! Yes, *know* yourself and the world! Do not merely *believe* in the old way, substituting one creed for another. Rather live in the very breakdown of all belief. Even encourage your own opposition, as men do in games. Immerse in the destructive element! And so learn to tear your true self free from all thought and feeling in which the senses still echo. Leap, with Hamlet, into the grave, in order to wrestle there. Seek death!'²⁶

Es ist kennzeichnend für den gegenwärtigen Stand der Forschung, dass Helmut Zanders umfangreiche Studie *Anthroposophie in Deutschland* – wohl in Folge ihrer Konzentration auf die These, dass Steiners Anthroposophie im Wesentlichen auf die anglo-indische Theosophie Helena Petrovna Blavatskys und ihrer Schule zurückgehe – den Begriff der Bewusstseinsseele nur beiläufig erwähnt und sein Auftreten im Werk Steiners nicht weiter verfolgt.²⁷ Wir betrachten dem gegenüber hier zunächst, wie Steiner diesen Begriff in den ersten Entwürfen seiner Lehre von den Wesensgliedern des Menschen erscheinen lässt.

24 Barfield (1957).

25 GA 40, 19–48. Dazu Barfield (1997).

26 Barfield (1966), 142.

27 Zander (2007), 564–568.

3. Die Wesensglieder des Menschen im ersten Entwurf Steiners in ihrem Verhältnis zur theosophischen Tradition

Deutlich wird schon in dem ersten Entwurf der *Theosophie* von 1904, dass die drei Seelenteile, wie Steiner sie auffasst, in einem dynamischen Prozess der Metamorphose zu denken sind. Aus der *Empfindungsseele*, in welcher sich das menschliche Bewusstsein zu regen beginnt, werde durch die erwachende Denktätigkeit die *Verstandesseele* und aus dieser in einem weiteren Entwicklungsschritt die *Bewusstseinsseele*. In einem ersten Anlauf wird in der Erstfassung der *Theosophie* das dritte Seelenglied anfänglich definiert. Die Bewusstseinsseele sei „[d]as, was in der Seele als Ewiges aufleuchtet“, und sie sei „[d]er Kern des menschlichen Bewusstseins, also die Seele in der Seele“ (SKA 6: TH, 31). Im Jahre 1908, in der zweiten Auflage des Buches, fügt Steiner hinzu:

Die Bewusstseinsseele wird hier noch als ein besonderes Glied von der Verstandesseele unterschieden. Diese letztere ist noch in die Empfindungen, in die Triebe, Affekte usw. verstrickt. Jeder Mensch weiß, wie ihm zunächst das als *wahr* gilt, was er in seinen Empfindungen usw. vorzieht. Erst *diejenige* Wahrheit aber ist die *bleibende*, die sich losgelöst hat von *allem* Beigeschmack solcher Sympathien und Antipathien der Empfindungen usw. Die Wahrheit ist wahr, auch wenn sich alle persönlichen Gefühle gegen sie auflehnen. Derjenige Teil der Seele, in dem *diese* Wahrheit lebt, soll Bewusstseinsseele genannt werden. (TH, 31)

Daneben fällt auf, dass Steiner bei der Beschreibung des Zusammenwirkens der drei Seelenglieder und ihres Verhältnisses zu den Leibes- und den Geistgliedern einen *Perspektivenwechsel* zulässt. Je nachdem, welche Funktion man ins Auge fasst, könne man das Gefüge der Wesensglieder unterschiedlich sehen. In der theosophischen Tradition, an die Steiner im Jahre 1904 anknüpft, sind weder die Idee der Metamorphose noch die Vielfalt der Perspektiven zu bemerken, die Steiners Ansatz charakterisieren. Beides spricht dafür, dessen Entwurf als originäre Leistung zu verstehen, die sich eher aus dem Werdegang des Autors und aus seinen Auseinandersetzungen mit anderen Vorläufern erklären lässt als mit der gegenwärtig verbreiteten Auffassung, es handle sich um eine Adaption theosophischen Gedankenguts.

Eine erste Skizze des Gefüges der Wesensglieder, das den Begriff der Bewusstseinsseele einschließt, findet sich bei Steiner schon im Dezember 1903, einige Monate vor dem Erscheinen der *Theosophie*, in der von ihm redigierten Zeitschrift *Luzifer*, in einer Fußnote, die – wie dann auch in der *Theosophie* – ein siebengliedriges Modell in ein neungliedriges übergehen lässt:

Der *Leib* besteht aus: 1. dem eigentlichen Leib, 2. dem Lebensleib, 3. dem Empfindungsleib. Die *Seele* besteht aus: 4. der Empfindungsseele, 5. der Verstandesseele und 6. der Bewusstseinsseele. Der *Geist* besteht aus: 7. Geistselbst, 8. Lebensgeist, 9. Geistesmensch. Im verkörperten Menschen verbinden sich (fließen ineinander) 3 und 4 und 6 und 7. Dadurch erscheinen für ihn die neun auf sieben Glieder zusammengezogen, und man erhält die übliche theosophische Einteilung des Menschen: 1. der eigentliche Leib (Sthula sharira), 2. der Lebensleib (Prana), 3. der von der Empfindungsseele durchsetzte Empfindungsleib (Astralkörper, Kama rupa), 4. die Verstandesseele (Kama manas), 5. die vom Geistselbst durchsetzte Bewusstseinsseele (Buddhi manas), 6. der Lebensgeist (Buddhi), 7. der Geistesmensch (Atma).²⁸

Christian Clement argumentiert gegen die simple Gleichsetzung der beiden Einteilungen. Er macht im sechsten Band der von ihm herausgegebenen Kritischen Ausgabe (SKA), in seinem einleitenden Kommentar zur Lehre von den Wesensgliedern des Menschen in der *Theosophie* darauf aufmerksam, dass sich die schon in der Erstauflage von 1904 verwendeten deutschsprachigen Bezeichnungen deutlich von der entsprechenden Terminologie der theosophischen Tradition, die Steiner bekannt war, unterscheiden.

Die theosophischen Autoren vor Steiner sprachen von sieben ‚Prinzipien‘ oder ‚Ursachen‘ (principles), die das Wesen des Menschen ausmachen sollten; Steiner hingegen redet von ‚Gliedern‘ und von ‚Hüllen‘ des menschlichen Wesens. ‚Prinzipien‘ aber sind unveränderbare Elemente oder Gesetzmäßigkeiten, ein Letztes, auf das man zurückgehen und das auf nichts anderes mehr zurückgeführt werden kann. ‚Glieder‘ hingegen sind Aspekte eines Ganzen, wobei die Identifikation eines Gliedes und seine Trennung vom Ganzen immer eine künstliche, vom Betrachter geschaffene und nur für diesen bestehende ist. Ähnlich ist es mit dem Begriff der ‚Hülle‘, der ebenfalls impliziert, dass der jeweils betrachtete Aspekt des menschlichen Wesens nicht an und für sich besteht, sondern nur eine Modalität, eine Art und

²⁸ GA 34, 107.

Weise darstellt, in der dieses Wesen bestimmte Aspekte seiner selbst verhüllt – und sich in dieser Verhüllung zugleich offenbart.²⁹

Aber auch inhaltlich zeigen sich charakteristische Unterschiede. Clement fährt fort:

Schon rein begrifflich sind also eine ‚Prinzipienlehre‘ und eine Theorie von ‚Wesensgliedern‘ bzw. -hüllen zwei ganz verschiedene Dinge. Dem entspricht der weitere Befund, dass die theosophischen Hüllenmodelle als relativ steife Theoriekonstruktion dastehen, während sich Steiners Denkmodelle als elastisch und veränderbar erweisen. So lässt die *Theosophie* drei- vier-, sieben- und neungliedrige Modelle nebeneinander gelten als unterschiedliche Weisen, das menschliche Wesen vorzustellen. Was schließlich das steinersche Wesensgliedermodell vollends von der traditionellen theosophischen Prinzipienlehre unterscheidet, ist die Tatsache, dass Steiner immer wieder darauf hindeutet, dass seine Darstellungen in einem transzendentalen (d. h. durch die Struktur des menschlichen Erkennens bedingten) Sinne aufzufassen sind, dass also sämtliche Aufgliederungen der als einheitlich verstandenen Wirklichkeit in verschiedene Seinsebenen, -hüllen und -glieder allesamt als durch und für das erkennende Bewusstsein bestehend aufzufassen sind.³⁰

In den drei ersten Auflagen der *Theosophie*, also bis zur Fassung von 1910, hält Steiner sich noch deutlich an die in der Zeitschrift *Luzifer* zitierte und im theosophischen Milieu weit verbreitete Nomenklatur. Fast gleichlautend werden die drei Glieder der menschlichen Seele als „Astralkörper“ oder „kama rupa“, als „niederes Manas“ oder „kama Manas“ und als „höheres Manas“ bezeichnet (TH, 42). Von einer Auflage zur nächsten bemüht Steiner sich dann, seine Beobachtungen genauer zu fassen, seine Unterscheidung der einzelnen Wesensglieder zu präzisieren und mit seiner eigenen Auffassung in Einklang zu bringen. Zugleich ersetzt er die indische Ter-

29 SKA 6, LXVIII f.

30 Clement findet diese Auffassung schon in Steiners Bemerkungen über Paracelsus in der Mystiksschrift von 1901: „Nichts anderes will Paracelsus mit diesen sieben Grundteilen der menschlichen Natur zum Ausdruck bringen als Tatsachen des äusseren und inneren Erlebens. Dass in höherer Wirklichkeit eine Einheit ist, was sich für die menschliche Erfahrung als Vielheit von sieben Gliedern auseinanderlegt, das bleibt dadurch unangefochten. Aber gerade dazu ist die höhere Erkenntnis da: die Einheit in allem aufzuzeigen, was dem Menschen wegen seiner körperlichen und geistigen Organisation im unmittelbaren Erleben als Vielheit erscheint.“ Ebd., LXIX.

minologie durch die oben genannten deutschen Sprachschöpfungen. In all diesen Veränderungen bleibt jedoch ein prägnanter Satz durch alle Fassungen hindurch bestehen: „Will man den *ganzen* Menschen erfassen, so muss man ihn aus den genannten Bestandteilen zusammengesetzt denken.“ (TH, 41) Diese Formulierung, welche die Konzeption der Wesensglieder wie ein starres Schema, eine Art Baukasten-Modell erscheinen lässt, wird unmittelbar anschließend nach der Art Goethes mit einer gleichsam gegenläufigen Gedankenbewegung in eine Folge von Metamorphosen umgebildet. In dieser dynamischen Perspektive stehen die Wesensglieder nun nicht mehr wie distinkte *Teile* des menschlichen Wesens nebeneinander, sondern verwandeln sich durch eine bestimmte Tätigkeit in das jeweils Nächsthöhere. Der physische Leib *wird* durch eine Metamorphose zum Äther- oder Lebensleib, die Empfindungsseele *wandelt sich* zur Verstandesseele, diese zur Bewusstseinsseele. Bezeichnend ist auch, dass Steiner sowohl das sieben- wie das neungliedrige Wesensgliedermodell der theosophischen Tradition in seine Darstellung integriert und demonstriert, wie mittels einer flexiblen lebendigen Betrachtung beide gut nebeneinander bestehen können. 1910 fügt er sogar noch ein drittes Modell hinzu, welches nun die klassisch anthropologische Gliederung des Menschen in vier Wesensglieder festschreibt, ohne dass die beiden anderen Modelle als falsch oder überholt dargestellt werden. Das als ‚Ich‘ bezeichnete Wesensglied hingegen wird jetzt zum Akteur, welcher hinter all diesen Verwandlungen und Transformationen steht. Es ist „vermöge seines Anteiles an der geistigen Welt Herr“ (TH, 44) im Haus der übrigen Wesensglieder.

Eine weitere Präzisierung des Begriffs der Bewusstseinsseele, die sich im Zusammenspiel aller dieser Vorstellungen herausbildet, ergibt sich aus der kurzen Charakterisierung vom Dezember 1903, das dritte Seelenglied sei „vom Geistselbst durchsetzt“,³¹ mit anderen Worten: das erste der drei Geistglieder, das dem *manas* der Theosophen entspricht, verbinde sich mit der Bewusstseinsseele. Diesem Gedanken liegt die Vorstellung zugrunde, dass schon die Verstandesseele die Sphäre der ewigen Wahrheit berühre, etwa beim Erfassen mathematischer Gesetze, und insofern schon dabei sei, zur Bewusstseinsseele zu werden, dass aber die in allen Mysterienschulen der Vergangenheit gepflegte Praxis der Selbsterziehung als ein Weg des ‚Suchens nach Gott‘, zum ‚Begreifen des Lebensgrundes‘, ein höheres Prinzip

31 GA 34, 107.

eingreifen lasse, welches der Bemühung von unten gleichsam ‚von oben‘ entgegenkommt.³² Explizit hat Steiner diesen Gedanken erst drei Jahre später in seinen Münchener Vorträgen vom Herbst 1906 vorgebracht. Dort charakterisiert er die Entwicklung der Wesensglieder im Zusammenhang mit seiner Evolutionslehre und beschreibt, wie die Reihe der von ihm später in der *Geheimwissenschaft im Umriss* dargestellten ‚nachatlantischen‘ Kulturepochen die Aufgabe hatte, „das Manasprinzip zum Ausdruck zu bringen“,³³ also die Bedingungen dafür zu schaffen, dass die Ich-Entwicklung vom Stadium der Bewusstseinsseele aus das Stadium des ‚Geistselbst‘ erreichen kann. Die Bewusstseinsseele zeigt sich hier einerseits als Errungenschaft eines gegenüber der Verstandesseele erweiterten Bewusstseins durch autonome Tätigkeit des Ich, durch Selbsterziehung, andererseits als ein Geschenk höherer Mächte, die in der Folge der Kulturepochen tätig waren. Später werden diese Schilderungen weiter vertieft.³⁴

4. Konzepte der Selbsterkenntnis

Steiners Bemühungen um die Grundlegung einer neuen, mit den Methoden seiner anthroposophischen Geistesforschung realisierten „Philosophie über den Menschen“³⁵ sind von vielen seiner Schüler und auch von der akademischen Kritik als Entwürfe für eine innovative Weltanschauungslehre aufgefasst worden. Sie lassen sich aber auch biografisch als Spuren einer ungewöhnlichen Reihe von Versuchen der Selbstvergewisserung betrachten, die in der Entdeckung des Begriffs der Bewusstseinsseele im Jahre 1903 zu einer gewissen Kulmination gelangt. Wie diese Entdeckung zustande kam, lässt sich nicht klären, ohne die Erweiterungen und Differenzierungen des Ich-Begriffs in der Psychologie Steiners zu berücksichtigen. Steiners Nachsinnen darüber ist von zwei tiefgreifenden existentiellen Erfahrungen in Gang gesetzt und in Gang gehalten worden. In einem Brief an seinen Jugendfreund Josef Köck berichtet er von einem außergewöhnlichen Erweckungserlebnis bei der Lektüre eines Schelling-Textes.³⁶ Diese Erfahrung – man mag sie im

32 GA 52, 44.

33 GA 94, 246–249.

34 Vgl. den Vortrag vom 30. Mai 1908 (GA 103, 168–182).

35 GA 21, 29–33.

36 Brief oder Briefentwurf vom 13. Januar 1881 (GA 38, 13–16). Dazu Sam (2018), 233.

Sinne von Kaj Skagen eine mystische nennen – steht im Hintergrund der vielen Erlebnisse, die der rastlose ‚Wanderer‘ durch gegensätzliche soziale Milieus³⁷ im Lauf der anschließenden Jahre zu verarbeiten hat. Sie führt ihn in eine anhaltende Auseinandersetzung mit der Philosophie und Weltanschauungslehre Johann Gottlieb Fichtes,³⁸ in Weimar dann zu seiner anfänglichen Begeisterung für Friedrich Nietzsche und in Berlin zur Entdeckung der radikalen Ich-Philosophie Max Stirners.³⁹

Ein Zeugnis hierfür ist die Abhandlung über den *Egoismus in der Philosophie*, die Steiner in einem Sammelband zur Jahrhundertwende im Jahre 1899 publiziert hat, ein Resümee des philosophischen Denkens seit dem griechischen Altertum, das in eine Apotheose des allein auf sich selbst gegründeten Ich und seiner Bedeutung für das Weltgeschehen einmündet:

Das Ich denkend begreifen, heißt die Grundlage schaffen, um alles, was aus dem Ich kommt, allein auch auf das Ich zu begründen. Das Ich, das sich selbst versteht, kann sich von nichts als von sich selbst abhängig machen. Und es kann niemandem verantwortlich sein als sich. Es erscheint nach diesen Ausführungen fast überflüssig, zu sagen, dass mit dem Ich nur das leibhaftige, reale Ich des Einzelnen und nicht ein allgemeines, von diesem abgezogenes gemeint sein kann. Denn ein solches kann ja nur aus dem realen durch Abstraktion gewonnen sein. Es ist somit abhängig von dem wirklich Einzelnen.⁴⁰

Ist dieser Text Ausdruck einer auf die Spitze getriebenen, äußersten Isolation, wie Steiners problematische Lebensumstände Ende der neunziger Jahre⁴¹ sie herbeigeführt haben könnten? Oder handelt es sich um einen weiteren Schritt der Selbstvergewisserung, aus dem ein zweites Erweckungserlebnis hervorging, eine Erfahrung, über die Steiner sich nur sehr zurückhaltend äußert, die er aber im späteren autobiografischen Rückblick als entscheidend für seine „Seelen-Entwicklung“ kennzeichnet?⁴² Diese tritt in seinen im engeren Sinne anthroposophischen Schriften und in zahlreichen Vorträgen von der Jahrhundertwende an immer deutlicher hervor

37 Lindenberg (1997), 80 ff.

38 Traub (2011).

39 Martins (2019).

40 GA 30. Siehe dazu den Kommentar von Daniel Baumgartner in Steiner (2009).

41 Skagen (2020).

42 GA 28, 366.

und rückt ins Zentrum seiner Anthroposophie. Sie hat sein Selbstverständnis drastisch verändert und damit die Idee der Bewusstseinsseele gleichsam herausgefordert. Was sich darüber inzwischen sagen lässt, haben Christoph Lindenberg, Günter Röschert, David Marc Hoffmann und andere im Einzelnen dargestellt.⁴³

Zwei Jahre später beschreibt Steiner, dem ersten Anschein nach unabhängig von seiner eigenen Situation, ein Prüfungserlebnis, das auf dem Weg zur spirituellen Einweihung auftrete:

Eine Möglichkeit liegt hier, die furchtbar sein kann. Es ist die, dass der Mensch seine Empfindungen und Gefühle für die unmittelbare Wirklichkeit verliert, und sich keine neue vor ihm auftut. Er schwebt dann wie im Leeren. Er kommt sich wie abgestorben vor. Die alten Werte sind dahin, und keine neuen sind ihm erstanden. Die Welt und der Mensch sind dann für ihn nicht mehr vorhanden. – Das ist aber gar nicht eine bloße Möglichkeit. Es ist für jeden, der zu höherer Erkenntnis kommen will, einmal Wirklichkeit. Er langt da an, wo der Geist für ihn alles Leben für Tod erklärt. Er ist dann nicht mehr in der Welt. Er ist *unter* der Welt – in der Unterwelt. Er vollzieht die – Hadesfahrt. Wohl ihm, wenn er nun nicht versinkt. Wenn sich für ihn eine neue Welt auftut. Er schwindet entweder dahin; oder er steht als Verwandelter neu vor sich. In letzterem Falle steht eine neue Sonne, eine neue Erde vor ihm. Aus dem geistigen Feuer ist ihm die ganze Welt wiedergeboren. (CM, 13)

David Marc Hoffmann kommt zu dem Schluss, dass diese Sätze eine Krise widerspiegeln, die der Autor selbst durchlebt haben muss. Wenn das zutrifft, wäre Steiners ungewöhnlicher Weg der Selbstvergewisserung hier zu einem gewissen Höhepunkt gelangt. Das Selbstbewusstsein, mit welchem er trotz eines anfänglichen Zögerns sein neues Amt bei den Theosophen als bedeutende Mission auffasst, hätte darin einen verständlichen Grund.

Im Rahmen der vorliegenden Betrachtung kann auf die biografischen Einzelheiten und die weiträumigen Implikationen der Krise um die Jahrhundertwende nicht eingegangen werden. Jedenfalls verbindet Steiner sein radikales Zutrauen zur spirituellen Produktivität jedes einzelnen Ich noch im Mai 1902 mit einer Vision vom Fortschritt der Weltentwicklung durch verantwortliche Mitwirkung des Menschen. Vor dem Berliner *Monistenbund* vertritt er enthusiastisch den Gedanken, dass die Entwicklungslehre

43 Lindenberg (1995), Röschert (2011), Hoffmann (2011).

Darwins und Haeckels, für die er sich eingesetzt hat, einer grundlegenden Erweiterung bedürfe.

Die Wahrheit, die befruchten will, wird immer ein Suchen sein, wird immer das Bild der Tatsachenfanatiker ‚fälschen‘ müssen; aber sie steht unendlich über dieser, indem sie etwas Intuitives, Geistiges im Menschen ausbildet, etwas Neues der Natur hinzufügt, was nicht wäre ohne den Menscheng Geist. Dadurch erhält das, was der Mensch in seinen Träumen hegt, in seinem Geiste schafft, mehr als die Bedeutung eines bloßen Luxus, erhält kosmische Wahrheit im Leben, als etwas, das der Mensch neu erzeugt hat. So steigt er auf dem Unterbau der Wissenschaft empor zu produktiver Arbeit, die frei aus seiner Seele emporquillt als Originalintuition. Anschließend an die höchste Stufe der Entwicklung hat er eine Aufgabe, die kein anderes Wesen der Welt hat, fügt er etwas hinzu, was ohne ihn ewig nicht vorhanden wäre.⁴⁴

Im Dezember 1903 erscheint, wie wir gesehen haben, zum ersten Mal im Werk Steiners das Wort ‚Bewusstseinsseele‘. Es liegt nahe, anzunehmen, dass der damit bezeichnete Begriff schon bei jenem Vortrag, der wenig mehr als ein Jahr vorher gehalten wurde, im Hintergrund präsent war.

In der *Theosophie* führt Steiner aus, dass die unteren Wesensglieder bis hinauf zur Verstandesseele von bestimmten geistigen Wesenheiten ausgebildet und gestaltet werden, also ohne das Zutun des Menschen gleichsam naturhaft entstehen. In der Verstandesseele werde dann der Mensch „selbst zum (bewussten) Arbeiter an sich“ (TH, 140). Diese Tätigkeit leitet über zum Entstehen der Bewusstseinsseele. Und mit dem Erwachen der Bewusstseinsseele zu Beginn der Neuzeit beruht dann der weitere Fortgang der Evolution auf der freien Mitwirkung individueller Menschen. Dieser Gedanke macht die Begeisterung verständlich, mit der Steiner ein künftiges Wirken aus „Originalintuition“ vor seine Monistenfreunde hinstellt.

Einige kryptische Sätze aus einem noch nicht veröffentlichten Notizbuch aus dem Jahre 1903 deuten darauf hin, wie Steiner sich nach der Übernahme seines Amtes bei der Theosophischen Gesellschaft bemüht hat, die aus den vorangegangenen Auseinandersetzungen mitgebrachten Ideen zur Evolution der Menschheit in der Sprache der Theosophen, in die er sich nach der Amtsübernahme von 1902 hineinzufinden hatte, zum Ausdruck zu brin-

⁴⁴ Referat eines Vortrags im *Giordano Bruno-Bund für einheitliche Weltanschauung*. Berlin 7. Mai 1902 (GA 51, 303).

gen. Was er in der *Theosophie* als ‚Geistselbst‘ bezeichnet, theosophisch das *kama manas*, erscheint hier überraschend als übergeordneter Faktor der gesamten natürlichen Evolution, von der festen Materie über Pflanze, Tier und Mensch und dann dessen Seele und Geist bis hin zum höchsten Ideal:

Kama manas gestaltet sich das Mineralreich [...] das Pflanzenreich [...] das Tierreich [...] das Reich des Menschen [...] das Astralen-Seelenurbild [...] das Rupische-Geisturbild [...] das Arupische – freier Geist.⁴⁵

Dieses flüchtig hingeworfene Schema wirkt wie ein erster Einfall, in welchem sich bereits im Jahre 1903 die kosmologische Evolutions-Idee der *Geheimwissenschaft im Umriss* ankündigt. Wie eine konzentrierte Zusammenfassung dieses Sachverhalts liest man im gleichen Notizbuch: „Kama ist vollendet. Manas bildet sich Kama als Organ.“⁴⁶ Nimmt man an, dass mit *kama* an dieser Stelle die in der Skizze von 1903 (siehe oben) genannten theosophischen Wesensglieder bzw. Prinzipien *kama rupa* und *kama manas* zusammen gemeint sind, also die beiden höchsten der von Natur aus dem Menschen gegebenen Organe, und mit *manas* das ‚Geistselbst‘ der *Theosophie*, das gleichsam von oben eingreift und dem sich entwickelnden Ich aufwärts hilft, so hat man in epigrammatischer Verkürzung vor sich, wie nach dem Kenntnisstand Steiners zu Beginn seiner Lehrtätigkeit bei den Theosophen in der Region der Bewusstseinsseele Natur und Geist zusammenwirken.

Wie Steiner im Licht solcher Gedankengänge seine eigene Mission sah, zeigt eine weitere Notiz aus dem gleichen Jahr: „Dein Werk sei der Schatten, den dein Ich wirft, wenn es beschienen wird durch die Flammen deines höheren Selbst.“⁴⁷ Zu einer solchen Formulierung wäre Steiner kaum gelangt, wenn er nicht an die von jeder Anpassung an die Traditionen der Theosophischen Gesellschaft unabhängige Originalität seiner Idee geglaubt hätte.

Ein Jahr davor hatte Steiner in einem Brief an seinen theosophischen Mitarbeiter Wilhelm Hübbe-Schleiden betont, dass es nicht primär seine Absicht war, traditionelles theosophisches Lehrgut aufzugreifen und weiterzureichen, sondern individuelle Entwicklungen anzuregen:

45 Notizbuch 514 (1903). Archiv der Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Dornach.

46 Ebd.

47 Notizbuch 577 (1903). Archiv der Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Dornach.

Ich will auf die Kraft bauen, die es mir ermöglicht, ‚Geistesschüler‘ auf die Bahn der Entwicklung zu bringen. Das wird meine Inaugurationstat allein bedeuten müssen.⁴⁸

Diese Intention tritt zunächst vorübergehend in den Hintergrund seiner Tätigkeit, wird aber schon im Sommer 1906 neu bemerkbar in der betonten Revision seines Verhältnisses zu seinen esoterischen Schülern. In mehreren Vorträgen⁴⁹ und auch in einem Aufsatz in *Lucifer-Gnosis*⁵⁰ verabschiedet er sich von seiner Rolle als ‚Guru‘ und gibt bekannt, dass in der von ihm vertretenen ‚rosenkreuzerischen‘ Richtung des mystischen Strebens der geistige Lehrer nur noch als *Anreger* und *Berater* tätig sei, nicht als maßgebende Autorität.⁵¹ Er verlagert damit, gemäß dem Impuls von 1899, die Verantwortung für den Fortschritt auf dem esoterischen Schulungsweg auf die Individualität jedes einzelnen Schülers.

Drei Jahre später, im Sommer 1909, lässt Steiner eine Vortragsreihe über *Geisteswissenschaftliche Menschenkunde* für seinen inzwischen gewachsenen Hörerkreis bei den Theosophen in Berlin, dem damals zentralen Ort seines Wirkens, in einen bemerkenswerten Gedankengang einmünden. Einleitend betrachtet er an Beispielen aus der Pflanzen- und Tierwelt das Wechselspiel von *Evolution* und *Involution*, das Sich-Entfalten und das Vergehen lebendiger Organismen in dauernder Wiederholung. Hiervon unterscheidet sich der Mensch. Und drastisch ermahnt Steiner seine Zuhörer, sich übend zu vergegenwärtigen, was er jetzt vorbringt:

48 Brief Steiners an Wilhelm Hübbe-Schleiden vom 16. August 1902, in: *Briefe II*. 1892–1902. Dornach 1953, 270.

49 Vorträge vom 29. Mai 1906 (GA 94, 176), vom 10. Juli 1906 (GA 94, 176), vom 2. September 1906 (GA 95, 116 f.) sowie vom 20. Oktober 1906 (GA 96, 138 ff.).

50 *Die Stufen der höheren Erkenntnis*, Kapitel: „Der Schüler und der ‚Guru‘“. SE, 249–255.

51 Wie Steiner dazu kam, sich mit seiner Esoterik auf die legendäre Gestalt des Christian Rosenkreutz zu beziehen, ist bisher nicht hinreichend erforscht. Ansatzpunkte dafür bieten seine Aufzeichnungen für Edouard Schuré vom September 1907 (sog. Dokumente von Barr), GA 262, 15 ff. und der Aufsatz *Die chymische Hochzeit des Christian Rosenkreutz* (GA 35, 332–390). Siehe dazu Eckart Förster in SKA 4,1, XLIII ff. Im Anschluss an die diskurstheoretischen Erörterungen von Linda Simonis (2002) wäre zu untersuchen, welche Motive aus den Debatten der gelehrten Welt über die *Rosenkreuzer-Manifeste* von 1614 und 1615 Steiner aufgegriffen und womöglich weiterentwickelt hat.

Ich bitte jetzt ganz genau zu folgen, wir kommen zu einem allerwichtigsten und auch allerschwierigsten Begriff. Und nicht umsonst sage ich das in einer der letzten Stunden, denn Sie haben den ganzen Sommer Zeit, um darüber nachzudenken. Man soll über solche Begriffe Monate und Jahre nachdenken, dann kommt man nach und nach auf die ganze Tiefe, die darin liegt.⁵²

Die weitläufigen kosmologischen und theologischen Implikationen, in die das Folgende eingebettet ist, können hier beiseite bleiben. Als Kerngedanke tritt hervor, dass der Mensch, im Gegensatz zu den Tieren, in der Lage sei, nicht nur Tatsachen wahrzunehmen, sondern *Beziehungen* zwischen Tatsachen zu bilden. Damit produziere er „Schöpfungen aus dem Nichts“.

Solche Schöpfungen aus dem Nichts entstehen fortwährend in der menschlichen Seele. Es sind die Erlebnisse der Seele, die man nicht durch Tatsachen erlebt, sondern durch Relationen, durch Beziehungen zwischen den Tatsachen, die man sich selber herausbildet. Ich bitte, wohl zu unterscheiden zwischen Erlebnissen, die man aus den Tatsachen, und denjenigen, die man aus den Beziehungen zwischen den Tatsachen hat.⁵³

Steiner beschreibt in dem zitierten Vortrag das Bilden solcher Beziehungen auf den Ebenen des Denkens, des Fühlens und des Wollens (lange bevor er in *Von Seelenrätselfn* seinen Begriff der Dreigliederung der seelischen Funktionen grundlegend darstellt).⁵⁴ Er berührt damit ein Thema mit möglicherweise weitreichenden Konsequenzen für eine humanistische Kulturanthropologie. Ernst Cassirer hat im Rahmen seiner *Philosophie der symbolischen Formen* das Bilden von Beziehungen im Anschluss an Brentano und Husserl als „echtes ‚Apriori‘, als wesensmäßig Erstes“ bezeichnet.⁵⁵ (Er bezieht sich dabei auf Paul Natorp, der den gleichen Gedanken vertreten habe.⁵⁶) Es ist bemerkenswert, dass Steiner schon Jahre vor den beiden bekannten Denkern auf dieses Urphänomen des menschlichen Bewusstseins aufmerksam macht. Es leuchtet ein, dass die Idee der von allen naturgegebenen Voraus-

52 GA 107, 313.

53 Ebd., 315.

54 GA 21, 150 ff.

55 Cassirer (2010), 231.

56 Natorp (1912).

setzungen unabhängigen „Schöpfung aus dem Nichts“ den Begriff der Bewusstseinsseele in bemerkenswerter Weise weiter konkretisiert.

Einem weiteren Merkmal des Begriffs der Bewusstseinsseele kommt man auf die Spur, wenn man die gleichfalls aus dem Jahr 1909 stammenden Vorträge über *Metamorphosen des Seelenlebens* hinzuzieht. Während Steiner seine *Geheimwissenschaft im Umriss* zum Abschluss bringt, erweitert er in diesen öffentlichen Vorträgen seine fünf Jahre vorher in der *Theosophie* entworfene Psychologie, indem er herausarbeitet, wovon die Entwicklung der drei Seelenglieder in Gang gesetzt wird. Die Empfindungsseele, so Steiner jetzt, entfalte sich durch Erlebnisse des *Zornes*, die Verstandesseele durch das Streben nach *Wahrheit*, die Bewusstseinsseele durch *Andacht*.⁵⁷ Im Zorn reagiert das Ich auf äußere Ereignisse, im Bemühen um Wahrheit ordnet und klärt es solche Ereignisse und gewinnt dadurch an Selbstbewusstsein, durch Andacht fühlt es sich in die rätselhafte Außenwelt beobachtend und empfindend ein. Steiner beleuchtet mit dieser Unterscheidung, was er zugleich im Rahmen der Kulturstufenlehre seiner *Geheimwissenschaft* über die gesamt Menschheitliche Entwicklung der Seelenglieder darstellt. Danach entfaltete sich die Empfindungsseele im Milieu der nahöstlichen Flusstal-kulturen des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrtausends mit ihren eindrucksvollen religiösen Ritualen, die Verstandes- und Gemütsseele von der griechischen Antike bis ins hohe Mittelalter durch das Erwachen des logischen Denkens und die Vertiefung des Empfindungslebens durch die christliche Glaubenslehre, die Bewusstseinsseele durch die Wandlungen des Weltbildes vom 15. Jahrhundert ab, seit Beginn der Neuzeit.⁵⁸ Im Zuge seiner Auseinandersetzungen mit dem Denkstil der modernen Naturwissenschaften kommt Steiner von da an in zahlreichen Vorträgen auf die damit verbundenen Bewusstseinsveränderungen zurück.

Der Gedanke, das Streben nach *Wahrheit*, wie es im Zeitalter der Verstandesseele die Menschheit zumindest in Europa bewegte, dem Bemühen um *Andacht* im Zeitalter der Bewusstseinsseele gegenüber zu stellen, beleuchtet einen mentalitätsgeschichtlichen Tatbestand von bemerkenswerter Aktualität. Wie es Johan Huizinga in seiner bekannten Studie über den *Herbst des Mittelalters* beschrieben hat, kam bis zum Beginn der Neuzeit die in der griechischen Antike erwachte Fähigkeit des logischen Denkens zu ein-

57 GA 58, 44 ff.

58 Vgl. GU, 243–250.

drucksvoller Vollendung, in der Präzisierung der Begriffe ebenso wie in den beziehungsreichen Symbolbildungen, mit denen die gottgewollte Ordnung der Schöpfung, die in der christlichen Glaubenslehre verherrlicht wurde, bis ins Detail fixiert war. Huizinga bringt den Vorgang in ein sprechendes Bild:

Alles, was gedacht werden konnte, hatte eine plastische oder bildliche Form gewonnen. Das Denken selbst konnte nun zur Ruhe gehen: die Vorstellung von der Welt war so unbeweglich, so starr geworden wie eine Kathedrale, die im Mondenlicht schläft.⁵⁹

Auch das Zeitalter der Bewusstseinsseele, unsere Gegenwart, wie Steiner sie sieht, kennt solche Systembildungen. In der Bestimmung seiner wissenschaftstheoretischen Position in *Von Seelenrätseln* jedoch identifiziert sich Steiner deutlich mit der heute allgemein anerkannten Auffassung, dass seriöses wissenschaftliches Forschen sich in einem fließenden, niemals endgültig abschließbaren Prozess vollzieht, der überall da Fortschritte macht, wo Phänomene vorurteilslos neu wahrgenommen werden,⁶⁰ d. h.: durch *Andacht*. Für Steiner zeigt sich das besonders deutlich in der Phänomenologie der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes. Aber auch in der anthroposophischen Soziallehre wird im Lauf der Zeit Andacht ein zentrales Motiv. In der Erstfassung seiner *Philosophie der Freiheit* schreibt Steiner in lockerem Ton: „Leben und leben lassen ist die Grundmaxime der freien Menschen.“ In der Neuauflage von 1918 präzisiert er: „*Leben* in der Liebe zum Handeln und *Lebenlassen* im Verständnisse des fremden Wollens ist die Grundmaxime der *freien Menschen*“ (PF, 171). Wenig später wird daraus ein Mantra, das ‚Motto der Sozialethik‘:

Heilsam ist nur, wenn
Im Spiegel der Menschenseele
Sich bildet die ganze Gemeinschaft
Und in der Gemeinschaft
Lebet der Einzelseele Kraft.⁶¹

59 Huizinga (1973), 303.

60 Fleck (1980).

61 GA 40, 298.

Die Bedeutung dieser Metamorphose für die anthroposophisch orientierte Lebenswelt ist nicht zu unterschätzen.

Nach der einführenden Darstellung der Wesensglieder in der *Theosophie* folgt dann im April 1911, unmittelbar nach dem Erscheinen der *Geheimwissenschaft im Umriss*, die das im Jahre 1904 entworfene Bild vom Menschen zu einer großen Kosmologie erweitert, der von der akademischen Steiner-Forschung bisher so gut wie gar nicht beachtete Vortrag auf dem internationalen Philosophen-Kongress in Bologna, der die Idee vom Leib als ‚Spiegel‘ einführt und das Erleben des Ich in den Umkreis außerhalb des Leibes verlegt, ein Gedanke, der für Steiners Hermeneutik der Natur, für seine Sinneslehre und seine Sozialpsychologie und damit auch für seine Pädagogik von grundlegender Bedeutung ist.⁶² Ein gutes Jahr später, in der Schrift *Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen*, fokussiert Steiner die Aufmerksamkeit seiner Schüler auf das Erleben persönlicher Erfahrungen an Hand einer Reihe von exemplarischen Meditationen.

Die Darstellung ist so gehalten, dass der Leser in das Dargestellte hineinwachsen mag, so dass es ihm im Verlaufe des Lesens wie zu einer Art Selbstgespräch wird. Gestaltet sich dieses Selbstgespräch so, dass dabei vorher verborgene Kräfte sich offenbaren, welche in jeder Seele erweckt werden können, so führt dann das Lesen zu einer wirklichen inneren Seelenarbeit. Und diese kann sich allmählich zur Seelenwanderschaft gedrängt sehen, welche wahrhaftig in das Schauen der geistigen Welt hineinversetzt. (WS, III)⁶³

Der Übergang vom *Selbstgespräch* zur *Seelenarbeit* und dann zur *Seelenwanderschaft* kennzeichnet einen Weg von einem ersten Stadium unverbindlichen Nachsinnens über ein zweites Stadium systematischen Übens im Sinne der Anthroposophie zu einem Lebenskonzept eigenverantwortlicher Erkundungen in der verwirrenden Realität modernen Lebens. Es ist deutlich, dass Steiner hier seine Schüler dazu anregt, die Grenzen des stillen Bezirks der intimen Pflege esoterischer Interessen, der sich in den ersten Aufbaujahren der Theosophischen Gesellschaft und ihrer Esoterischen Schule gebildet hatte, durch individuelle Aktivität zu überschreiten. Als gründlicher Kenner der *Weimarer Sophien-Ausgabe* mag er dabei im Sinn gehabt haben,

62 GA 35, 111–144.

63 GA 16, 07

was Goethe in seinem fragmentarischen Libretto zu einer Fortsetzung von Mozarts *Zauberflöte* als ernstes Mahnwort an die Priesterschaft des freimaurerischen Sarastro-Tempels formuliert hat:

In diesen stillen Mauern lernt der Mensch sich selbst und sein Innerstes erforschen. Er bereitet sich vor, die Stimme der Götter zu vernehmen; aber die erhabene Sprache der Natur, die Töne der bedürftigen Menschheit lernt nur der Wanderer kennen, der auf den weiten Gefilden der Erde umherschweift.⁶⁴

Im Jahre 1913 folgt in einer unscheinbaren weiteren Publikation mit dem Titel *Die Schwelle der geistigen Welt* eine Reihe von „aphoristischen Ausführungen“, die im Anschluss hieran einzelne Erlebnisse auf dem anthroposophischen Übungsweg vertiefend beleuchten. Im Rahmen einer Betrachtung über Schicksalsfragen taucht dort der Begriff eines „anderen Selbst“ auf, das sich als „Inspirator“ des sonst erlebten Selbst ausnimmt, einer „geistigen Wesenheit, die man in einem höheren Sinne selber ist, und die doch außerhalb dessen steht, was man in der Sinnenwelt *notwendig* als sein Selbst erfahren muss“ (SW, 34).⁶⁵

Dieses ‚andere Selbst‘ ist es, welches die Seele hinführt zu den Einzelheiten ihres Lebensschicksals, und welches in ihr die Fähigkeiten, Neigungen, Anlagen usw. hervorruft. – Dieses ‚andere Selbst‘ lebt in der Gesamtheit des Schicksals eines Menschenlebens. Es geht neben dem Selbst, das zwischen Geburt und Tod seine Bedingungen hat, einher und gestaltet das menschliche Leben mit allem, was Erfreuliches, Erhebendes, Schmerzvolles in dasselbe einschlägt. Das übersinnliche Bewusstsein lernt, indem es mit diesem ‚anderen Selbst‘ sich zusammenfindet, zu der Gesamtheit des Lebensschicksals so ‚Ich‘ zu sagen, wie der physische Mensch zu *seinem* Eigenwesen ‚Ich‘ sagt. (Ebd.)

Als höchste Errungenschaft individueller Aktivität auf dem anthroposophischen Übungsweg erscheint im weiteren Verlauf der Betrachtung (SW, 91–98)⁶⁶ schließlich der Begriff des ‚wahren Ich‘, einer mystischen Erfahrung, deren Eigenart eine vertiefende Untersuchung erfordern würde, die

64 *Der Zauberflöte Zweiter Theil*. Fragment, in: WA IV/12, 201.

65 GA 17, 34

66 GA 17, 88–93

hier nicht geleistet werden kann. Als ein besonderes Forschungsproblem erhebt sich hierbei die Frage, wie der hier beschriebene differenzierte Ich-Begriff Steiners mit dessen Theorie von der Dreigliederung des sozialen Organismus in Verbindung zu bringen ist. Darauf kann hier nicht eingegangen werden. Das Problem sollte aber genannt werden.⁶⁷

5. ‚Lebendige Begriffe‘

Wie sich in der vorliegenden Untersuchung gezeigt hat, bereiten Steiners Texte an vielen Stellen durch ihre Undeutlichkeit erhebliche Verständnisschwierigkeiten. Diese problematische Eigenart lässt sich bei den mündlichen Vorträgen, die erst ab 1915 überwiegend professionell nachgeschrieben worden sind, auf stilistische Unvollkommenheiten der freien Rede oder andere hinderliche Umstände zurückführen. Im Gegensatz dazu sind Grundsatztexte wie der Bologna-Vortrag von 1911 oder das Buch *Von Seelenrätseln*, die sich an ein wissenschaftlich geschultes Publikum richteten, Satz für Satz klar durchformuliert, anspruchsvoll zuweilen, aber in jeder Einzelheit nachvollziehbar. Steiner macht aber selbst darauf aufmerksam, dass seine Lehre dort, wo sie von ‚übersinnlichen‘ Erfahrungen ausgeht, Ausdrucksformen für etwas in gewisser Hinsicht Unsagbares zu finden habe, der ‚ungeschriebenen Lehre‘ Platos vergleichbar,⁶⁸ dass sie ihr Bild vom Menschen „mit ganz andern Mitteln“ (VS, 14) male als andere Wissenschaften das ihrige. Jeder Versuch, die Eigenart der Bewusstseinsseele zu beschreiben, wird zu berücksichtigen haben, was hier nach Steiners Auffassung psychologisch zugrunde liegt. Steiner hat die Frage nach der Eigenart der „ganz andern Mittel“ in *Von Seelenrätseln* mit einer Art Tiefenpsychologie beantwortet, auf die wir kurz eingehen. Vor allem aber sind für die Klärung dieser Frage gewisse Ergebnisse der Goethe-Forschung wichtig, über die anschließend im Sinne eines Exkurses berichtet werden soll.

In der eben schon zitierten, wissenschaftstheoretisch zentralen Schrift *Von Seelenrätseln* beschreibt Steiner mit Bezug auf Emil Du Bois-Reymond⁶⁹

67 Siehe dazu die detaillierte Kritik der Darstellung dieses Problems in Zander (2007) bei Strawe (2011).

68 Schefer (2001).

69 Du Bois-Reymond (1872), 26 f.

das Phänomen des Auftretens von Grenzen des Erkennens, dem gegenüber man resignieren oder dem man mit fragwürdigen Hypothesenbildungen begegnen könne. Für den anthroposophisch übenden Schüler, wie er ihn sich wünscht, werde diese Grenzerfahrung zum Übungsmotiv, das zunächst wie eine primitive Tastwahrnehmung erlebt werde, dann aber durch übende Vertiefung zu differenzierten Wahrnehmungen übersinnlicher Art führen könne. Im Anschluss hieran greift Steiner auf den Jahre vorher von ihm konzipierten Begriff der ‚Imagination‘ zurück (vgl. SE, 251 ff.) und charakterisiert den Übergang von der Welt lebendig bewegter Bilder, die dabei bewusst werden, zur verfestigten Welt gewöhnlicher, an Sinneserfahrungen gebundenen Vorstellungen als eine Art ‚Lähmungsprozess‘.

So wie die Vorstellungen ihrem ureigenen Wesen nach sind, bilden sie zwar einen Teil des Lebens der Seele; aber sie können nicht in der Seele bewusst werden, solange diese nicht ihre Geistorgane bewusst gebraucht. Sie bleiben, solange sie ihrem Eigenwesen nach lebendig sind, in der Seele unbewusst. Die Seele *lebt* durch sie, aber sie kann nichts von ihnen *wissen*. Sie müssen ihr eigenes Leben herabdämpfen, um bewusste Seelenerlebnisse des gewöhnlichen Bewusstseins zu werden. Diese Herabdämpfung geschieht durch jede sinnliche Wahrnehmung. So kommt, wenn die Seele einen Sinneseindruck empfängt, eine Herablähmung des Vorstellungslbens zustande; und die herabgelähmte Vorstellung erlebt die Seele bewusst als den Vermittler einer Erkenntnis der äußeren Wirklichkeit. (VS, 34 f.)

Das gewöhnliche Vorstellungslben wird, so gesehen, zu einem im Zuge der Bewusstseinsentwicklung der Menschheit notwendigen, aber doch zeitlich begrenzten Ausnahme-Phänomen, das im weiteren Verlauf der Evolution überwunden werden soll. Steiners Position gegenüber den Gefährdungen des gegenwärtigen Alltagsbewusstseins, die im Binnenraum der Diskussion unter seinen Schülern breiten Raum einnehmen, findet hierin ihre psychologische Begründung. (VS, 27 ff.) Das „besonnene Erleben“ mit „Grenzvorstellungen“ (29), das Steiner an dieser Stelle begründet, kann als ein Prinzip sämtlicher Übungen der Selbsterziehung aufgefasst werden, die unter Anthroposophen verbreitet sind.

Mit der angeführten Bemerkung aus *Von Seelenrätselfn*, dass die Anthroposophie ihr Bild vom Menschen „mit ganz andern Mitteln“ (VS, 45) male als die empirische Forschung, die allein von Sinnesdaten ausgeht, stellt sich

eine weitere Frage.⁷⁰ Steiners häufige Rede von den ‚lebendigen Begriffen‘ seiner Lehre findet im Begriff der ‚Grenzvorstellung‘, wie er in *Von Seelenrät-seln* eingeführt wird, ihr psychologisches Fundament. Was damit gemeint sein kann, wird aber in vollem Umfang erst deutlich, wenn man Steiners jahrzehntelangen intensiven Umgang mit den besonderen Ausdrucksformen der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes berücksichtigt. Es fällt auf, wie er die Denkweise dieser Schriften nachahmt und einzelne Wortbildungen daraus übernimmt, so etwa aus dem didaktischen Teil der *Farbenlehre* den Begriff der ‚Formel‘, den Goethe dort umsichtig einführt, um sein Bemühen um die wandelbare, jeder sprachlichen Fixierung widerstrebende Wirklichkeit der Naturphänomene zu beschreiben. Da heißt es bei Goethe:

Man bedenkt niemals genug, dass eine Sprache eigentlich nur symbolisch, nur bildlich sei und die Gegenstände niemals unmittelbar, sondern nur im Widerscheine ausdrücke. Dieses ist besonders der Fall, wenn von Wesen die Rede ist, welche an die Erfahrung nur herantreten und die man mehr Tätigkeiten als Gegenstände nennen kann, dergleichen im Reiche der Naturlehre immerfort in Bewegung sind. Sie lassen sich nicht festhalten, und doch soll man von ihnen reden; man sucht daher alle Arten von Formeln auf, um ihnen wenigstens gleichnisweise beizukommen.⁷¹

Steiner sah sich in einer ganz ähnlichen Lage, als er vor der Aufgabe stand, die anthroposophische Vorstellung von den Wesensgliedern des Menschen sprachlich an sein Publikum zu vermitteln. Im Rahmen dieser Konzeption hatte er beispielsweise schon 1904 in seiner *Theosophie* vom ‚Ätherleib‘ als demjenigen Wesensglied des Menschen gesprochen, welches die Grundlage für die vitalen Lebens- und Bildungsprozesse des Menschen darstelle und das der Mensch insofern mit Pflanzen und Tieren gemeinsam habe. Zwei Jahre später in mehreren Vorträgen und dann auch in dem Aufsatz *Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft* hatte er die Vorstellung entwickelt, dass dieser Ätherleib beim Kind erst um das siebente Lebensjahr herum geboren werde, d. h. in seine eigentliche Funktion eintrete.⁷² Im Jahre 1921 bezog Steiner sich in einem öffentlichen Vortrag vor akademischem Publikum auf diese Aussagen und bezeichnete nunmehr die

70 Vgl. dazu Demisch u. a. (2014).

71 Goethe (¹1994), Bd. 13, 491f.

72 GA 34, 309–344.

früher geprägte metaphorische Wendung von der „Geburt des Ätherleibes“ in seiner pädagogischen Anthropologie als „formelhaft“. Es sei damals notwendig gewesen, so seine Erläuterung, dass er sich „am Ausgangspunkte anthroposophisch-geisteswissenschaftlicher Betrachtung“, ausgehend von den Wissensformen des „unmittelbaren Tageserlebens“, eines solch „Formelhafte[n]“ bedient habe.⁷³ Doch dürfe man bei solchen Formeln nicht stehen bleiben. Beim Übergang zu fachwissenschaftlicher Betrachtungsweise werde daraus „etwas Ähnliches wie die Formel der Mathematik“, nämlich „wissenschaftliche Methode“.⁷⁴ An anderer Stelle bezeichnet Steiner auch einen seiner mantrischen Sinnsprüche als ‚Formel‘ in diesem Sinne.⁷⁵

Immer wieder redet Steiner, besonders in seinen pädagogischen Vorträgen, von den ‚lebendigen Begriffen‘ seiner Anthroposophie. Auch diese Wortbildung kann von Goethe her verstanden werden.⁷⁶ Dieser hat in einem berühmten Aphorismus die reduktionistische Denkweise der zeitgenössischen Naturwissenschaft, gegen die er besonders auf dem Gebiet der Farbenlehre kämpfte, als „Allegorie“ bezeichnet und sie mit der von ihm angestrebten „Symbolik“ konfrontiert.⁷⁷

Goethes Verständnis des Symbolischen ist inzwischen von der germanistischen und stellenweise auch von der naturwissenschaftlichen Forschung eingehend diskutiert worden und hat zu weiterführenden Untersuchungen angeregt.⁷⁸ Der Freiburger Sprachforscher Uwe Pörksen hat detailliert die Kunstgriffe beschrieben, die Goethe für seine besondere Denk- und Ausdrucksweise verwendet hat: das Arbeiten mit komparativen semantischen

73 Vortrag vom 7. April 1921 (GA 76, 129).

74 Ebd.

75 Vortrag vom 31. Dezember 1922 (GA 219, 192 f.).

76 Kiersch (1990).

77 „Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, dass die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe. Die Allegorie verwandelt die Erscheinung in einen Begriff, den Begriff in ein Bild, doch so, dass der Begriff im Bilde immer noch begrenzt und vollständig zu halten und zu haben und an demselben auszusprechen sei.“ Goethe (¹¹1994), Bd. 12, 470 f. Nach Kurz (1982) weicht Goethes Begriff der Allegorie von älteren Auffassungen ab, denen die von ihm aufgestellte Polarität noch fremd war.

78 Etwa durch Wilhelm Troll, Adolf Portmann, Rupert Riedl, Georg Simmel, Ernst Cassirer, Ferdinand Weinhandl, Wilhelm Emrich. Vgl. dazu Karl Robert Mandelkow und Hans Werner Ingensiep in Matussek (1998), 233–258 und 259–275.

Reihen, mit Polaritäten, Metamorphosen, Paradoxien, mit gewissen Schemata, die Pörksen treffend als „dynamische semantische Felder“ bezeichnet.⁷⁹ Steiner hat die behutsame, bewegliche und auffallend oft multiperspektivische Vorgehensweise Goethes schon früh eingehend studiert, hat sie beschrieben und später in seinen anthroposophischen Schriften und Vorträgen selbst verwendet. Aus den dargestellten Zusammenhängen erklärt sich seine häufige Rede von der Notwendigkeit ‚lebendiger Begriffe‘, zugleich aber auch seine auffallende Scheu vor definitiven Festlegungen, sein zuweilen schwankender und eigenwilliger Wortgebrauch, sein gegen jede stringente Systematisierung widerspenstiger, häufiger Perspektivenwechsel und der fragmentarische, skizzenhafte Charakter vieler seiner Ausführungen. Wer sich um eine Klärung des Begriffs der Bewusstseinsseele bemüht, hat auf diese Eigenheiten des sprachlichen Ausdrucks im Werk Steiners Rücksicht zu nehmen. Eine eindeutige und dauerhaft gültige Definition des Begriffs der Bewusstseinsseele ist nicht zu erwarten. Daraus folgt aber keineswegs, dass Steiners Wortschöpfung nichts anderes sei als ein neues Etikett für die aus der theosophischen Tradition übernommene Vorstellung von einem Seelenteil (principle) zwischen *kama rupa* und ‚höherem *manas*‘. Christoph Gögelein und Christian Rittelmeyer haben in ihren Beiträgen zu dem bekannten Stuttgarter Sammelband *Erziehungswissenschaft und Waldorfpädagogik* von 1990 dazu angeregt, das *heuristische* Potential der so schwer zu definierenden Begriffe Steiners zu entdecken.⁸⁰ Es gehe bei dessen Beschreibungen nicht um das *Abbilden* von Tatsachen, sondern um das Erschließen von *Zugängen*. Ähnlich sprechen Jost Schieren in seinen Ausführungen zu Goethes „anschauer Urteilkraft“ von „blicklenkenden“, Ernst Wolfgang Orth in einem Aufsatz über Ernst Cassirer von „operativen“ Begriffen.⁸¹

6. Ausdruckserfahrungen und ihre Verarbeitung zum Begriff

Steiners Suchen nach angemessenen Formen des Ausdrucks für die ‚übersinnlichen‘ Erfahrungen, von denen er sich bei der Ausarbeitung seiner

79 Pörksen (2008).

80 Gögelein (1990), Rittelmeyer (1990).

81 Schieren (1998), Orth (1988).

Lehre immer wieder von neuem bewegt sieht, zeigt sich in bemerkenswerter Weise in seinen Beschreibungen der menschlichen *Aura*, die schon in der *Theosophie* von 1904 breiten Raum einnehmen. Es kann hier offenbleiben, ob und wie diese Beschreibungen mit Darstellungen aus den Kulturen Indiens und des Fernen Ostens oder aus der Kunst des christlichen Mittelalters verwandt sind oder sich womöglich aus deren Traditionen herleiten lassen. Wir beschränken uns hier darauf, Steiners Schilderungen wiederzugeben, insofern sie sein Verständnis der Bewusstseinsseele betreffen.

In der *Theosophie* umkreist Steiner seinen Gegenstand andeutend in metaphorischen Wendungen. Die Bewusstseinsseele sei „was in der Seele als Ewiges aufleuchtet“, „der Kern des menschlichen Bewusstseins, also die Seele in der Seele“ (TH, 31), ein „Licht“, wie von einer „Flamme“ (32). Aussagen über den ‚Geist‘ bleiben in den einleitenden Partien des Buches eigenartig abstrakt. Der Geist sei Träger des Guten, Wahren und Schönen. Erst die anschließenden Teile des Buches geben Einblick in die Fülle der Erscheinungen, die sich für Steiner mit dem Begriff des Geistes verbinden. Die Bewusstseinsseele wächst für ihn einerseits als nächsthöheres Wesensglied aus der Verstandesseele hervor, andererseits ist sie – so in der ersten Auflage – „Träger der Wahrheit“, und dann genauer: sie „berühre“ die Wahrheit, die im übergeordneten Wesensglied des ‚Geistselbst‘ erscheine. (36) Besonders deutlich erscheint sie als derjenige Ort der Seele, von dem aus das Ich ins Weltgeschehen eingreift. „Die Seele, oder das in ihr aufleuchtende Ich, öffnet nach zwei Seiten hin seine Tore“, nach Körper und Geist (38). Seine höchste Äußerung habe dies Ich in der Bewusstseinsseele. „[V]on da aus strahlend“ (36) erfülle es die ganze Seele.

Wie Steiner zu dieser Formulierung gelangt ist, zeigt sich in seinem Vortrag vom 29. Dezember 1903 über den dreigliedrigen Charakter der menschlichen *Aura*. Er unterscheidet da den „Astralkörper“ als Sitz der Triebe, Begierden und Leidenschaften, die „mentale *Aura*“, in welcher sich für den Seher der Intellekt, die Verstandeskraft, eine „niedere Geisteskraft“ äußern, und die „bleibende Wesenheit des Menschen“, die *Aura* des „Kausalkörpers“, der während aller Inkarnationen bestehen bleibe, während der „Astralkörper“ sich nach dem Tode im *Kamaloka* auflöse und die „mentale *Aura*“ im unteren *Devachan*.⁸² Begleitende Bemerkungen über die Entwick-

82 Vgl. GA 88, 234–241. Der Ausdruck *Kamaloka* bezeichnet in theosophischer Terminologie die Sphäre derjenigen nachtodlichen Erlebnisse der Seele, die nach der Auflösung des individuellen

lung der beiden niederen Auren begründen dabei die Unterscheidung von *Gattung*, *Persönlichkeit* und *Individualität* und damit die bemerkenswerte Vorstellung, dass die in der „Persönlichkeit“ tätige Verstandesseele ebenso wie der jedem Menschen von Natur aus gegebene Seelenleib in jedem Leben neu zwischen Geburt und Tod erscheinen und dann vergehen, während der Ich-Wesenskern durch eine Folge von Geburten und Toden hindurch fortbesteht.⁸³

Etwa zur gleichen Zeit, während er an der *Theosophie* arbeitete oder womöglich kurz vorher, hat Steiner das Gefüge der Wesensglieder noch ausführlicher auch in einer Aufsatzreihe in *Lucifer-Gnosis* dargestellt. Auch hier taucht der Begriff der Bewusstseinsseele im Zusammenhang einer Schilderung der menschlichen Aura auf, die der übersinnlich Schauende als ein bewegliches Gefüge von Farberscheinungen wahrnehmen könne.⁸⁴ Steiner schildert dort an einer Reihe von Beispielen, wie sich seinem Eindruck nach unterschiedliche Begabungen, Gewohnheiten, Charaktereigenschaften im Farbenspiel der Aura ausdrücken, aber auch wechselnde Stimmungen und vorübergehende Emotionen. Dabei ließen sich drei unterschiedliche „Gattungen“ von Farberscheinungen unterscheiden, zunächst solche, die „den Charakter der Undurchsichtigkeit und Stumpfheit“ tragen und wie Nebelgebilde auftreten, dann solche „welche gleichsam ganz Licht sind“. „Sie durchhellen den Raum, den sie ausfüllen.“ Schließlich die dritte Art von Erscheinungen:

Diese haben [...] einen strahlenden, funkelnden, glitzernden Charakter. Sie durchleuchten nicht bloß den Raum, den sie ausfüllen: sie durchglänzen und durchstrahlen ihn. Es ist etwas *Tätiges*, *in sich Bewegliches* in diesen Farben. Die anderen haben etwas in sich Ruhendes, Unbewegliches. Diese dagegen erzeugen sich gleichsam fortwährend aus sich selbst. – Durch die beiden ersten Farb-gattungen wird der Raum wie mit einer feinen Flüssigkeit ausgefüllt, die ruhig in ihm verharrt; durch

Ätherleibes auftreten; *Devachan* bezeichnet den Bereich der Erlebnisse, die nach der Auflösung des Astralleibes gemacht werden. Die theosophische Literatur beschreibt diese Erlebnisbereiche auch als die ‚Hölle‘ bzw. den ‚Himmel‘ der traditionellen Religionsvorstellungen. Steiner wandelt diese Begriffe in der *Theosophie* zu ‚Seelenwelt‘ und ‚Geisterwelt‘.

83 GA 88, 234 ff. Erste Hinweise auf aurische Wahrnehmungen finden sich schon vier Wochen vorher (ebd., 76 f.).

84 Über die Eigenart übersinnlicher Farbwahrnehmungen im Gegensatz zu an den Sehsinn gebundenen äußert sich Steiner mehrfach, in der *Theosophie* in einem Zusatz ab 1914 (TH 146f.).

die dritte wird er mit einem sich stets anfachenden *Leben*, mit nie ruhender Regsamkeit erfüllt.⁸⁵

Für Steiner zeigt sich in diesem dreigliedrigen Gefüge, auf welcher Entwicklungsstufe sich der Mensch als Seele zwischen Leib und Geist befindet:

Die erste Aura ist ein Spiegelbild des Einflusses, den der Leib auf die Seele des Menschen übt; die zweite kennzeichnet das Eigenleben der Seele, das sich über das unmittelbar Sinnlichreizende erhoben hat, aber noch nicht dem Dienst des Ewigen gewidmet ist; die dritte spiegelt die Herrschaft, die der ewige Geist über den vergänglichen Menschen gewonnen hat.⁸⁶

Der Begriff der Bewusstseinsseele erscheint von diesem Text aus gesehen bei Steiner zunächst bildhaft in den Farberscheinungen der Aura. Diese werden dann von ihm nach dem Goethe-Prinzip der *Reihenbildung* geordnet.⁸⁷ Er gelangt dabei zu Triaden, die er mit der Folge der Wesensglieder in Beziehung setzt. Und wiederum erscheint hier das goethesche Prinzip des Denkens in *Metamorphosen*. Steiner stellt dar, wie die Verstandesseele die Erlebnisse der Empfindungsseele denkend verarbeitet und sich mit wachsender Annäherung an die Wahrheit der Welt ihrerseits verwandelt. „Indem die Wahrheit in die Verstandesseele hereinleuchtet, wird diese zur *Bewusstseinsseele*.“⁸⁸ Eine anschließende Bemerkung verdeutlicht noch einmal den Zusammenhang: „Die kombinierende Verstandesseele, die in sich lebt, sich in ihren Erlebnissen ganz ihrer Natur unterwirft, prägt sich in der zweiten Aura aus; und die Bewusstseinsseele erhält ihren übersinnlich-sichtbaren Ausdruck in der dritten, am hellsten erstrahlenden Aura.“⁸⁹ Wir übergehen hier, wie Steiner das nach seiner Auffassung auch für den geistig schauenden Menschen nicht wahrnehmbare Ich des Menschen in der Aura auftreten lässt.⁹⁰

Wie nun aber ist diese bemerkenswerte Herleitung des Begriffs der Bewusstseinsseele aus dem Zusammenspiel aurischer Farberscheinungen zu

85 GA 34, 119 f.

86 Ebd., 124.

87 Siehe dazu Pörksen (2008).

88 GA 34, 131.

89 Ebd., 132.

90 Ebd., 132–134.

erklären? Handelt es sich, wie die von Kaj Skagen kritisierte ‚Doppelgänger‘-Perspektive wohl annehmen würde, um eine phantasievolle Ausschmückung einer aus theosophischer Tradition herzuleitenden abstrusen Theorie? Oder dürfen wir – im Sinne der einleitend charakterisierten Hermeneutik des Wohlwollens – fragen: Sind Steiners nüchtern beschreibende Bemühungen, einer zunächst verwirrend komplexen Erfahrungswirklichkeit zu begrifflicher Klarheit zu verhelfen, ernst zu nehmen? Lohnt es sich, herauszufinden, wie dabei elementare Erlebnisse, die auch für den Begründer der Anthroposophie zunächst rätselhaft und schwer zu bewältigen waren, in der gleichzeitig konzipierten *Theosophie* von 1904 eine durchaus nachvollziehbare, klare Gedankenform angenommen haben? Helmut Zander bemerkt zu dem Phänomen solcher Detailbeschreibungen, die sich auch anderswo bei Steiner fänden, man stehe „ratlos vor der Frage, wo die Quellen derartig minutiöser Schilderungen liegen“.⁹¹ Statt nun aber der Eigenart dieser Schilderungen und den begleitenden Argumenten im Einzelnen nachzugehen und damit der Frage nach den Quellen näher zu kommen, zieht er sich erleichtert darauf zurück, dass Steiner, um seine Offenheit für verwandte Forschungen zu betonen, auf den Theosophen Charles Webster Leadbeater hinweist, bei dem sich ähnliche Schilderungen fänden.⁹² Er entzieht sich damit der Frage, ob ein detaillierter Vergleich mit diesem Autor ein Verhältnis der Abhängigkeit zwingend nachweist, und vermeidet es, sich auf die Klärung des genannten Rätsels auf dem Wege einer wohlwollenden Hermeneutik ernsthaft einzulassen.

Eine Erwägung der hier aufgeworfenen Fragen könnte sich als hilfreicher Ausgangspunkt für eine unvoreingenommene Würdigung des steinerschen Lebenswerks erweisen. Es sei deshalb hier noch einmal auf Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* hingewiesen, die, wie wir gesehen haben, das Bilden von *Beziehungen* als ‚echtes Apriori‘ des menschlichen Bewusstseins beschreibt. Cassirer weist nach, dass der menschliche Geist nicht, wie die Sensualisten unter den Psychologen angenommen haben, disparate Wahrnehmungselemente zu sinnvollen Gebilden zusammenfügt, sondern schon zugleich mit jeder Wahrnehmung einen Sinnzusammenhang erfasst, der sich primär als *Ausdruckserlebnis* einstellt. „Das ‚Verstehen von Ausdruck‘“, schreibt Cassirer, „ist wesentlich früher als das ‚Wis-

91 Zander (2007), 564.

92 Leadbeater (1902).

sen von Dingen“.⁹³ Im Anschluss an Cassirers Begriff der „symbolischen Prägnanz“⁹⁴ ließe sich womöglich die Vorstellungswelt Steiners und seiner Schüler völlig neu deuten. Terje Sparby berührt diese Deutungsperspektive mit dem Hinweis auf Steiners Bemerkung, dass Wahrnehmungen auf der Bewusstseinssebene der Imagination „unmittelbar intelligent“ erscheinen (SE, 251). Er schlägt vor,

dies so zu verstehen, wie man eine Geste der Hand oder einen Gesichtsausdruck als unmittelbar verständlich bezeichnen kann, also in dem Sinne, dass die Bedeutung beim Auftreten des visuellen Eindrucks ohne weiteres evident ist. Man muss nicht erst einen besonderen Gedanken entwickeln, um zu verstehen, was ein lächelndes Gesicht bedeutet. Die Bedeutung ist unmittelbar mit dem sinnlichen Eindruck verbunden.⁹⁵

Lässt sich Steiners Deutung der dritten Aura als Phänomen des ‚Ausdrucks‘ der Bewusstseinsseele im Sinne Ernst Cassirers als Ergebnis eines spontanen *Verstehens* auffassen, das der begrifflichen Fixierung in Form des *Wissens* von Dingen vorangeht? Im Zusammenhang der anthroposophischen Psychologie Steiners wäre das jedenfalls plausibel.

7. Das Ich im Zeitalter der Bewusstseinsseele

Im Jahre 1914 skizziert Steiner in einer gesonderten Vortragsreihe seine Konzeption von den zwölf Weltanschauungen.⁹⁶ Diese beruht auf der Idee eines Kreises von zwölf prinzipiell möglichen Modalitäten des Wirklichkeitsverständnisses, in welchem jeweils zwei Wahrnehmungs- und Denkweisen (also etwa Materialismus und Spiritualismus, oder Idealismus und Realismus) einander polar gegenüberstehen. Dabei verortet Steiner interessanterweise seine Anthroposophie nicht an einer Stelle des Kreises, um sie damit von anderen Vorstellungen abzugrenzen, sondern verweist stattdessen darauf, dass ein anthroposophisch orientierter Umgang mit dieser Viel-

93 Cassirer (2010), 69.

94 Ebd., 218 ff.

95 Sparby (2020), 45.

96 Siehe die Vorträge vom 21. und 22. Januar dieses Jahres (GA 151, 26–66).

falt der Sichtweisen in übend-meditativer Vertiefung in die Folge der unterschiedlichen Weltanschauungen bestehen könnte, vergleichbar dem Gang der Sonne durch die Bilder des Tierkreises. Vielleicht lässt sich diese bewegliche Art der Vertiefung als Übung in der Tugend der Ambiguitätstoleranz verstehen, der Fähigkeit, unterschiedliche Auffassungen in Geduld nebeneinander bestehen zu lassen.⁹⁷ Jedenfalls machen die genannten Vorträge deutlich, dass es Steiner mit seiner Annäherung an den Begriff der Bewusstseinsseele nicht darum ging, irgendeine definierbare Art von Weltanschauung festzuschreiben, sondern zum Erproben unterschiedlicher Sichtweisen anzuregen. Der oben erwähnte, von Christian Rittelmeyer und Christoph Gögelein ins Gespräch gebrachte Vorschlag, Steiners Anthroposophie nicht als Weltanschauungslehre, sondern als *Heuristik* aufzufassen, entspricht dieser Einsicht.⁹⁸ Eine ähnliche Deutung legt Steiners häufiger Hinweis auf Goethes fragmentarisches Epos *Die Geheimnisse* nahe, in welchem ein suchender Wanderer einem Kreis von zwölf Vertretern unterschiedlicher religiöser Richtungen begegnet und darin unverhofft die harmonisierende Leitungsfunktion übernehmen soll.⁹⁹

Es mag mit den erschütternden Zeitumständen zusammenhängen, dass sich der Begriff der Bewusstseinsseele während des Ersten Weltkriegs noch einmal erweitert. Jetzt gelangt Steiner zu der Idee einer ‚geschichtlichen Symptomatologie‘, in welcher der Begriff der Bewusstseinsseele als Formel im Sinne Goethes zum Leitmotiv wird. Zugrunde liegt dabei die oben beschriebene, erst nach der *Geheimwissenschaft* hervortretende Präzisierung des anthroposophischen Ich-Begriffs. Das „andere Selbst“, von dem in den ‚aphoristischen Ausführungen‘ von 1913 die Rede war (SW, 34),¹⁰⁰ das durch Schicksalsereignisse erfahrbar werde, die dem Anschein nach zufällig auftreten, sich im biografischen Rückblick aber als sinnvoll zusammenhängend erweisen, wird jetzt zum Okular für das Verstehen aktueller geschichtlicher Ereignisse. Steiner vollzieht damit einen bemerkenswerten Perspektivenwechsel. Zu Beginn seiner Lehrtätigkeit bei den Theosophen hatte er, in seinem Vortrag über *Okkulte Geschichtsforschung* von 1903, anschließend an die *Geheimlehre* H. P. Blavatskys den Geschichtsverlauf als Verwirklichung

97 Bauer (2018).

98 Rittelmeyer (1990), 64; Gögelein (1990), 198.

99 Goethe (¹¹1994), Bd. 2, 471 ff. Zu den Einzelheiten vgl. den umsichtigen Kommentar von Erich Trunz, ebd., 705 ff.

100 GA 17, 34

eines „göttlichen Weltenplanes“ dargestellt, in den das einzelne Ich sich gleichsam dienend einzufügen habe.¹⁰¹ Ab 1916 kommt es ihm darauf an, auf die flüchtigen Eindrücke aufmerksam zu machen, die das ‚andere Selbst‘ im gewöhnlichen Bewusstsein als ‚Symptome‘ aufleuchten lässt. Dabei gehe es nicht um Kausalzusammenhänge, die in abstrakten Begriffen ausgedrückt werden könnten, sondern um bildartige Eindrücke, deren Zusammenhang erst auf dem Wege der Meditation in angemessene Vorstellungen umgesetzt werden könne. Der historische Erkenntnisprozess wird damit für Steiner zu einer Folge von Schicksalserlebnissen. In den *Zeitgeschichtlichen Betrachtungen* von 1917 bringt er ein anekdotisches Beispiel dafür, an das er später mit der Frage anschließt: „Wie kommen Sie dazu, gerade diese Dinge, die für die Ereignisse der Gegenwart als charakteristisch gelten müssen, im Leben aufgesammelt zu haben?“ Seine Antwort darauf: „Man erlangt im Verlaufe seines Lebens Kenntnis von solchen Dingen, wenn es das Karma mit sich bringt und wenn man wirklich aufrichtig, wahrheitsgemäß dem Karma seinen Lauf lässt.“ Habe man den „freien Blick“ erworben, dann trage einem „der Strom der Welt das zu, was zum Verständnis notwendig ist“.¹⁰² Beim Warten auf den imaginativen Zusammenhang der Symptome scheint ihm eine Stimmung spannungsloser Gelassenheit wichtig zu sein, eine Art Schwebezustand, wie er ihn später am Beispiel der Dramenkunst Shakespeares als Vorbedingung für jeden unbefangenen erkennenden Zugang zur Wirklichkeit beschreibt:

Für Goethe wurde Shakespeare der Genius, der ihm in seiner Jugend den Weg in eine ‚neue Welt‘ wies, weil Shakespeare in der dramatischen Menschengestaltung die Notwendigkeit des Naturwirkens mit der Freiheit des Gedankenlebens in jenem *Schweben* zu halten wusste, das von dem neuzeitlichen Menschen gefühlt werden muss, wenn er im Gedanken nicht die Wirklichkeit verlieren will.¹⁰³

Während Steiner auf die beschriebene Weise die Merkmale der Bewusstseinsseele und ihres Zeitalters theoretisch immer deutlicher erfasst, arbeitet er ab 1913 als Künstler am Bau des ersten Goetheanums in Dornach. In den Deckengemälden dort erscheinen die in der *Geheimwissenschaft* beschrie-

¹⁰¹ GA 34, 535–537.

¹⁰² Vortrag vom 13. Januar 1917 (GA 173c, 31 f.).

¹⁰³ GA 36, 128. Hervorhebung durch den Verfasser.

benen ‚nachatlantischen‘ Kulturepochen in repräsentativen farbigen Gestalten. Den sinnbildlichen Vertreter des Zeitalters der Bewusstseinsseele entwirft Steiner als ganz auf sich selbst konzentrierten Meditanten, in einer kühlen Farbmischung aus Weiß und Blau, daneben in großen Buchstaben das Wort „ICH“ und eine bemerkenswerte Nebenfigur, ein Skelett mit einem Buch in der Hand: unverkennbar die klassischen Requisiten der Sinnlosigkeit und des Todes aus Shakespeares *Hamlet*. Ist es eine zufällige Koinzidenz, dass Steiner hier seinen Bewusstseinsseelenbegriff in Bildern mitteilt, während er im Jahre 1916 in seinem Buch *Vom Menschenrätsel* betont nach einem neuen Schreibstil sucht, der Wahrheiten ‚in Bildern‘ verkünden soll?¹⁰⁴ Mehrfach behandelt Steiner in seinen Vorträgen während des Krieges Francis Bacon und dessen Mitstreiter als Pioniere der modernen Naturwissenschaft. Deren Eintreten für eine nüchterne, von überholten Traditionen befreite Empirie und ihre technische Anwendbarkeit charakterisiert er als Vorbedingung für die Stabilisierung des Ich-Bewusstseins. Die moderne Technik sei in Erscheinung getreten

[...] wegen ihres zum Tode führenden Charakters, weil nur dann, wenn der Mensch hineingestellt ist in eine tote, mechanische Kultur, er durch den Gegenschlag die Bewusstseinsseele entwickeln kann. [...] Nicht dadurch wurde das moderne, selbstbewusste Denken groß, dass blühende Lebensprozesse hereingestellt wurden, sondern dadurch wurde gerade das Innerste im Menschen, das selbstbewusste Denken groß, dass Todesprozesse in der modernen Technik, in der modernen Industrie, im modernen finanziellen Zusammenhang in dieses Leben hereingestellt wurden. Denn das forderte dieses Leben in der Bewusstseinsseele.¹⁰⁵

Der englische Sprachforscher und Historiker Owen Barfield hat, wie wir oben gesehen haben, in seinen Essays über den Gegensatz von Verstandes- und Bewusstseinsseele die Bedeutung dieses Gedankens für ein aufgeklärtes Verständnis von Steiners Anthroposophie eindrucksvoll illustriert.¹⁰⁶

In den Vorträgen, die Steiner während des Weltkriegs gehalten hat, findet sich noch eine weitere Ausdifferenzierung des Begriffs der Bewusst-

104 Ein Kapitel des Buches *Vom Menschenrätsel* lautet: „Bilder aus dem Gedankenleben Österreichs“ (GA 169, 50 f., 99 f., 149). Dazu auch Sam (2002).

105 Vortrag vom 20. Oktober 1918 (GA 185, 67 f.).

106 Barfield (1966).

seinsseele, indem dieser jetzt – wiederum nach dem Vorbild Goethes – in Bezug auf die Polaritäten und Paradoxien des für diese Bewusstseinsstufe charakteristischen Zeitalters beleuchtet wird. Dem konservativen Universalimpuls der katholischen Kirche, den er in der Scholastik des spanischen Theologen Francisco Suárez personifiziert sieht, stellt er den englischen König James I. als Repräsentanten der Freimaurerei gegenüber,¹⁰⁷ dem vergleichsweise ruhigen Entwicklungsgang des englischen Parlamentarismus mit seinen globalen Interessen den für die Freiheit des einzelnen Staatsbürgers entflammten Aufklärungsimpuls Frankreichs. Die in Emotionen und begeisterter Rhetorik steckengebliebene Französische Revolution nennt er „Seele ohne Leib“, den erfolgreichen Diktator und Organisator Napoleon „Leib ohne Seele“.¹⁰⁸ Im Oktober 1918 skizziert er mit humoristischem Unterton James I. als paradigmatische Gestalt des Zeitalters der Bewusstseinsseele: einen Menschen, der trotz aller Anfeindungen die Kultur seines Landes nachhaltig geprägt hat, dabei aber in denkbar paradoxen Lebensverhältnissen gefangen war, geplagt von inneren und äußeren Widersprüchen.¹⁰⁹

Gegen Ende seines Lebens schließlich, schon auf dem Krankenbett, sieht Steiner in Briefen an die Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft den zentralen Impuls des Zeitalters der Bewusstseinsseele wirksam in der Gestalt Michaels, des Erzengels und regierenden Zeitgeistes, den er als schweigsamen, nüchternen, zurückhaltenden Helfer und zugleich als strahlende Lichtgestalt charakterisiert.¹¹⁰ Auf den ersten Blick gesehen erscheint in diesen Betrachtungen, mit denen Steiner seinen anthroposophischen Schülern den Zugang zu den religiösen Tiefendimensionen seiner Lehre eröffnet, ein befremdliches Bild: auf der einen Seite der Mystiker des Ich und Verkünder eines neuen Christentums, auf dem Höhepunkt seines sozialen Wirkens, auf der anderen der engagierte Monist der Berliner Jahre mit seiner Absage an jede Art von Religion. Die spannungsreichen Paradoxien, die uns Steiners Begriff der Bewusstseinsseele zumutet, werden an dieser Stelle besonders eindrucksvoll sichtbar. Sie lösen sich auf, wenn wir diesen Begriff in seiner Entwicklung und in seinen Beziehungen zum gesamten Lebenswerk des Begründers der Anthroposophie zu fassen suchen.

107 Vortrag vom 18. Juli 1916 (GA 169, 163–165).

108 Vortrag vom 19. Oktober 1918 (GA 185, 42).

109 Vorträge vom 18. und 19. Oktober 1918 (GA 185, 9–60).

110 In den *Anthroposophischen Leitsätzen* (GA 26; SKA 14).

Zusammenfassung

Die Ergebnisse der vorliegenden Studie sind durchaus vorläufig und bedürfen in vielen Einzelheiten einer kritischen Vertiefung. Gesichert erscheint, dass Steiners Begriff der Bewusstseinsseele zuerst gegen Ende des Jahres 1903 auftaucht, dass er in der Tradition der aristotelischen Schichtenlehre verankert ist, seine spezifische Dynamik jedoch durch die Lehre vom Ich des Menschen gewinnt, wie Steiner sie durch einen jahrelangen Prozess der Selbstvergewisserung im Anschluss an die Weltanschauungslehre Johann Gottlieb Fichtes, an Darwin und Haeckel, Nietzsche und Stirner stufenweise ausgearbeitet hat. Die von Helmut Zander vertretene und in der gegenwärtigen Diskussion weithin akzeptierte These, Steiner habe mit seiner Lehre lediglich die weltanschaulichen Positionen der Blavatsky-Theosophie phantasievoll ausgebaut, lässt sich im Hinblick auf dieses Ergebnis mit guten Gründen anzweifeln und kann keinesfalls als gesichert gelten. Der Begriff der Bewusstseinsseele zeigt sich von ersten, unscheinbaren Bemerkungen an bis zu seiner detaillierten Ausdifferenzierung und seinen breiten sozialen Wirkungen in den späteren Jahren als originäre Errungenschaft, die aus ganz anderen Quellen gewonnen wurde und im Kern allein von ihrem Schöpfer stammt. Im Verlauf der Darstellung hat sich gezeigt, dass eine Interpretation der Philosophie, der Psychologie und der Evolutionstheorie Steiners im Licht der *Philosophie der symbolischen Formen* von Ernst Cassirer in einem schwierigen Forschungsfeld neue Einsichten zutage fördern könnte.

Literaturverzeichnis

- Amrine, Frederick: *Goethe and Steiner as Pioneers of Emergence*. Ann Arbor 2017.
- Barfield, Owen: *Saving the Appearances. A Study in Idolatry*. Middletown 1957.
(Deutsch: *Evolution – Der Weg des Bewusstseins. Zur Geschichte des europäischen Denkens*. Aachen 1991.)
- *Romanticism Comes of Age*. San Rafael, CA 1966.
 - *The Year Participated: being Rudolf Steiner's Calendar of the Soul translated and paraphrased for an English ear*. Owen Barfield Literary Estate 1997.
 - *The Case for Anthroposophy*. Oxford² 2010.
- Bartoniczek, Andre: *Imaginative Geschichtserkenntnis. Rudolf Steiner und die Erweiterung der Geschichtswissenschaft*. Stuttgart 2009.

- Bauer, Thomas: *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Ditzingen 2018.
- Baumgartner, Daniel (Hg.): *Rudolf Steiner: Das integrale Ich. Der Egoismus in der Philosophie*. Dornach 2009.
- Besant, Annie: *The Seven Principles of Man*. London 1892.
- Bohnsack, Fritz u. Ernst-Michael Kranich (Hg.): *Erziehungswissenschaft und Waldorfpädagogik. Der Beginn eines notwendigen Dialogs*. Weinheim/Basel 1990.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg 2010.
- Demisch, Ernst-Christian u. Christa Greshake-Ebbing, Johannes Kiersch, Martin Schlüter, Gerhard Stocker (Hg.): *Steiner neu lesen. Perspektiven für den Umgang mit Grundlagentexten der Waldorfpädagogik*. Frankfurt a. M. 2014.
- Du Bois-Reymond, Emil: *Über die Grenzen des Naturerkennens*. Leipzig 1872.
- Ewertowski, Jörg: *Die Entdeckung der Bewusstseinsseele. Wegmarken des Geistes*. Stuttgart 2007.
- *Die Anthroposophie und der Historismus. Das Problem einer ‚exoterischen‘ Esoterikforschung*, in: Karl-Martin Dietz (Hg.): *Esoterik verstehen. Anthroposophische und akademische Esoterikforschung*. Stuttgart 2008, 82–123.
 - *Anthroposophie als Geisteswissenschaft. Rudolf Steiners Geistbegriff vor dem Hintergrund von Aristoteles, Kant, Brentano und Dilthey*, in: Uhlenhoff (2011), 187–254.
- Fleck, Ludwik: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Frankfurt a. M. 21980. (Erstfassung 1935).
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Hamburger Ausgabe in vierzehn Bänden*. Hg. v. Erich Trunz. Hamburg 1981, 11994.
- Weimarer Ausgabe (WE). *Goethes Werke*. Hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Weimar: Böhlau 1887–1919.
- Gögelein, Christoph: *Was sind bestimmende Grundlagen der Waldorfpädagogik und aus welchen Quellen schöpft sie?*, in: Bohnsack (1990), 185–204.
- Heisterkamp, Jens: *Weltgeschichte als Menschenkunde. Untersuchungen zur Geschichtsauffassung Rudolf Steiners*. Dürna 1989.
- Heusser, Peter: *Anthroposophische Medizin und Wissenschaft. Beiträge zu einer integrativen medizinischen Anthropologie*. Stuttgart 2011.
- Heyer, Karl: *Beiträge zur Geschichte des Abendlandes*. Bd. III: *Die neuere Zeit*. Stuttgart 1986.
- Hoffmann, David Marc: *Rudolf Steiners Hadesfahrt und Damaskuserlebnis. Vom Goetheanismus, Individualismus, Nietzscheanismus, Anarchismus und Antichristentum zur Anthroposophie*, in: Uhlenhoff (2011), 89–123.
- Huizinga, Johan: *Herbst des Mittelalters*. Stuttgart 1973.
- Kaiser, Ulrich: *Der Erzähler Rudolf Steiner. Studien zur Hermeneutik der Anthroposophie*. Frankfurt a. M. 2020.

- Kiersch, Johannes: ‚*Lebendige Begriffe*‘ – Einige vorläufige Bemerkungen zu den *Denkformen der Waldorfpädagogik*, in: Bohnsack (1990), 75–94.
- Kurz, Gerhard: *Metapher, Allegorie, Symbol*. Göttingen 1982.
- Lauer, Hans Erhard: *Geschichte als Stufengang der Menschwerdung*. Bd. II. Freiburg 1958.
- Leadbeater, Charles Webster: *Man Visible and Invisible. Examples of different types of men seen by means of trained clairvoyance*. London 1902.
- Lindenberg, Christoph: *Vom geistigen Ursprung der Gegenwart. Studien zur Bewusstseinsgeschichte Mitteleuropas*. Stuttgart 1984.
- *Individualismus und offenbare Religion. Rudolf Steiners Zugang zum Christentum*. Stuttgart 1995.
 - *Rudolf Steiner. Eine Biographie*. Stuttgart 1997.
- Martins, Ansgar: *Philosophie fast nur noch als Erlebnis des Einzelnen. Steiners intellektuelle Biographie(n) mit besonderer Rücksicht auf Max Stirner*, in: SKA 3, VII–XXXIII.
- Matussek, Peter (Hg.): *Goethe und die Verzeitlichung der Natur*. München 1998.
- Natorp, Paul: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. 1. Buch: *Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen 1912.
- Orth, Ernst Wolfgang: *Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, in: Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey u. Ernst Wolfgang Orth (Hg.): *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. M. 1988, 45–74.
- Pörksen, Uwe: *Goethes phänomenologische Naturwissenschaft. Sprache und Darstellung als Erkenntnisinstrument*, in: Dušan Pleštil u. Wolfgang Schad (Hg.): *Naturwissenschaft heute im Ansatz Goethes. Symposium an der Karlsuniversität in Prag 24.–26. September 2004*. Stuttgart 2008, 89–103.
- Rittelmeyer, Christian: *Der fremde Blick – Über den Umgang mit Rudolf Steiners Vorträgen und Schriften*, in: Bohnsack (1990), 64–774.
- Röschert, Günter: *Anthroposophie als Aufklärung*. München 1997.
- *Die Entstehung der anthroposophischen Christologie*, in: Uhlenhoff (2011), 255–288.
- Sam, Martina Maria: ‚*Ein Stil, der vorgestellt werden kann durch und durch in Bildern . . .*‘ *Die Veranlagung imaginativen Denkens durch Rudolf Steiners Tafelzeichnungen und Sprachstil*, in: Roland Halfen u. Andreas Neider (Hg.): *Imagination. Das Erleben des schaffenden Geistes*. Stuttgart 2002, 69–103.
- *Rudolf Steiner. Kindheit und Jugend 1861–1984*. Dornach 2018.
- Schefer, Christina: *Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon*. Basel 2001.
- Schieren, Jost: *Anschauende Urteilskraft. Methodische und philosophische Grundlagen von Goethes naturwissenschaftlichem Erkennen*. Berlin 1998.
- Schmitt, Angelika: *Die Bewusstseinsseele als Raumkomposition und Thema in Variationen. Andrej Belys Kulturphilosophie*, in: *Die Drei* 6 (2011), 51–61.
- *Hermetischer Symbolismus: Andrej Belys ‚Istoria Stanovlenija Samoznajuščej Duši‘*. Berlin u. a. 2019.

- Simonis, Linda: *Die Kunst des Geheimen. Esoterische Kommunikation und ästhetische Darstellung im 18. Jahrhundert*. Heidelberg 2002.
- Skagen, Kaj: *Morgen ved midnatt. Den unge Rudolf Steiners liv og samtid, verk og horisont, 1861–1902*. Oslo 2015.
- *Anarchist, Individualist, Mystiker. Rudolf Steiners frühe Berliner Jahre 1897–1902*. Basel 2020.
- Sparby, Terje: *The Phenomenology of Imaginative Consciousness in Steiner*, in: *Steiner Studies* 1 (2020), 1–28.
- Steiner, Rudolf: *Das integrale Ich. Der Egoismus in der Philosophie*. Hg. u. eingel. v. Daniel Baumgartner. Dornach 2009.
- Strawe, Christoph: *Missverständnisse der sozialen Dreigliederung am Beispiel der Darstellung Helmut Zanders*, in: Uhlenhoff (2011), 690–696.
- Traub, Hartmut: *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik*. Stuttgart 2011.
- Uhlenhoff, Rahel (Hg.): *Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart*. Berlin 2011.
- Unger, Carl: *Aus der Sprache der Bewusstseinsseele*. Stuttgart 2007. (Erstausgabe Dornach 1930.)
- Wehr, Gerhard: *Rudolf Steiner*. Zürich 1993.
- Wilson, Neil L.: *Substances without substrata*, in: *The Review of Metaphysics* 12 (1959), 521–539.
- Zander, Helmut: *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945*. 2 Bde. Göttingen 2007.

Dies ist ein Open-Access-Artikel, der unter den Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz CC-BY 4.0 (sofern nicht anders angegeben) publiziert wurde. Diese Lizenz erlaubt die uneingeschränkte Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in jedem Medium, sofern das Originalwerk ordnungsgemäß zitiert wird. Das Urheberrecht verbleibt bei den Autor*innen.

On Rudolf Steiner's Conception of Consciousness Soul

Johannes Kiersch

ENGLISH TRANSLATION

► DEUTSCHES ORIGINAL

Abstract

The concept of 'consciousness soul' (Bewusstseinsseele) is part of the terminological core of Rudolf Steiner's anthroposophy. It has been discussed to a certain extent within the isolated discourse among anthroposophically oriented researchers, but has so far hardly been acknowledged in academic studies on Steiner. The present article undertakes a first systematic mapping of the research area in which this term can be meaningfully located, discussing three frameworks that have appeared so far as promising and hermeneutically appropriate approaches to the difficult subject.

Keywords: Steiner, consciousness soul, symbolic forms, hermeneutics, Goethe, Cassirer

What we perceive are effects – and only by a complete history of these effects could we be able to capture the essence of something.

(Johann Wolfgang von Goethe)¹

1 Goethe (¹1994), vol. 13, 315. All German quotations translated by Christian Clement.

Preliminary remarks

The following remarks will attempt to describe Rudolf Steiner's conception of *consciousness soul* (Bewusstseinsseele) in the various stages of its development. Before we do so, a preliminary comment on our method of procedure seems advisable in view of the tense situation that characterizes the current research on the life and work of the founder of anthroposophy. The Stuttgart philosopher Jörg Ewertowski points out that every 'exoteric' interpretation of 'esoteric' facts (when it operates from a critical and external point of view) establishes a dilemma. Such interpretation submits its subject to a cognitive process that must strictly avoid identifying with the esoteric internal perspective – which is, to a certain extent, indispensable for a valid understanding – and thus leads others to arrive at distorted judgments.² In a similar way, the Norwegian writer Kaj Skagen, who has shown himself to be an expert in the field of anthroposophy through an extensive biographical study of Steiner,³ sheds light on the same problem. Skagen confronts the widespread image of Steiner found in discussions within the anthroposophical movement with a competing interpretation that dominates current academic research, such as that of Helmut Zander and the Norwegian historian Jan-Erik Ebbestad Hansen:

The anthroposophically correct or fundamentalist image of Steiner as a saint has its counterpart in the equally fundamentalist and psychologically implausible construction of a 'Steiner doppelgänger': a man who looks confusingly similar to the original and can pretend to be him, but who in reality is a completely different person.⁴

Skagen supports his point of view by presenting a series of characteristic examples and comes to the following conclusion: "Both the anthroposophically correct image of the saint and its negative counterpart, the Steiner doppelgänger, are irrelevant and guided by certain interests."⁵ He therefore advocates a "hermeneutic approach of benevolence", which he sees realized

2 Ewertowski (2008), 82–84.

3 Skagen (2015).

4 Skagen (2020), 19.

5 Ibid., 21.

in the research of Christoph Lindenberg⁶ and David Marc Hoffmann.⁷ As another example, Skagen cites the Protestant theologian Gerhard Wehr, in whose interpretation of Steiner he sees the same sensitivity that characterized Wehr's other books on the mystic Jakob Böhme, the psychologist Carl Gustav Jung, and the philosopher Martin Buber.⁸ And Terje Sparby, referencing the interpretive method described by Neil Wilson,⁹ pleads for this same sensitivity in his investigation of the mode of consciousness Steiner called 'imagination'. Sparby maintains that only on the basis of such a well-meaning approach can productive criticism of an idea or attitude be made.

Applying the 'principle of charity' does not imply that one shies away from identifying problems. Rather, using this principle acknowledges that the strongest concept of an idea or a position is the one that can be subjected to the most effective critique.¹⁰

Skagen supplements his argument by saying that one must first "listen to the [author's] biography and his work as if it were a narrative [...] just like in literature [when] one identifies with a fictional story."¹¹ This suggestion corresponds with Steiner's well-known remark about his *Philosophy of Freedom*: "I do not *teach*; I narrate what I have *experienced* inwardly. I'll tell it the way I have lived it."¹² Ulrich Kaiser, too, in his studies on the hermeneutics of anthroposophy follows a similar approach,¹³ and so do the following remarks. They make an effort to look at Steiner's statements and the facts of his life not in an isolated way but rather with reference to the overall context of his world of ideas and their development. An attempt is made to consider how individual ideas and motifs affected the anthroposophically oriented world during Steiner's lifetime, after his death, and up to the present day.

6 Lindenberg (1997).

7 Hoffmann (2011).

8 Wehr (1993).

9 Wilson (1959).

10 Sparby (2020), 32.

11 Skagen (2020), 27.

12 Letter written to Rosa Mayreder, November 11, 1894 (GA 39, 232).

13 Kaiser (2020).

1. Anthroposophical Anthropology as an Aristotelian Theory of Emergence

In *Theosophy*, his fundamental work of 1904, Steiner presents a model of human nature as consisting of certain interpenetrating ontological layers (in German: ‘Wesensschichten’ or ‘Wesensglieder’). At first glance, this approach reminds us of the well-known anthropological theory of Aristotle who had theorized that the physical body of man is inhabited by three forms of soul activity: the phenomena of life (vegetative soul), sentient consciousness (sensitive soul) and self-aware mind (rational soul). The latter is seen as belonging to humans only, while the two others are shared with plants and animals. Aristotle’s model of anthropological layers established a tradition that was differentiated and expanded in medieval scholasticism and can still be found in theories of the twentieth century, such as those authored by Nicolai Hartmann, Helmuth Plessner, Erich Rothacker, and Max Scheler.¹⁴

Steiner belongs to this very tradition. Inspired by his interest in Goethe’s morphology, he critiqued as a young student the common hope of his time that the characteristics of living organisms could be explained as merely the effects of physical and chemical processes. If we approach Steiner via his studies on Goethe, he can be understood from a contemporary perspective as a pioneer of modern emergence theory, a framework that draws attention to the fact that, in every system, certain phenomena occurring at higher levels of complexity cannot be explained simply as a result of lower-level processes.¹⁵ Water, for instance, can be separated by electrolysis into hydrogen and oxygen, but it is impossible to derive all the characteristics of water from just the properties of these gases. The young Steiner in Vienna was aware that the world and its living organisms represent a higher level of emergence compared to that of the mineral world, although he was far from conceptualizing the facts according to the current state of research. The series of metamorphoses that establish the anthroposophical concept of anthropological layers (Wesensgliederlehre), as outlined by Steiner in his book *Theosophy* of 1904, can also be understood as a series of stages of emergences.

¹⁴ Cf. Ewertowski (2011).

¹⁵ Heusser (2011), Amrine (2017).

In this book, Steiner modifies the anthropological framework of Aristotle by interpreting it through the lens of the 'theory of human principles' as propagated in the literature of anglo-indian theosophy, a movement he had joined in 1902.¹⁶ His approach was characterized by the attempt of integrating his own concept of the human 'I' (Ich), which he had developed in his philosophical writings before 1900, into the theosophical model. He thus arrived at his concept of *soul* as a mediator between *body* and *spirit*. In this context, as will be shown below, Steiner's innovative concept of *consciousness soul* appears for the first time.

2. Previous Contributions to Research on the Concept of Consciousness Soul

In one of the first studies on the subject of consciousness soul, Jörg Ewertowski provides evidence that this concept was adopted early on by a student of Steiner, Carl Unger,¹⁷ and then by other anthroposophically oriented authors. Karl Heyer, Hans Erhard Lauer, Christoph Lindenberg, and Jens Heisterkamp have also shed light on this concept as part of their reflections on modern history.¹⁸ Ewertowski describes the state of research on Steiner at his time (2007), discusses the individual contributions of the authors named above, and then shows how precursors of Steiner's model can be found in the writings of Augustine, Petrarch, and Heinrich von Kleist.¹⁹

Günter Röscher sees the concept of consciousness soul as a key to overcoming the problems that resulted from certain impulses of the Age of Enlightenment that have shaken up old certainties of existence and have questioned fundamental values in a radical way:

In the light of Steiner's psychology of consciousness, the two-faced character of modern Enlightenment shows itself. The consciousness soul is oriented toward establishing real contact with a spiritual reality. However, a spiritual reality that has already been arrested conceptually, fossilized into clearly delineated thought-

16 Cf. Besant (1909).

17 Unger (2007).

18 Heyer (1986), Lauer (1956), Lindenberg (1984), Heisterkamp (1989).

19 Ewertowski (2007).

traditions, and alienated into an ideology cannot satisfy the driving forces of the consciousness soul. What follows is radical, even destructive, criticism unless we succeed in releasing the spirit from its ideological incarceration. Contradicting its luminous name, enlightenment therefore also means the final eclipse of traditional wisdom.²⁰

More recently, scholars have discovered an extensive study of the philosophy of history by the Russian symbolist Andrej Belyj (pseudonym of Boris Bugaëff), which has not yet been translated into German. Belyj unfolds the concept of consciousness soul in another original way,²¹ as Angelika Schmitt has pointed out:

In his book *Riddles of Philosophy*, Steiner marks a striking difference between the intellectual and the consciousness soul, which is of particular interest for understanding the consciousness soul phenomenon in the context of Kantian philosophy. [...] According to this [book], the period of *intellectual soul* (Zeitalter der Verstandesseele) is characterized by the fact that thinking appears as the perception of concepts and ideas, while in the period of *consciousness soul* they are experienced as being produced by human activity. Belyj draws on Steiner's distinction in his own way and characterizes the activity of the intellectual soul as 'the appearance of a thought under the person's cerebral shell' that is characterized by reasoning and linear thinking. In contrast, he sees the core characteristic of consciousness soul in its 'tendency of introducing the power of volition into thinking'. The act of thinking here becomes a 'creative imperative', because for Belyj, the form of cognition attained at the level of consciousness soul equals the 'creation of a potential reality'.²²

Reference should also be made here to the philosopher and historian Owen Barfield, who made Steiner's key work on epistemology, *On Riddles of the Soul* (*Von Seelenrätselein*), known to the English-speaking world.²³ In his studies on the history of consciousness, Barfield reiterates Steiner's idea that man had to break free from a state of harmony with his environment – Barfield speaks of 'participation' – to gain self-awareness. After this liberation,

20 Röscher (1997), 29.

21 Schmitt (2019).

22 Schmitt (2011), 55.

23 Barfield (2010).

however, man must attempt, according to this view, to restore the previous state of unity without giving up what he has gained in the meantime by way of his more recent experiences, which are facilitated by the development of an individual self or I.²⁴ As an illustration of this, Barfield points to Steiner's *Soul Calendar (Anthroposophischer Seelenkalender)*, a series of meditation verses for each week of the year.²⁵ Furthermore, in his essays on the relationship between intellectual soul and consciousness soul, Barfield mentions death-themed experiences in England during the time of Shakespeare. In the form of poetic imagination, he lets the geniuses of Germany and England dance with each other and engage in dialogue:

As they meet, the spirit of the German nation calls across to the spirit of the English: 'Seek life! Know yourself! Go down with Faust to the Mothers, to the Eternal Feminine, go down into the teeming earth and rise again in full certainty, having found both yourself and the world. Take the confidence that is based on this knowledge. Know yourself! Seek life!' And the English folk-soul calls back: 'Seek death! Yes, *know* yourself and the world! Do not merely *believe* in the old way, substituting one creed for another. Rather live in the very breakdown of all belief. Even encourage your own opposition, as men do in games. Immerse in destructive elements! And so learn to tear your true self free from all thought and feeling in which the senses still echo. Leap, with Hamlet, into the grave, in order to wrestle there. Seek death!'²⁶

In current academic research on Steiner, one often sees the concept of consciousness soul ignored or mentioned in passing only. Helmut Zander's extensive study *Anthroposophie in Deutschland*, which briefly mentions the concept but ignores his development in Steiner's work, is one such example. This lack of interest may be a result of Zander's fixation on the idea that Steiner's anthroposophy essentially rests on his reception of Anglo-Indian theosophy, as developed by Helena Petrovna Blavatsky and her school.²⁷ In contrast, the following considerations will explore how the concept of consciousness soul first appears in Steiner's early anthropological drafts as an original concept and how it later developed.

24 Barfield (1957).

25 GA 40, 19–48. Cf. also Barfield (1997).

26 Barfield (1966), 142.

27 Zander (2007), 564–568.

3. The First Draft of Steiner's Spiritual Anthropology and Its Relationship to the Theosophical Tradition

Already in the first draft of Steiner's spiritual anthropology, outlined in the 1904 edition of his *Theosophy*, it becomes clear that the three aspects of the soul, as Steiner understands them, are to be understood as a dynamic process of metamorphoses. *Sentient soul* (Empfindungsseele), in which human consciousness begins to stir, turns into *intellectual soul* (Verstandesseele) as one wakes up and begins thinking, and, in another developmental step, becomes what Steiner calls *consciousness soul* (Bewusstseinsseele). Steiner's original definition of this level of soul development is given as follows: consciousness soul is "what lights up in the soul as its eternal aspect"; it is "[the] core of human consciousness, the 'soul within the soul,' as it were" (SKA 6: TH, 31). In 1908, in the second edition of the book, Steiner adds:

Consciousness soul must be distinguished from intellectual soul as a particular function. The latter is still involved somewhat with sensations, instincts, affections, and so forth. We all know what we initially consider *true* for ourselves: what we prefer based on feelings, sensations, and so forth. However, only truth that is detached from all the influence of such feelings of sympathy, antipathy, and so forth is *lasting*. The truth is true, even if all personal feelings rebel against it. That part of soul in which *this* kind of truth is present shall be called here consciousness soul. (TH, 31)

It is also noticeable that Steiner allows a *change of perspective* as he describes how the three soul aspects interact and relate to the various aspects of body and spirit. Depending on which function one has in mind, one can characterize their structure differently. In the theosophical tradition, which in 1904 was Steiner's main frame of reference, the idea of metamorphosis is not present; the human being is not described from the diversity of perspectives that characterizes Steiner's approach. This can be seen as evidence for the originality of Steiner's anthropological approach. He does not merely adapt the theosophical model, as some have argued, but develops his own approach, which can be explained only in view of the author's biography and in light of his reception of other anthropological models.

An even earlier sketch of Steiner's anthropology already including the concept of consciousness soul can be found as early as December 1903, a

few months before *Theosophy* was published. In the journal *Lucifer*, which Steiner edited at the time, there is a footnote to an article that, like *Theosophy*, also merges a seven-part anthropological model into a nine-part one:

The *body* consists of: (1) the actual body, (2) the vital body (*Lebensleib*), (3) the sentient body (*Empfindungsleib*). The *soul* consists of: (4) sentient soul (*Empfindungsseele*), (5) intellectual soul (*Verstandesseele*) and (6) consciousness soul (*Bewusstseinsseele*). The *spirit* consists of: (7) spirit self (*Geistselbst*), (8) life spirit (*Lebensgeist*), and (9) spirit man (*Geistesmensch*). In the embodied human being, the third and fourth aspects, as well as the sixth and seventh, are connected (i. e., they merge into one another). As a result, the nine aspects appear to be drawn together into seven, thus obtaining the usual theosophical division of man: (1) the actual body (*sthula sharira*); (2) the life body (*prana*); (3) the feeling body, which is permeated by the sentient soul (astral body, *kama rupa*); (4) mind soul (*kama manas*); (5) consciousness soul, which is permeated by spirit self (*buddhi manas*); (6) life spirit (*buddhi*); (7) spirit man (*atma*).²⁸

Christian Clement has argued against a simple equation of these two models of classification. In his introduction to the sixth volume of the Critical Edition (SKA), which contains Steiner's writings on anthropology, he points to the fact that the German-language terms used in the first edition of *Theosophy* (1904) differ significantly from the normal terminology of the theosophical tradition that Steiner used as a point of reference.

The theosophist authors before Steiner spoke of seven 'principles' or 'causes' that make up the human being; Steiner, on the other hand, speaks of 'members' (*Glieder*) and 'sheaths' (*Hüllen*). 'Principles' are unchangeable elements or laws, something absolute that can be pinpointed and that does not result from something else. 'Members', however, are aspects of a whole, and their definition and separation from the whole is always somewhat artificial, created by the viewer and existing only for him. The same is true for the expression 'sheath', which also implies that the respective aspect of human nature does not exist in and of itself – it only represents a modality, a way in which reality conceals certain aspects of itself and, at the same time by means of such concealment, reveals certain aspects of itself.²⁹

28 GA 34, 107.

29 SKA 6, LXVIII f.

There are also characteristic differences between both models with regard to meaning, and Clement goes on to say:

Even in terms of meaning, a ‘theory of principles’ and a theory of various ‘aspects’ of the human being (Wesensglieder) are two completely different things. This corresponds to the further finding that, while various theosophical models are relatively rigid conceptual constructions, Steiner’s model appears to be elastic and changeable. *Theosophy*, for example, allows three-part, four-part, seven-part, and nine-part variants of the same model as different ways of representing human nature. And what completely differentiates Steiner’s anthropological model from the traditional theosophical doctrine of principles is the fact that Steiner repeatedly suggests that his representations are to be understood in a transcendental sense (i. e., their structure is determined by the structure of human knowledge). In other words, like all classifications and divisions of reality into different levels, ‘members’ or ‘sheaths’ must also be understood as existing through and for human consciousness alone.³⁰

In the first three editions of *Theosophy* (i. e., up to the 1910 version), Steiner still adheres clearly to the nomenclature widely used in the theosophical milieu and published in the journal *Lucifer*. He refers to the three aspects of the soul as the “astral body” or kama rupa, the “lower manas” or kama manas, and the “higher manas” (TH, 42). From one edition to the next, Steiner endeavours to describe these aspects more precisely, specifying his distinctions among the individual aspects and bringing them into harmony with his own concept of soul. At the same time, he replaces the Sanskrit terminology with the above-mentioned German reiterations. In all these changes, however, one statement remains throughout all the versions of *Theosophy*: “If we want to understand the *whole* person, we have to think of it as composed (zusammengesetzt) of the components (Bestandteile) mentioned” above (TH, 41). This statement makes Steiner’s anthropological model appear like a rigid scheme, a kind of modular model. However, the passage is

30 Clement finds this view already in Steiner’s remarks on Paracelsus in his 1901 book on mysticism: “Paracelsus wants to express nothing else with these seven basic parts of human nature than facts of external and internal experience. The fact that reality ultimately is a unity, even though in the human experience it manifests itself as a multiplicity of seven layers or aspects, remains unchallenged. But this is precisely the task of higher knowledge: to show the unity in everything that appears to us as a multiplicity in direct experience because of our physical and mental organization as human beings.” *Ibid.*, LXIX.

immediately followed by a series of statements in which various aspects of the model are seen as metamorphoses in the manner of Goethean thinking. Seen in the light of this dynamic perspective, the various aspects of human nature no longer stand side by side like distinct *parts*; rather they morph into one another as a result of certain activities. The physical body *becomes* the etheric or life body; sentient soul *transforms* into intellectual soul and then turns into consciousness soul. It is also significant that Steiner's approach integrates both the seven- and nine-part model of theosophical tradition and demonstrates how both can coexist if looked at in a flexible and vivid mode of thought. Furthermore, in 1910, while leaving his two original models untouched and still valid, Steiner added a third model, which defined the classic anthroposophical model of human nature using four essential aspects. The anthropological aspect that is referred to as 'I' takes on a particular role, acting as the agent behind all these changes and transformations. It is, "by virtue of its participation in the spiritual world, master in the house" (TH, 44) that is composed of the other aspects of human nature.

The interplay of all these ideas further specifies the concept of consciousness soul. Steiner, briefly characterizing the concept in December 1903, states that the third soul aspect is "permeated by the spirit self",³¹ i. e., the first of the three spirit aspects – *manas*, according to theosophist nomenclature – permeates the consciousness soul. This concept is based on the idea that the intellectual soul already penetrates into the sphere of eternal truth (e. g., as it understands mathematical laws) and to that extent is already in the process of becoming consciousness soul. However, the practice of spiritual training – which according to Steiner has been cultivated in the mystery schools of the past – and traditional attempts to 'seek God' and to 'understand the foundations of life' operate in the opposite direction, as it were. Spiritual work permeates the consciousness soul 'from above', or in other words, with forces coming from the spirit self.³² Steiner did not express this idea explicitly until three years later in his Munich lectures of autumn 1906, in which he characterizes the development of the various aspects of human nature in terms of his theory of evolution. He describes a series of so-called 'post-Atlantean' cultural epochs (which he later outlined in more detail in his book *Outline of Occult Science*) and states that these epochs had the task

31 GA 34, 107.

32 GA 52, 44.

of “manifesting the manas principle”.³³ In other words, these cultural periods were supposed to create conditions for the I to develop from the level of consciousness soul towards that of spirit self. Consciousness soul is characterized in these lectures as resulting from intensified activity of the intellectual soul, (i. e., from an increased autonomy of the I that is achieved through education and self-discipline) and as a gift handed down from powerful spiritual powers active in the course of cultural development. We will later come back to these statements.³⁴

4. Frameworks of Self-Knowledge

Steiner’s efforts to lay the foundation for a new “philosophy of man”³⁵ realized through the methods of anthroposophical research were seen by his students and his academic critics as drafts for an innovative way of understanding reality as a whole, a completely new ‘Weltanschauung’. Biographically, however, these efforts can also be viewed as stages in Steiner’s lifelong attempt to understand himself. His attempts culminated in the discovery of the concept of consciousness soul around 1903. How exactly this discovery came about cannot be clarified without taking into account the expansions and differentiations of the concept of the I in Steiner’s thinking. His reflections on this were set in motion quite early, and they intensified after two profound existential experiences during his youth. In a letter to his childhood friend Josef Köck, Steiner tells us about the first of these events, namely an extraordinary experience of awakening as he studied a text by Schelling.³⁶ This experience – which one might call ‘mystical’ according to Kaj Skagen – added to other experiences the restless ‘wanderer’ had to deal with during the following years as he encountered opposing social milieus.³⁷ It led him, for instance, to a thorough and sustained examination of Johann Gottlieb Fichte’s philosophy and ‘Weltanschauungslehre’³⁸ during his student years in Vienna. Later, during his Weimar years, it led to an enthusiastic study of

33 GA 94, 246–249.

34 Cf. Steiner’s lecture given May 30, 1908 (GA 103, 168–182).

35 GA 21, 29–33.

36 Letter (or draft of a letter) by Steiner, dated January 13, 1881 (GA 38, 13–16). Cf. Sam (2018), 233.

37 Lindenberg (1997), 80 ff.

38 Traub (2011).

Friedrich Nietzsche, and finally, in Berlin, to the discovery of Max Stirner's radical philosophy of individuality.³⁹

A testimony to this is his treatise on *Egoism in Philosophy* (*Der Egoismus in der Philosophie*), published by Steiner at the turn of the century in 1899 in a literary anthology. This essay portrays the history of philosophy from ancient Greece to his own time and interprets this history as an apotheosis of the self-generating I within man and its importance for the world:

To understand the I by means of rational thought means to create the foundation for understanding everything that comes from the I as its very creation. If the I understands itself, it cannot allow itself to be dependent on anything but itself. And it cannot answer to anyone but to itself. As we are stating this, it goes without saying that the I we are talking about here can only be the bodily, real I of the individual, and not some general detached concept of the I. For such an I could only be a mental copy of the real I, from which it is derived by means of abstraction. The I, therefore, depends on the real individual personality.⁴⁰

These are problematic statements. Are they to be understood as an expression of extreme isolation, a result of Steiner's life situation at the end of the 1890s?⁴¹ Or are they another step in his quest for self-knowledge, a quest from which a second awakening experience emerged? Steiner talks about such an experience, although very cautiously, in his autobiography and retrospectively described it as crucial for his "soul development".⁴² This experience emerges ever more clearly in the course of his anthroposophical writings. Descriptions of it also appear in numerous lectures from the turn of the century onward and slowly move to the center of his anthroposophy. This second awakening experience drastically changed his self-image and can be seen as, in a way, leading to the development of the concept of consciousness soul; a process which Christoph Lindenberg, Günter Röscher, David Marc Hoffmann, and others have described in detail.⁴³

39 Martins (2019).

40 GA 30. Cf. also Daniel Baumgartner's commentary in Steiner (2009).

41 Skagen (2020).

42 GA 28, 366.

43 Lindenberg (1995), Röscher (2011), Hoffmann (2011).

Two years later Steiner describes another experience, which at first appears to be unrelated to anything in his personal life. He sees it as the sort of trial which occurs on the path towards spiritual initiation:

A possibility arises here that can be terrible. It is that we may lose our sensations and feelings for immediate reality, and no new reality appears to replace the loss. We then float as if in emptiness. We feel like we are dead. Our old values are gone and no new ones have arisen. The world and other people are no longer there for us. And this is not a mere possibility. To all who seek higher knowledge, it will be reality at some point. It occurs when the spirit declares all life to be death for us. We then are no longer in the world. We are *under* the world – in the underworld. We experience our journey to Hades. Good for us if we are not swallowed up in this moment. A completely new world appears before us, and we either disappear or we encounter ourselves as transformed. In the latter case, a new sun and a new earth stand before us. From the fire of spirit the whole world is born anew for us. (CM, 13)

David Marc Hoffmann has suggested that these statements reflect a personal crisis that the author himself must have gone through. If that is the case, Steiner's unusual path of getting to know himself would have reached a certain climax at this point. This could be a suitable explanation for the new confidence that Steiner displayed as he took up, despite initial hesitation, his new role and personal mission as a representative of theosophy.

In the context of our present consideration, however, the biographical details and the wide-ranging implications of Steiner's apparent crisis around the turn of the century cannot be discussed in detail. But Steiner evidently emerged during this time with a strong confidence in the spiritual productivity of each individual self. This is evidenced by a presentation in May 1902 in which he presented his vision of how the conscious man must actively participate in the world if the cosmos is to further evolve. Before the *League of Monists* (Monistenbund) in Berlin he enthusiastically advocated Darwin's and Haeckel's views of evolution, but with the caveat that their theories must be fundamentally expanded.

Truth that wants to be impactful has to be a quest, and it will always appear somewhat 'false' compared to the portrayal of reality painted by the fanatics of the factual [Tatsachenfanatiker; Steiner refers to positivism here]. But truth stands infinitely above such a portrayal in that it develops something intuitive and spiritual in man; it

adds something new to nature that would not exist without the human spirit. What man cherishes in his dreams – and what he creates in his spirit – does not constitute a mere luxury, but adds to life a cosmic truth, a reality he himself has created. And thus he rises from the foundation of science to a productive activity that flows freely from his soul in the form of original intuition. And having reached this highest level of development, man has a task that no other being in the world has: he adds something to reality that would never exist without him.⁴⁴

As we have already discussed, December 1903 marked the first time that the expression 'consciousness soul' appeared in Steiner's work. It is therefore reasonable to assume that this term was already being refined in Steiner's mind and served as a background to his Berlin lecture, which was given a little more than a year earlier.

In *Theosophy*, Steiner explains that the lower soul aspects of man up to the level of intellectual soul are fashioned by certain spiritual beings, meaning that these aspects emerge naturally in human development without our conscious participation. In contrast, on the level of intellectual soul, man becomes "a (conscious) worker on himself" (TH, 140). This work leads, as Steiner goes on to say, to the emergence of consciousness soul. Steiner posits that the beginning of modernity is marked by the awakening of the consciousness soul and any further progress in human evolution results from the free cooperation of self-aware individuals. This historical frame makes understandable the enthusiasm with which Steiner presents his idea of man developed out of "original intuition" in front of his monist friends.

A few cryptic lines from an unpublished notebook of 1903 indicate how Steiner, after having accepted his role as a leader in the Theosophical Society, endeavored to express his ideas on the evolution of mankind in the language of the theosophists. After taking office in 1902, this linguistic adjustment was one of his major efforts. What he calls the 'spirit self' in *Theosophy* (i. e., the *kama manas* of the theosophists) is portrayed in these unpublished notes as a superordinate factor, almost like the creator of the entire process of evolution. It directs the development of solid matter into plants, animals, and humans, and it even directs the development of soul and spirit, all the way up to the creation of the highest human ideals:

⁴⁴ Summary of a lecture presented at the *Giordano Bruno-Bund für einheitliche Weltanschauung* in Berlin, May 7, 1902 (GA 51, 303).

Kama manas creates for itself the mineral kingdom first [...] then the plant kingdom [...] the animal kingdom [...] the human kingdom [...] the astral primordial image of the soul [...] the *rupian* spiritual image [...] *the arupian* free spirit.⁴⁵

This cursory sketch from 1903 appears to be the trace of a first idea, a first glimpse of the concept of cosmological evolution later described in his book *Occult Science*. Another line in the same notebook also reads like a concentrated summary of these facts: “Kama is perfected. Manas forms kama as an organ for itself.”⁴⁶ Let us assume for a moment that the expression *kama* in this context refers collectively to the two highest naturally developing aspects of human nature, referred to as *kama rupa* and *kama manas* in theosophical anthropology and mentioned in his notebook of 1903 (see above). And let us also assume that *manas* is identical with the ‘spirit self’ in *Theosophy*, the spirit aspect that works ‘from above’ and motivates the further development of the I. If that is the case, the ideas in question here could be the earliest epigrammatic summary of Steiner’s anthropological concept, written just as he assumed his role as a teacher of theosophy, and the first source to document his concept of consciousness soul as an intermediary between nature and spirit.

Another note from the same year shows how Steiner saw his own mission in the light of such views: “May your work be the shadow that is cast by your I, as it is illuminated by the flames of your higher self.”⁴⁷ Steiner would hardly have made such a statement had he not believed that his ideas were original, even though he had to express them in the traditional terminology of the Theosophical Society.

Steiner had already emphasized one year earlier in a letter to his theosophical colleague Wilhelm Hübbe-Schleiden that his intention was not to simply adopt and spread traditional theosophical teachings. Rather, he saw his mission as the task of stimulating individual spiritual development:

45 Notebook # 514 (1903). Archives of the Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Dornach.

46 Ibid.

47 Notebook # 577 (1903). Archives of the Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Dornach.

I want to build on the power that enables me to help 'spiritual seekers' in finding their individual path of development. That alone will have to be the meaning of my inaugural deed.⁴⁸

Initially, this intention had to take a back seat as other tasks required Steiner's focus. Yet we notice as early as the summer of 1906 that he reshapes his relationship to his esoteric students in a noticeable way. In several lectures⁴⁹ and in an essay in *Lucifer-Gnosis*⁵⁰ he publicly rejects the role of a 'guru' and announces that he will henceforth advocate a 'rosicrucian' tradition of spiritual teaching, in which the spiritual teacher plays the role of a *counselor* and *advisor* only, not one of an authority.⁵¹ In doing so, in accordance with his impulses of 1899, he shifts the responsibility of progressing on the path of spiritual development away from the teacher toward the individual student.

Three years later, in the summer of 1909, Steiner held a series of lectures on 'spiritual-scientific anthropology' (*Geisteswissenschaftliche Menschenkunde*). This lecture cycle culminates in a remarkable set of ideas for his growing theosophist audience in Berlin, which was then the central place of his work. As an introduction, he looks at examples from the plant and animal world to illustrate the interplay between *evolution* and *involution* as a process of the unfolding and undoing of living organisms in constant repetition. He then emphasizes that man constitutes an exception in this regard, exhorting his audience to visualize in inner meditation what he is then saying:

48 Letter by Rudolf Steiner to Wilhelm Hübbe-Schleiden, August 16, 1902, in: *Briefe II. 1892–1902*. Dornach 1953, 270.

49 Lectures of May 29, 1906 (GA 94, 176), July 10, 1906 (GA 94, 176), September 2, 1906 (GA 95, 116 f.) and October 20, 1906 (GA 96, 138 ff.).

50 *The Stages of Higher Cognition*, chapter: "The Student and the 'Guru'". SE 249–255.

51 The question of why Rudolf Steiner decided at some point to identify his own esotericism with the legendary figure of Christian Rosenkreutz has not yet been researched in depth. A starting point for such inquiries can be seen in his notes written for Edouard Schuré in September 1907 (the so-called *Barr documents*, GA 262, 15 ff.), and his essay *Die chymische Hochzeit des Christian Rosenkreutz* (GA 35, 332–390). Cf. also Eckart Förster in SKA 4,1, XLIII ff. Following the suggestions of Linda Simonis (2002), it should also be investigated whether Steiner may have picked up and further developed ideas from contemporary scholarly debates about the *Rosicrucian Manifestos* of 1614 and 1615.

I now ask you to follow exactly what I am about to say. We are now coming to a concept that is a most important and also a most difficult one. And it is not without reason that I am saying this to you in one of our last hours, because you will have all summer to think about it. One should think about such concepts for months and years, and only gradually one comes to realize the full depth that lies therein.⁵²

We can ignore at this point the far-reaching cosmological and theological conclusions that follow in the course of this lecture. What is important is the emergence of the idea that, in contrast to animals, human beings are able not only to perceive facts but also to establish *relationships* between facts. And with that ability, Steiner goes on to say, humans have the capacity to produce “creations out of nothing”, as it were.

Such creations out of nothing continually emerge from the human soul. They are soul experiences that do not simply represent facts but relations between facts, which we establish by ourselves. I would like you to clearly distinguish between experiences that reflect mere facts and experiences that result from establishing relationships between facts.⁵³

In the cited lecture, Steiner describes the formation of such relationships through the actions of thinking, feeling, and willing (long before he concretely outlined his concept of the three-part structure of mental functions in *Riddles of the Soul*).⁵⁴ By doing so, he is touching on a topic with possibly far-reaching consequences for a humanistic cultural anthropology. In his *Philosophy of Symbolic Forms*, Ernst Cassirer describes the formation of relationships in the context of Brentano and Husserl’s discovery of the intentional character of all phenomena within human consciousness. Cassirer characterizes such formation as a “real ‘a priori’, an essential first”.⁵⁵ (He is referring here to Paul Natorp, who had proposed a similar idea.⁵⁶) It should be noticed that Steiner drew attention to this primal phenomenon of human consciousness years before these two well-known philosophers. As conceived in his concept of consciousness soul, Steiner’s remarks about how

52 GA 107, 313.

53 Ibid., 315.

54 GA 21, 150 ff.

55 Cassirer (2010), 231.

56 Natorp (1912).

relationships are independently “creat[ed] out of nothing” can be seen as a remarkable precursor of this tradition.

Another aspect of Steiner's concept of consciousness soul can be found in a public lecture cycle of 1909 titled *Metamorphoses of Soul Life* (*Metamorphosen des Seelenlebens*). In these public lectures, given at the time when Steiner completed his *Outline of Occult Science*, he expanded his views on psychology as introduced in *Theosophy* five years earlier. In the *Metamorphoses* he is especially interested in the initial causes of the development of the three aspects of soul life. According to these lectures, sentient soul develops through experiences of *wrath* (*Zorn*), intellectual soul through the pursuit of *truth* (*Wahrheit*), and consciousness soul as a result of *devotion* (*Andacht*).⁵⁷ In experiences of wrath, Steiner explains, the I reacts to external events. However, in its striving for truth it arranges and clarifies such events and thereby gains self-confidence. Then, through feelings of devotion, it empathizes with the puzzling outside world, observing and feeling it. These distinctions align the development of the various soul aspects in Steiner's psychology with his theory of cultural evolution as outlined in *Occult Science*. According to this analogy, sentient soul developed in the milieu of the Middle Eastern river valley cultures of the third and second millennium BC with their impressive religious rituals. The emergence of the intellectual and the emotional soul, however, is attributed by Steiner to the time from ancient Greece to the high Middle Ages. This era is described as an awakening of logical thinking and a deepening of emotional life through Christian doctrine. Finally, the development of consciousness soul is supposed to have occurred in conjunction with cultural changes from the fifteenth century onward, which time period can be marked as the beginnings of modernity.⁵⁸ Ideas about the development of consciousness, which are being developed in this context, can be traced to many subsequent lectures of Steiner, in which he addresses the particular kind of thinking that is prevalent in modern natural science.

The idea of contrasting the action of striving for *truth* during the age of intellectual soul in Europe with the practice of *devotion* during the age of the consciousness soul illuminates an interesting aspect in the history of consciousness. Johan Huizinga describes in his well-known study *Autumn*

57 GA 58, 44 ff.

58 Cf. GU, 243–250.

of the Middle Ages (*Herbst des Mittelalters*) how the ability of logical thinking, which rose out of Greek antiquity, came to impressive perfection at the beginning of the modern era. The ability to clarify concepts and create symbolic formations rich in meaning were developed at this time, mostly in order to glorify the divine order of creation and Christian doctrine. Huizinga illustrates this process by using the following example:

Everything that possibly could be conceptualized had taken on a clearly formed or figurative form. Thought itself could now go to rest: the mental representation of the world had become so immobile, as rigid as a cathedral that sleeps in the moonlight.⁵⁹

The present age of consciousness soul, as Steiner sees it, is also characterized by such systematic formations. As he outlines his epistemological views in *Riddles of the Soul*, Steiner clearly agrees with the now generally accepted idea that serious scientific research takes place in a fluid and never-ending process, in which phenomena are perceived without prejudice,⁶⁰ or in other words: with a certain *devotion* toward an object. For Steiner, this is particularly evident in the phenomenology of Goethe's scientific writings. But devotion also becomes a central motif in his anthroposophical ideas about social life. In the first version of his *Philosophy of Freedom*, Steiner writes in a somewhat casual tone: "To live and to let live: this is the basic maxim of the free individual." In the new 1918 edition of the book, he wrote more precisely: "To *live* in the love of action, and to *let live* in tolerant understanding of the intentions of others: this is the fundamental maxim of the *free individual*" (PF, 171). And still later, this aphorism became a mantra, the 'Motto of social ethics':

Health [in social life] is found
When, in the mirror of each human soul
The whole community finds its reflection,
And when, in the community,
The strength of the individual soul is living.⁶¹

59 Huizinga (1973), 303.

60 Fleck (1980).

61 GA 40, 298.

The significance of this poetic transformation for anthroposophically-based practical endeavours cannot be over-emphasised.

After Steiner had given his initial description of human nature in *Theosophy*, and extended those views significantly in 1910 in his *Occult Science* into a comprehensive cosmological framework, he added another layer of meaning in his little-known Bologna lecture of April 1911. The importance of this text has hardly been recognized in Steiner scholarship up to this point. It introduces the idea of the physical body as a 'mirror', suggesting that the individual experiences of the I do not occur within the physical body but rather outside of it, in the surrounding world, while the body functions as a mirror that allows the I to become aware of itself. This idea can also be found in Steiner's understanding of nature, in his theory of the human senses, and in his social psychology. It is also fundamentally important in Steiner pedagogy.⁶² One year later, in *A Path to Self-Knowledge (Ein Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen)*, Steiner directs the attention of his readers to personal experiences which can occur through a series of exemplary meditations.

The presentation [in this book] is designed in such a way that the reader can grow into what is presented, so that in the course of reading it becomes like a kind of conversation with oneself. This conversation with oneself is designed in such a way as to reveal previously hidden forces, which can be awakened in every soul, so that the process of reading leads to real inner soul work. And such work can gradually move toward a journey of the soul, which truly leads toward a perception of the spiritual world. (WS, III)⁶³

The transition from having a *conversation with oneself* to performing *soul work* and then to a *soul journey* marks a path from a first stage of mere reflection to a second stage of systematic practice, which is characteristic of anthroposophy. It aims at a lifestyle of self-responsible exploration in order to better understand the confusing reality of modern life. It is clear that Steiner encourages his students here to move beyond the boundaries of quiet inner practice that intimately cultivate esoteric interests, which was common during the establishment of the Theosophical Society and its Esoteric School. Instead, Steiner seems to envision here a field of engaged individual activity.

62 GA 35, 111–144.

63 GA 16, 07

As a co-editor of the *Weimar Edition*, he may have had in mind what Goethe wrote as a serious warning to the priesthood of Sarastro's Masonic Temple in his fragmentary draft of a sequel to Mozart's *Magic Flute*:

Within these silent walls, people learn to explore themselves and their most inner being. They are preparing to hear the voice of the gods; but the lofty language of nature, the sound of a needful humanity, is heard only by those wanderers who travel the vast fields of the earth.⁶⁴

In 1913, in another inconspicuous publication called *The Threshold of the Spiritual World* (*Die Schwelle der geistigen Welt*), Steiner shed light on individual experiences on the anthroposophical path of spiritual practice in a series of 'aphoristic statements'. In the context of a consideration about fate, the concept of an "other self" is introduced, which appears to be the "inspirer" of what we usually experience as our self. This other self is described as a "spiritual being that, in a higher sense, we are ourselves, but nonetheless is outside of everything we must *necessarily* feel as our self in world of sensual perception" (SW, 34).⁶⁵

This 'other self' leads the soul to realize certain details of its destiny (i. e., karma) and evokes certain abilities, inclinations, dispositions, and so forth. It is present in the totality of a human being's fate (Schicksal). It also accompanies the self, which experiences the conditions we go through between birth and death, and shapes human life in all its pleasant, uplifting, and painful aspects. By supersensible consciousness we learn, as we get to understand this other self, to say 'I' to the totality of the aspects of our fate just as physical man says 'I' to his own self. (Ibid.)

In the further course of Steiner's considerations (SW, 91–98)⁶⁶, the concept of a 'true self' emerges as the highest mystical achievement on an individual's anthroposophical path of exercise, the nature of which would require a more in-depth investigation and therefore cannot be undertaken here. Another research problem arises as we consider how Steiner's differentiated concept of the I, as it is described in these statements, is connected to his

64 *Der Zauberflöte Zweiter Theil*. Fragment, in: WA IV/12, 201.

65 GA 17, 34

66 GA 17, 88–93

ideas about the three-part structure of the social organism. This question, too, cannot be answered here, but we want to at least mention it.⁶⁷

5. "Living Concepts"

From the above considerations, we learn that Steiner's texts can be difficult to interpret in some places, sometimes due to their lack of clarity. This is a particular problem in the existing records of his usually unscripted lectures, which were professionally stenographed only from 1915 onward and hardly ever checked and edited by Steiner before publication. This is in contrast to his published books and articles, including the Bologna lecture of 1911 and his publication *Riddles of the Soul*. These texts, which have been written for an audience familiar with academic and scientific discourse, are carefully crafted in every phrase and, although oftentimes intellectually demanding, are quite clear and comprehensible. But Steiner points out himself that the description of 'supersensible' experiences is of particular difficulty in his books. One has to find forms of speech for something that is, in a certain sense, unspeakable, a problem already indicated by Plato when the philosopher pointed to an 'unwritten doctrine' that could only be communicated orally and that would never be divulged in writing.⁶⁸ Steiner believed that the anthroposophical approach requires painting a picture of human nature "using completely different means" (VS, 14) from those used in the natural sciences. Any attempt to describe the peculiarities of consciousness soul will have to take into account, according to Steiner's view, the uniqueness of the spiritual-scientific approach. Steiner himself in *Riddles of the Soul* provided a form of a depth psychology, which we will now briefly discuss, to specify the "completely different means" required for a description of supersensible experiences. In this context, certain outgrowths of Goethe's approach to scientific research need to be considered; these will be discussed in a subsequent passage.

67 A detailed and critical discussion of this position presented in Zander (2007) can be found in Strawe (2011).

68 Schefer (2001).

In the previously cited book, *Riddles of the Soul*, which is of eminent epistemological importance, Steiner references Emil Du Bois-Reymond,⁶⁹ who prominently proclaimed the conviction that human knowledge has absolute limits. One can only accept these limits, according to Du Bois-Reymond, or try to reject them by embracing questionable and unfounded theorems. Steiner acknowledges the existence of such limits of traditional knowledge but then claims that, for the student of anthroposophical meditation, experiencing these limits can be a useful exercise. Experiencing the limits of sense-based knowledge can become something like a first tactile encounter with a spiritual reality, which can then lead to more differentiated supernatural perceptions as spiritual training continues. In this context, Steiner goes back to his concept of 'imagination' from earlier years (cf. SE, 251ff.) and describes how our thoughts or ideas, which we normally experience as mental representations of an external material reality, can be understood as 'paralyzed' or 'dampened' (*abgelähmte*) manifestations of certain mental images that appear to be quite alive and active when perceived in imaginative consciousness.

Mental representations (*Vorstellungen*) are, if we consider their true nature, indeed part of the life of the soul; but their true nature cannot become conscious in the soul as long as the soul does not consciously use its spiritual organs. As long as these images are alive, according to their nature, they remain unconscious in the soul. The soul *lives* through them but cannot *know* anything about them. They have to dampen their own lives to become conscious soul experiences, which then constitute our ordinary consciousness. This dampening occurs through every sensory perception. Thus, when the soul receives a sense impression, the vivid nature of these images is paralyzed; and the soul consciously experiences these paralyzed corpses of living mental images as the mediators of a knowledge of external reality. (VS, 34f.)

Seen in this way, the nature of ordinary consciousness appears like an exceptional state, a phenomenon that is necessary, but only for a certain time, in the course of the development of human consciousness and that must be overcome in the further course of evolution. Steiner's remarks about the endangerment of contemporary everyday consciousness, which occupy a large

69 Du Bois-Reymond (1872), 26 f.

part of the discussion among his students, find their psychological justification here. (VS, 27 ff.) The “contemplation” of experiences “at the boundaries of cognition” (besonnenes Erleben mit Grenzvorstellungen; 29), which Steiner justifies at this point, can be understood as a principle of self-education that informs many spiritual exercises practiced by anthroposophists.

A further question arises from these remarks in *Riddles of the Soul*. Anthroposophy paints its picture of human nature “with completely different means” (VS, 45) than empirical natural scientific research, which is based solely on sensory data.⁷⁰ ‘Living concepts’, frequently mentioned by Steiner as a key element in his system of knowledge, find their psychological foundation in the concept of experiencing the ‘boundaries of cognition’, as introduced in *The Riddles of the Soul*. What we mean by this only becomes fully clear when we take into account Steiner’s decades of intensive work with special thought forms in Goethe’s scientific writings. It is noticeable how Steiner imitates Goethe’s way of thinking and adopts even individual word formations from him. For example, Steiner uses the expression ‘formula’, which Goethe introduced in the didactic part of the *Theory of Colours* in order to conceptually capture the changeable reality of phenomena that oppose any linguistic fixation. Goethe wrote, for instance:

One never considers sufficiently that a language is really only symbolic, only figurative, and never expresses objects directly, but only by means of reflection. This is especially the case when we speak of beings that only approximate our experience and should be called activities rather than things, as they are constantly in motion in the realm of natural science. They cannot be fixated, and yet we must talk about them; we therefore seek all kinds of formulas in order to approach them at least metaphorically.⁷¹

Steiner considered himself to be in a very similar situation when he was faced with the task of finding a language to convey the anthroposophical concept of human nature to his audience. As part of this concept he speaks, for example, in his *Theosophy* of 1904 about the ‘etheric body’ as the aspect of human nature that represents the basis for vital life functions and formative processes in human beings. In this respect, Steiner argues that hu-

⁷⁰ See also Demisch & al. (2014).

⁷¹ Goethe (¹1994), vol. 13, 491 f.

mans have etheric bodies in common with plants and animals. Two years later, he introduces in several lectures and then also in the essay *Education of the Child from the Point of View of Spiritual Science* another idea, claiming that the etheric body of the child, although present from birth, is only truly ‘born’, i. e., enters upon its actual functions, around the age of seven.⁷² In 1921, Steiner refers to these statements in a public lecture to an academic audience. He coins the metaphorical expression of the “birth of the etheric body” as a “formulaic” expression within his pedagogical anthropology. He explains that “at the starting point of [his] anthroposophical and spiritual scientific considerations” it had been necessary to use such “formulaic” expressions because he wanted to use forms of knowledge that refer to “immediate daily experience”.⁷³ He then goes on to say that we should not be content with such formulas. As we transition from daily experiences toward scientific considerations, the formula becomes “something similar to the form of mathematics”, namely the “scientific method”.⁷⁴ Elsewhere, Steiner also describes one of his mantric sayings as a ‘formula’ in this very sense.⁷⁵

In subsequent statements, Steiner keeps talking about the ‘living concepts’ of his anthroposophy, especially in his lectures on pedagogy. Here, too, Goethe can be understood as the father of this endeavor.⁷⁶ In a famous aphorism, Goethe said the reductionist way of thinking – which he had diagnosed in contemporary natural science and against which he had fought in the field of colour theory particularly – was based on “allegory”, confronting it with a form of thinking based on “symbolism” such as his own.⁷⁷

Goethe’s understanding of the symbolic has been discussed in detail by contemporary Germanists, and sometimes also in scientific circles, stimu-

72 GA 34, 309–344.

73 Lecture given April 7, 1921 (GA 76, 129).

74 Ibid.

75 Lecture given December 31, 1922 (GA 219, 192 f.).

76 Kiersch (1990).

77 “A symbol transforms the appearance into an idea, the idea into an image, in such a way that the idea contained in the image always remains infinitely effective, unattainable, and, even if spoken in all languages, inexpressible. – An allegory transforms the appearance into a concept and the concept into an image, but in such a way that the concept is still completely contained in the image and is fully expressed in the same”. Goethe (¹¹1994), vol. 12, 470 f. According to Kurz (1982), Goethe’s concept of allegory deviates from older concepts in which the polarity established here was still missing.

lating further research.⁷⁸ The Freiburg linguist Uwe Pörksen has described in detail the methods that Goethe used for his special way of thinking and expressing himself. According to Pörksen, Goethe worked with comparative semantic sequences (*semantische Reihen*), polarities, metamorphoses, paradoxes, and certain schemes he aptly called “semantic fields of dynamic character”.⁷⁹ Rudolf Steiner studied Goethe’s cautious, flexible, and often multiperspective approach very early on; described it carefully; and later adapted it in his anthroposophical writings and lectures. These contexts explain why Steiner frequently mentions the necessity of ‘living concepts’, but also why he is strikingly reluctant to come to ultimate definitions. They also explain his sometimes fluctuating and idiosyncratic use of words, his frequent change of perspective, his stubbornness against any stringent systematization, and the fragmentary and preliminary character of many of his remarks. Anyone who tries to clarify the concept of consciousness soul has to consider these peculiarities of linguistic expression in Steiner’s work. Nobody should expect a clear and permanent definition of the concept of consciousness soul. It has become clear, however, that Steiner’s terminological creations are not simply new speech labels for already existing theosophical theorem. The anthroposophical concept of consciousness soul, for instance, is much more than just another term for the theosophist idea of a ‘principle’ that lies between ‘*kama rupa*’ and ‘higher *manas*’. In their contributions to the well-known 1990 Stuttgart anthology *Educational Research und Waldorf Pedagogy (Erziehungswissenschaft und Waldorfpädagogik)*, Christoph Gögelein and Christian Rittelmeyer call for a debate about the *heuristic* potential of Steiner’s terminology, even though it is so hard to define.⁸⁰ They conclude that anthroposophical descriptions are not meant to simply *depict* facts, but rather attempt to open completely new *perspectives*. Jost Schieren, in his remarks on Goethe’s concept of “intuitive judgment” (*anschauende Urteilskraft*), has similarly spoken of Steiner’s “gaze-directing” ideas, while Ernst Wolfgang Orth, in an essay on Ernst Cassirer, uses the term “operational” concepts.⁸¹

78 See Wilhelm Troll, Adolf Portmann, Rupert Riedl, Georg Simmel, Ernst Cassirer, Ferdinand Weinhandl, Wilhelm Emrich; also compare Karl Robert Mandelkow & Hans Werner Ingensiep in: Matussek (1998), 233–258 and 259–275.

79 Pörksen (2008).

80 Gögelein (1990), Rittelmeyer (1990).

81 Schieren (1998), Orth (1988).

6. Experiences of Expression and Their Conceptualization

Steiner's search for appropriate forms to express 'supersensible' experiences – which was a constant effort as he elaborated the anthroposophical perspective – comes out in a remarkable way in his descriptions of the human *aura*. The aura-discourse was another point of interest in theosophical debates, and Steiner took it up in 1904 in *Theosophy*. It can remain open here whether and how his auric descriptions are related to traditional representations in India or other eastern cultures, or whether they may be derived from halo-presentations in Christian medieval art. We want to focus here only on Steiner's descriptions insofar as they concern his concept of consciousness soul.

In *Theosophy*, Steiner carefully circles around his subject in metaphorical expressions. Consciousness soul, he writes, is "something that lights up in the soul as eternal", it is "the core of human consciousness, that is, the soul within the soul" (TH, 31), a "light", like from a "flame" (32). In contrast to these imaginative metaphors, statements about 'spirit' (Geist) remain strangely abstract in the introductory parts of the book. Spirit is supposed to be the bearer of the good, the true, and the beautiful. Only the later parts of the book provide insight into the abundance of phenomena that Steiner considers in regard to the concept of spirit. He writes that consciousness soul, as the next highest aspect of human nature after intellectual soul, grows on the one hand out of the activities of the intellectual soul. On the other hand it is – as stated in the first edition – the "bearer of truth". In a later edition, Steiner stated more precisely: it "touches" the truth that appears in the higher aspects of human nature, or in other words, in the spirit self (36). Furthermore, it appears very clearly as the place within the soul from which the I intervenes in world events. Steiner states in *Theosophy*, "The soul, or the self that lights up within it, opens its gates into two directions", toward the body and toward the spirit (38). And the I, he continues, is supposed to have its highest expression in the activities of the consciousness soul. "Radiating out from here" (36), the I discharges into the entire soul.

A lecture from December 29, 1903, on the threefold nature of the human aura explains how Steiner arrived at such statements. He differentiates in this lecture between (1) the "astral body" as the seat of instincts, desires, and passions; (2) the "mental aura", in which intellect and the power of understanding express themselves as a "lower spiritual power;" and (3) the "per-

manent essence of man". The latter he also identifies with the "causal body" (Kausalkörper), which he says persists during various incarnations while the "astral body" dissolves in *kamaloka* and the "mental aura" dissolves in *lower devachan*.⁸² Steiner then speaks about the development of the two *lower auras*, which are supposed to justify the distinction between three general kinds of auras: *species*, *personality*, and *individuality*. Steiner thus arrives at the remarkable idea that both the intellectual soul (Verstandessele), which is active within the "personality" of man, and the soul body (Seelenleib), which is naturally given to every human being in each new life (i. e., the period between birth and death), appear anew in every individual incarnation and then perish. The core of human nature (Wesenskern) within the I, however, is said to last through the various instances of birth, death, and rebirth.⁸³

Around the time when Steiner was working on *Theosophy*, or possibly shortly before, he presented the structure of human nature in even greater detail in a series of essays in *Lucifer-Gnosis*. Here, too, the concept of consciousness soul appears in connection with a description of the human aura, which he says can be sensed by supersensible perception as a flexible structure of colour phenomena. Steiner uses a series of examples to describe how, according to his impressions, different talents, habits, and character traits of a person – but also changing moods and temporary emotions – are expressed in the perceived interplay of aural colours.⁸⁴ Three different "types" of colour phenomena are then distinguished: (1) those that have "the character of opacity and dullness" and appear like fog; (2) those "which are, as it were, completely light", "brightening up the space they fill"; and (3) those with "a radiant, sparkling, glittering character", which are further described as thus:

82 Cf. GA 88, 234–241. The expression *Kamaloka* in theosophical terminology signifies a particular kind of post mortem experiences, which the soul can have after the shedding of the individual ether body; *devachan* signifies the sphere of soul experiences which can be made after the astral body has been shed as well. In theosophical literature, these states are also interpreted as 'hell' and 'heaven' as conceived in traditional religions. Steiner speaks in *Theosophy* of 'soul world' (Seelenwelt) and 'spirit world' (Geisterwelt).

83 GA 88, 234 ff. Steiner's earliest remarks concerning auric perceptions can be found four weeks earlier (*ibid.*, 76 f.).

84 Steiner discusses several times the peculiarity of supersensible colour perceptions in contrast to those tied to the sense of sight. In *Theosophy*, compare in particular the addendum of 1914 (TH 146 f.).

They don't just illuminate the space they fill: they shine through and radiate through it. There is something in these colours that is *active, mobile within itself*. The other types of auras have something calm and immobile. These, on the other hand, create themselves continually, as it were, out of themselves. Through the first two types of colours, the soul space is filled as if with a fine liquid that remains calmly in it. Through the third kind, the space is filled with an ever intensifying *life*, with never resting activity.⁸⁵

Steiner adds that this threefold structure reveals the stage of individual human development, at least inasmuch as the soul, as a mediator between body and spirit, is concerned:

The first aura is a reflection of the influence that the physical body exerts on the human soul; the second characterizes the inner life of the soul itself, which has risen above sensuality but is not yet dedicated to the service of the eternal. The third aura reflects the dominion of eternal spirit over the perishable aspects of man.⁸⁶

Seen from the perspective of this text, Steiner's concept of consciousness soul initially appears pictorially, as one of the colour formations within the aura. Steiner arranges the various observations in this description in the same way in which Goethe arranged the phenomena he observed in *arranged sequences* (Reihenbildung).⁸⁷ In doing so, Steiner arrives at various triads, which he then relates to the arrangement of the various aspects of human nature. The Goethean principle of *thinking in metamorphoses* is apparent in this methodology. Steiner shows how the intellectual soul processes the experiences of the sentient soul in a cognitive way and, in this process of getting closer to truth, transforms itself. "As truth shines into the intellectual soul, it turns into *consciousness soul*."⁸⁸ A subsequent comment clarifies the context once again: "The combined intellectual soul, which lives in itself and submits itself entirely to its own nature in its experiences, is expressed in the second aura. The third aura, which shines the brightest, becomes the sensible and, at the same time, the supersensible expression (übersinnlich-

85 GA 34, 119f.

86 Ibid., 124.

87 Cf. Pörksen (2008).

88 GA 34, 131.

sichtbarer Ausdruck) of consciousness soul."⁸⁹ We will pass over Steiner's subsequent remarks, in which he demonstrates how the human I, which in his opinion is imperceptible even to a spiritually perceptible observer, also finds an aural expression.⁹⁰

How can we interpret this remarkable derivation of the concept of consciousness soul from the interplay of auric colour phenomena? Do we have here, as might be assumed from the 'doppelgänger'-perspective characterized by Kaj Skagen, an example of Steiner imaginatively embellishing an absurd theory derived from theosophical tradition? Or are these statements, in line with the principle of charity characterized in our introduction, to be taken seriously? Can such descriptive efforts help us understand an initially confusing series of phenomena in the area of self-observation? Is it worthwhile to trace Steiner's efforts of translating subtle experiences of the soul and the spirit, which apparently were puzzling and difficult to cope with even for the founder of anthroposophy, into the conceptual and hence reproducible thought-form of his *Theosophy*? When confronted with these difficulties in understanding Steiner (which also apply to other aspects of Steiner's work), Helmut Zander finds himself "at a loss when faced with the question of where the sources of such meticulous descriptions are".⁹¹ Instead of investing the intellectual effort to delve into these descriptions and to follow Steiner's arguments in detail, this scholar, in order to possibly get closer to the sources of such experiences, remains a mere observer and seems almost relieved when Steiner, emphasizing his openness to discourse, refers to similar descriptions in the works of theosophist Charles Webster Leadbeater.⁹² Zander, who apparently equates understanding with pointing out historical points of reference, conveniently avoids the hard work of a benevolent hermeneutical approach that would follow Steiner down into the rabbit hole of his inner world in order to solve the riddle of what he may have meant by his statements. He also avoids the simple question of why and in what sense a diagnosed correlation between certain descriptions of inner experiences (e.g., in Leadbeater's and Steiner's texts) should establish dependency between the texts.

89 Ibid., 132.

90 Ibid., 132–134.

91 Zander (2007), 564.

92 Leadbeater (1902).

Carefully considering the questions raised here could prove to be a helpful starting point for an unbiased appraisal of Steiner's life's work. To do so, we should refer once again to Ernst Cassirer's *philosophy of symbolic forms*, which, as we have seen, describes the formation of *relationships* as a 'real *a priori*' of human consciousness. Cassirer shows that the human mind does not simply combine disparate elements of perception into meaningful structures (as the sensualists among psychologists assume). Rather, we are to recognize that every act of perception already creates meaning, which manifests itself as an *experience of expression* (*Ausdruckserlebnis*). "The 'apprehension of expression' precedes the 'knowledge of things'", Cassirer writes.⁹³ In light of this concept of "symbolic conciseness",⁹⁴ the imaginations of Steiner and his students could be reinterpreted in a completely new way. Terje Sparby touches on this possible interpretation by referring to Steiner's remark that, on the level of imaginative consciousness, perceptions appear to be "immediately intelligent" (SE, 251). He suggests that this might be understood in the same way in which

hand gestures or facial expressions appear 'immediately intelligent' in the sense that their meaning appears directly connected to visual impressions. One does not need to make an explicit inference in order to understand what a smiling face means. Its meaning is directly linked to the expression.⁹⁵

Can we understand Steiner's interpretation of the third aura as a phenomenon of an 'expression' of consciousness soul in the sense of Ernst Cassirer (i. e., as the result of a spontaneous *understanding* that precedes the conceptual fixation of *knowing* things)? In the context of Steiner's anthroposophical psychology, this seems quite plausible.

93 Cassirer (2010), 69.

94 *Ibid.*, 218 ff.

95 Sparby (2020), 45.

7. The I in the Age of Consciousness Soul

In 1914, Steiner outlined in a separate series of lectures the theorem of twelve basic ways to look at the world (*Weltanschauungen*).⁹⁶ He introduces the idea of a circle of twelve possible modalities for understanding reality, in which certain pairs of perception and thinking (e. g., materialism and spiritualism or idealism and realism) establish polar opposites. Interestingly, Steiner does not include his own anthroposophical perspective as one of the twelve possible viewpoints but instead points out that an anthroposophically oriented approach to this diversity of perspectives could consist of meditating on these various worldviews and their order within the circle. Such an exercise could be compared to a meditation on the path of the sun through the twelve signs of the zodiac. Perhaps this flexible way of deepening human understanding can be seen as an exercise in tolerating ambiguity, in being able to patiently allow different world concepts to coexist.⁹⁷ In any case, these lectures make it clear that Steiner's approach to the concept of consciousness soul was not about stipulating any particular kind of worldview but rather an attempt to see the world from a consciousness-soul perspective (i. e., through all these different points of view at the same time). The above-mentioned suggestion made by Christian Rittelmeyer and Christoph Gögelein – that Steiner's anthroposophy should be understood not as a doctrine or worldview but as a *heuristic approach*⁹⁸ – corresponds to this insight. Steiner's frequent reference to Goethe's fragmentary epic *The Secrets* (*Die Geheimnisse*) suggests a similar interpretation. In this poem, too, a searching wanderer encounters a group of twelve representatives of different religious directions and unexpectedly becomes the harmony-establishing member and leader of that circle.⁹⁹

Possibly due to the shocking circumstances of the time, Steiner's concept of consciousness soul expanded once again during the time of WWI. During this time, Steiner arrived at the idea of a 'symptomatology of history' (*geschichtliche Symptomatologie*), in which the concept of consciousness soul once again serves as a leitmotiv, or as a formula in the Goethean sense

96 See in particular the lectures given January 21 and 22 of the same year (GA 151, 26–66).

97 Bauer (2018).

98 Rittelmeyer (1990), 64 and Gögelein (1990), 198.

99 Goethe (¹1994), vol. 2, 471 ff. For a detailed analysis, refer to the insightful commentary provided by Erich Trunz, (*ibid.*, 705 ff.).

of the word. This framework is based on the above-mentioned specification of the anthroposophical concept of the I, which emerged in Steiner's works only after he completed *Occult Science*. In his 'aphoristic remarks' of 1913 he introduced the concept of the "other self" (SW, 34),¹⁰⁰ which can be experienced through fateful events that appear to occur randomly at first but in a biographical retrospect may prove to be meaningful and coherent. This idea then becomes a lens through which one may understand current and past historical events. This conceptual turn establishes yet another remarkable change in Steiner's perspective. At the beginning of his activity as a teacher of theosophy, Steiner gave a lecture in 1903 titled *Occult Historical Research (Okkulte Geschichtsforschung)*, which can be seen as elaborating on certain ideas in H. P. Blavatsky's *Secret Doctrine*. In this lecture, he presents the course of history as the realization of a "divine plan for the world" into which the individual I must integrate itself, as it were.¹⁰¹ From 1916 onward, it was important for Steiner to draw attention to fleeting impressions caused by the 'other self', which light up in ordinary consciousness as 'symptoms' of spiritual reality. He does not describe these symptoms as a form of causation that could be expressed in abstract concepts. Rather, he characterizes these experiences as image-like impressions and indicates that their interconnections can only be understood appropriately by means of meditation. For Steiner, the cognitive process of understanding history thus turns into observing a sequence of karmic experiences (Schicksalserebnisse). In his 1917 *Reflections on Contemporary Developments (Zeitgeschichtliche Betrachtungen)*, he provides an anecdotal example to illustrate this process in the form of a dialogue. Someone could ask: "What made you choose these particular contemporary developments as being symptomatic of our present time?" And the answer is: "If, during the course of our life, our karma leads to it, and if we really sincerely and truthfully allow karma to run its course, then we may gain knowledge of such things." Steiner continues to say that if we have acquired an "unrestricted view" of these things, then "the stream of world events brings to us what is necessary for understanding".¹⁰² And as he describes the state of waiting to realize the imaginative connection among historical phenomena, he points to a certain mood of relaxed equanimity, a

100 GA 17, 34

101 GA 34, 535–537.

102 Lecture given on January 13, 1917 (GA 173c, 31f.).

kind of mental floating that is a prerequisite for any unbiased, cognitive access to reality. Steiner further elaborates on this feeling using the example of Shakespeare's dramatic art:

For Goethe, Shakespeare was the genius who showed him the path toward a 'new world' in his youth because Shakespeare, as he designed dramatic characters, knew how to establish a floating equilibrium between the necessity of natural activity and the freedom of thought. Modern man must be able to feel this equilibrium if he does not want to lose reality in his thoughts.¹⁰³

As Steiner attempted to map out theoretically the characteristics of the consciousness soul and the age in which it emerges, he began in 1913 to work on the construction of the first Goetheanum building in Dornach. In the ceiling paintings of that building, the 'post-Atlantic' cultural epochs (as described in *Occult Science*) appear in representative coloured shapes. In these paintings, the symbolic representative of the age of consciousness soul appears as a meditating figure, who concentrates entirely on himself, in a cool colour mixture of white and blue. Next to this figure, in large letters, we see the word I (Ich) accompanied by a remarkable secondary figure that is unmistakably the classic allegory of futility and death from Shakespeare's *Hamlet*: a skeleton with a book in hand. Is it coincidental, we may ask, that Steiner communicates his concept of consciousness soul through paintings while he was looking for a new style of writing for his book *Vom Menschenrätzel* (1916), which aspired to portray truth in the form of 'images'?¹⁰⁴ In his lectures during the war, Steiner often speaks about Francis Bacon and his collaborators as pioneers of modern natural science. He characterizes their work advocating for a sober empiricism freed from outdated traditions and striving for technical applicability as a precondition for developing a stable 'I-consciousness' (Ich-Bewusstsein). Modern technology developed, according to Steiner,

103 GA 36, 128. Italics added by the author of this article.

104 One chapter in this book, *The Riddle of Man (Vom Menschenrätzel)*, is titled: "Images of Austrian Thought Life" ("Bilder aus dem Gedankenleben Österreichs"). Cf. GA 169, 50 f., 99 f., 149; also Sam (2002).

because of its character as a death-inducing force. Only when man is placed in a dead, mechanical culture can he develop his consciousness soul as a kind of counter reaction. [...] The modern form of self-aware thinking did not emerge because it was induced into flourishing processes of life, but instead into the innermost part of man. Self-aware thinking developed because it was confronted with the death-inducing effects of modern technology, of modern industry, of modern financial life. The life of the consciousness soul requires these circumstances.¹⁰⁵

As we have seen above, the English linguist and historian Owen Barfield has impressively illustrated in his essays the idea that properly understanding Steiner's anthroposophy requires contemplating the contrast between intellectual soul and consciousness soul.¹⁰⁶

In a number of lectures Steiner gave during WWI, the concept of consciousness soul is further differentiated. Steiner – following once again in the footsteps of Goethe – illuminates the paradigm in relation to the polarities and paradoxes that are characteristic of the age of consciousness soul. The conservative universal impulse of the Catholic Church, which he sees personified in the scholasticism of the Spanish theologian Francisco Suárez, is juxtaposed with the English King James I, a representative of Freemasonry.¹⁰⁷ In this context, the comparatively quiet development of English parliamentarism, with its global interests, is contrasted with inflamed impulses from France, where individual citizens fought for their freedom, intended to enlighten the world. Steiner describes the French Revolution as an incomplete process that got stuck in emotions and enthusiastic rhetoric, characterizing it as a “soul without a body” while he calls the successful dictator and organizer Napoleon a “body without a soul”.¹⁰⁸ In October 1918, with a humorous undertone, Steiner describes James I as a paradigmatic figure of the age of consciousness soul: a person who, despite all hostility, had a lasting impact on the culture of his country, even though he was trapped in conceivably paradoxical living conditions and plagued by internal and external contradictions.¹⁰⁹

105 Lecture given on October 20, 1918 (GA 185, 67f.).

106 Barfield (1966).

107 Lecture given on July 18, 1916 (GA 169, 163–165).

108 Lecture given on October 19, 1918 (GA 185, 42).

109 Lectures given on October 18 and 19, 1918 (GA, 185, 9–60).

Finally, toward the end of his life and already on his sick bed, Steiner describes in letters to the members of the Anthroposophical Society how the central impulse of the age of consciousness soul is at work in the figure of Michael. He portrays Michael, the archangel and reigning *Zeitgeist*, both as a silent, sober, and reserved helper of humanity and as a radiant figure of light.¹¹⁰ The image painted by Steiner in these considerations, in which he attempts to give his anthroposophical students access to the deep religious dimensions of his teachings, appears as a strange one. In these last texts, Steiner presents himself as a mystic of the I and a herald of a new Christianity at the height of his social work. This picture starkly contrasts the image of the committed monist of the Berlin years who rejected any kind of institutionalized religion. The tense paradoxes arising from Steiner's concept of consciousness soul once again are very tangible. They may dissolve, however, if we try to grasp this concept in its development and in its relationship to the entire life work of the founder of anthroposophy.

Conclusion

The results of the present study are quite preliminary, and many details must still be examined in much greater detail. However, some things already seem to be certain: the anthroposophical concept of consciousness soul is conceptually anchored in the tradition of Aristotelian psychology, but it took on its specific form only in the context of Steiner's thoughts about the nature of the human I. In the context of these efforts, the concept first emerges toward the end of 1903 and is then refined time and again in a lifelong process of self-reflection in which Steiner followed in the footsteps of Johann Gottlieb Fichte and his 'Weltanschauungslehre', but also absorbed ideas from Darwin and Haeckel as well as Nietzsche and Stirner. In light of these findings, the thesis developed by Helmut Zander and widely accepted in current debates – that Steiner just adapted and imaginatively reshaped theosophical concepts – appears unsubstantiated and needs to be re-examined. The concept of consciousness soul turns out to be, from Steiner's very first and inconspicuous remarks up to its detailed differentiation and its broad social application in his later years, an original intellectual achievement of the founder of anthro-

110 In the *Anthroposophical Leading Thoughts* (GA 26; SKA 14).

posophy. Though it naturally draws on various historical, philosophical inspirations, it was an original conceptual creation of Rudolf Steiner. In the course of our presentation, it has also become clear that Steiner's philosophy, psychology, and evolutionary theory can be interpreted in light of Ernst Cassirer's *philosophy of symbolic forms*. Further studies in these directions could unearth new insights and bring new inspiration to a difficult field of research.

Bibliography

- Amrine, Frederick: *Goethe and Steiner as Pioneers of Emergence*. Ann Arbor 2017.
- Barfield, Owen: *Saving the Appearances. A Study in Idolatry*. Middletown 1957. (German title: *Evolution – Der Weg des Bewusstseins. Zur Geschichte des europäischen Denkens*. Aachen 1991.)
- *Romanticism Comes of Age*. San Rafael, CA 1966.
 - *The Year Participated: being Rudolf Steiner's Calendar of the Soul translated and paraphrased for an English ear*. Owen Barfield Literary Estate 1997.
 - *The Case for Anthroposophy*. Oxford² 2010.
- Bartoniczek, Andre: *Imaginative Geschichtserkenntnis. Rudolf Steiner und die Erweiterung der Geschichtswissenschaft*. Stuttgart 2009.
- Bauer, Thomas: *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Ditzingen⁷ 2018.
- Baumgartner, Daniel (Ed.): *Rudolf Steiner: Das integrale Ich. Der Egoismus in der Philosophie*. Dornach 2009.
- Besant, Annie: *The Seven Principles of Man*. London 1892.
- Bohnsack, Fritz & Ernst-Michael Kranich (Eds.): *Erziehungswissenschaft und Waldorfpädagogik. Der Beginn eines notwendigen Dialogs*. Weinheim/Basel 1990.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg 2010.
- Demisch, Ernst-Christian, & Christa Greshake-Ebding, Johannes Kiersch, Martin Schlüter, Gerhard Stocker (Eds.): *Steiner neu lesen. Perspektiven für den Umgang mit Grundagentexten der Waldorfpädagogik*. Frankfurt a. M. 2014.
- Du Bois-Reymond, Emil: *Über die Grenzen des Naturerkennens*. Leipzig 1872.
- Ewertowski, Jörg: *Die Entdeckung der Bewusstseinsseele. Wegmarken des Geistes*. Stuttgart 2007.
- *Die Anthroposophie und der Historismus. Das Problem einer ‚exoterischen‘ Esoterikforschung*, in: Karl-Martin Dietz (Ed.): *Esoterik verstehen. Anthroposophische und akademische Esoterikforschung*. Stuttgart 2008, 82–123.

- *Anthroposophie als Geisteswissenschaft. Rudolf Steiners Geistbegriff vor dem Hintergrund von Aristoteles, Kant, Brentano und Dilthey*, in: Uhlenhoff (2011), 187–254.
- Fleck, Ludwik: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Frankfurt a. M. ²1980. (First edition 1935.)
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Hamburger Ausgabe in vierzehn Bänden*. Ed. by Erich Trunz. Hamburg 1981, ¹1994.
- Weimarer Ausgabe (WE). *Goethes Werke*. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Weimar: Böhlau 1887–1919.
- Gögelein, Christoph: *Was sind bestimmende Grundlagen der Waldorfpädagogik und aus welchen Quellen schöpft sie?*, in: Bohnsack (1990), 185–204.
- Heisterkamp, Jens: *Weltgeschichte als Menschenkunde. Untersuchungen zur Geschichtsauffassung Rudolf Steiners*. Dürnau 1989.
- Heusser, Peter: *Anthroposophische Medizin und Wissenschaft. Beiträge zu einer integrativen medizinischen Anthropologie*. Stuttgart 2011.
- Heyer, Karl: *Beiträge zur Geschichte des Abendlandes*. Vol. III: *Die neuere Zeit*. Stuttgart 1986.
- Hoffmann, David Marc: *Rudolf Steiners Hadesfahrt und Damaskuserlebnis. Vom Goetheanismus, Individualismus, Nietzscheanismus, Anarchismus und Antichristentum zur Anthroposophie*, in: Uhlenhoff (2011), 89–123.
- Huizinga, Johan: *Herbst des Mittelalters*. Stuttgart 1973.
- Kaiser, Ulrich: *Der Erzähler Rudolf Steiner. Studien zur Hermeneutik der Anthroposophie*. Frankfurt a. M. 2020.
- Kiersch, Johannes: *„Lebendige Begriffe“ – Einige vorläufige Bemerkungen zu den Denkformen der Waldorfpädagogik*, in: Bohnsack (1990), 75–94.
- Kurz, Gerhard: *Metapher, Allegorie, Symbol*. Göttingen 1982.
- Lauer, Hans Erhard: *Geschichte als Stufengang der Menschwerdung*. Vol. II. Freiburg 1958.
- Leadbeater, Charles Webster: *Man Visible and Invisible. Examples of different types of men seen by means of trained clairvoyance*. London 1902.
- Lindenberg, Christoph: *Vom geistigen Ursprung der Gegenwart. Studien zur Bewusstseinsgeschichte Mitteleuropas*. Stuttgart 1984.
- *Individualismus und offenbare Religion. Rudolf Steiners Zugang zum Christentum*. Stuttgart 1995.
- *Rudolf Steiner. Eine Biographie*. Stuttgart 1997.
- Martins, Ansgar: *Philosophie fast nur noch als Erlebnis des Einzelnen. Steiners intellektuelle Biographie(n) mit besonderer Rücksicht auf Max Stirner*, in: SKA 3, VII–XXX–III.
- Matussek, Peter (Ed.): *Goethe und die Verzeitlichung der Natur*. München 1998.
- Natorp, Paul: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Book I: *Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen 1912.

- Orth, Ernst Wolfgang: *Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, in: Braun, Hans-Jürg & Helmut Holzhey, Ernst Wolfgang Orth (Eds.): *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. M. 1988, 45–74.
- Pörksen, Uwe: *Goethes phänomenologische Naturwissenschaft. Sprache und Darstellung als Erkenntnisinstrument*, in: Pleštil, Dušan & Wolfgang Schad (Eds.): *Naturwissenschaft heute im Ansatz Goethes. Symposium an der Karlsuniversität in Prag 24.–26. September 2004*. Stuttgart 2008, 89–103.
- Rittelmeyer, Christian: *Der fremde Blick – Über den Umgang mit Rudolf Steiners Vorträgen und Schriften*, in: Bohnsack (1990), 64–774.
- Röschert, Günter: *Anthroposophie als Aufklärung*. München 1997.
- *Die Entstehung der anthroposophischen Christologie*, in: Uhlenhoff (2011), 255–288.
- Sam, Martina Maria: *„Ein Stil, der vorgestellt werden kann durch und durch in Bildern . . .“ Die Veranlagung imaginativen Denkens durch Rudolf Steiners Tafelzeichnungen und Sprachstil*, in: Halfen, Roland & Andreas Neider (Eds.): *Imagination. Das Erleben des schaffenden Geistes*. Stuttgart 2002, 69–103.
- *Rudolf Steiner. Kindheit und Jugend 1861–1984*. Dornach 2018.
- Schefer, Christina: *Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon*. Basel 2001.
- Schieren, Jost: *Anschauende Urteilskraft. Methodische und philosophische Grundlagen von Goethes naturwissenschaftlichem Erkennen*. Berlin 1998.
- Schmitt, Angelika: *Die Bewusstseinsseele als Raumkomposition und Thema in Variationen. Andrej Belys Kulturphilosophie*, in: *Die Drei* 6 (2011), 51–61.
- *Hermetischer Symbolismus: Andrej Belys „Istoria Stanovlenija Samoznajuščeju Duši“*. Berlin et al. 2019.
- Simonis, Linda: *Die Kunst des Geheimen. Esoterische Kommunikation und ästhetische Darstellung im 18. Jahrhundert*. Heidelberg 2002.
- Skagen, Kaj: *Morgen ved midnatt. Den unge Rudolf Steiners liv og samtid, verk og horisont, 1861–1902*. Oslo 2015.
- *Anarchist, Individualist, Mystiker. Rudolf Steiners frühe Berliner Jahre 1897–1902*. Basel 2020.
- Sparby, Terje: *The Phenomenology of Imaginative Consciousness in Steiner*, in: *Steiner Studies* 1 (2020), 1–28.
- Steiner, Rudolf: *Das integrale Ich. Der Egoismus in der Philosophie*. Ed. and introd. by Daniel Baumgartner. Dornach 2009.
- Strawe, Christoph: *Missverständnisse der sozialen Dreigliederung am Beispiel der Darstellung Helmut Zanders*, in: Uhlenhoff (2011), 690–696.
- Traub, Hartmut: *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik*. Stuttgart 2011.
- Uhlenhoff, Rahel (Ed.): *Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart*. Berlin 2011.
- Unger, Carl: *Aus der Sprache der Bewusstseinsseele*. Stuttgart 2007. (First edition: Dornach 1930.)

Wehr, Gerhard: *Rudolf Steiner*. Zürich 1993.

Wilson, Neil L.: *Substances without substrata*, in: *The Review of Metaphysics* 12 (1959), 521–539.

Zander, Helmut: *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945*. 2 Volumes, Göttingen 2007.

This Open Access article has been published under the Creative Commons Attribution License CC-BY 4.0 (if not stated otherwise). The license permits the unlimited application, spreading and replication in every medium, as long as appropriate credit is given to the original work. The copyright remains with the authors.