

## Dem Gedenken des Philosophen Troxler

*Hans Erhard Lauer*

Der zweihundertste Geburtstag Ignaz Paul Vital Troxlers am 17. August 1980 rechtfertigt es, ja verpflichtet, insbesondere innerhalb der Schweiz, dazu, ihm ein seiner geschichtlichen Bedeutung entsprechendes Gedenken zu widmen. Kommen ihm doch nicht nur als Politiker grosse Verdienste um die staatliche Neugestaltung zu, die die Schweiz um die Mitte des letzten Jahrhunderts erfahren hat, sondern ebenso hervorragende Leistungen als dem grössten Philosophen, den die Schweiz hervorgebracht hat! Wie aus den folgenden Ausführungen ersichtlich werden wird, die ihnen in spezieller Weise gewidmet sein sollen, haben diese Leistungen zudem für die Gegenwart und die Zukunft noch eine neuartige Bedeutung erlangt. In möglichst allgemein-verständlicher Darstellung sei hiefür zunächst ein kurzer Rückblick auf die Situation vorausgeschickt, welche in dieser Hinsicht die erste Hälfte des vergangenen Jahrhunderts kennzeichnete.

Im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit war die moderne Naturwissenschaft entstanden. Ihre stetig fortschreitenden Er-rungenschaften hatten sie immer mehr zum bestimmenden Faktor der neueren Geistesentwicklung werden lassen. Das hatte zur Folge, dass an die Stelle einer auf religiöse Glaubensvorstellung begründeten Auffassung von Welt und Mensch eine durch wissenschaftliche Forschung, und das hiess: durch experimentierende Sinneserfahrung und deren denkerische Verarbeitung bestimmte trat. Psychologisch betrachtet, kann diese Wandlung so charakterisiert werden, dass die vornehmlich gefühlsmässig geartete Seelen- und Lebenshaltung der vergangenen Jahrhunderte durch eine auf intellektuelle Erkenntnis und deren praktische Nutzung ausgerichtete abgelöst wurde.

Was diese Erkenntnis betrifft, so bilden die sie konstituierenden Elemente für den modernen Menschen, wie soeben erwähnt, einerseits die Inhalte der sinnlichen Erfahrung, andererseits die auf Grund derselben entwickelten Begriffe. In den ersteren erblickte man den Anteil, den die Welt hierzu beisteuert, in den letzteren denjenigen, der vom Menschen erzeugt wird. Damit aber fiel für die allgemeine Empfindung eine Zweiheit auseinander, was früher als Natur und Mensch noch eine Einheit gebildet hatte. Schon der Begründer der modernen Philosophie: Rene Descartes hatte die Welt in die zwei »Substanzen« gespalten: die »denkende« der menschlichen Seele und die »ausgedehnte« der Natur. Die Philosophie, die vormals als *Seinslehre* (Ontologie) das einheitliche Ganze der Welt und des Menschen umfasst hatte, verengerte sich dadurch mehr und mehr zur blossen *Erkenntnislehre*, welche die Beziehungen zwischen Wahrnehmen und Denken zu ermitteln als ihre Aufgabe betrachtete. Hinsichtlich der Lösung dieser Aufgabe bildeten sich immer entschiedener zwei gegensätzliche Richtungen heraus: einerseits die empiristisch-realistische, die vornehmlich in England (Bacon, Locke, Hume), und die rationalistisch-idealistische, die in Deutschland (Leibnitz, Chr. Wolf) vertreten wurde. Eine umwälzende Wendung versetzte der philosophischen Erkenntnislehre am Ende des 18. Jahrhunderts Immanuel Kant. Er sprach zwar der sinnlichen Erfahrung wie dem begrifflichen Denken in gleichem Mass Berechtigung und Unersetzlichkeit für die Erkenntnis zu, ordnete aber *beide* Elemente: Wahrnehmen und Denken einseitig und ausschliesslich dem *Menschen* zu. Das »Ding an sich« erklärte er als der Erkenntnis grundsätzlich unerfassbar. Den Erkenntnisprozess bezeichnete er in seiner Ganzheit als einen bloss innermenschlichen; dieser habe die logisch-kategoriale Ordnung der Wahrnehmungsinhalte zum Ziele, welche letztere als in den Formen von Raum und Zeit erscheinende ebenfalls durch die Struktur unseres Bewusstseins bestimmt sind. Mensch und Welt waren durch diese »Subjekt-Objekt-Spaltung« für die Erkenntnis nun gänzlich auseinandergerissen.

Diese Auslöschung aller früheren ontologisch-metaphysisch gearteten Philosophie rief neben den Bemühungen anderer Den-

ker vor allem die gewaltigen Anstrengungen der drei Hauptrepräsentanten des »deutschen Idealismus«: Fichte, Schelling und Hegel auf den Plan, die verlorene Einheit von Mensch und Welt in neuer Art wiederzugewinnen. Hiefür suchten sie höhere Erkenntniskräfte zu entwickeln. J.G. Fichte entdeckte im »Denken des Denkens« die für alle Philosophie als eine neue, innere, geistige Erfahrung grundlegende »Tathandlung«. Durch diese erzeuge das »Ich« schöpferisch sich selbst als das Seiende schlechthin. Es setze sich dann aus sich selbst heraus in der Sinneserfahrung die Welt des »Nicht-Ich« entgegen und erreiche in der vor allem willensmässig-moralischen Verwandlung derselben schliesslich das letzte Ziel seines Werdens: seine vollständige Verwirklichung. F.W.J. Schelling entdeckte in der von ihm betätigten »intellektuellen Anschauung« – als einer ebenfalls neuen, geistigen Erfahrung – die Einheit von Wahrnehmen und Denken als diejenige von Mensch und Welt und er bildete daraus in der von ihm entwickelten Naturphilosophie ein System, das er als Identitätsphilosophie bezeichnete. Die Gipfelung des Weltprozesses erblickte er im künstlerischen Schaffen des Menschen, in welchem die Einheit von Natur und Geist, von Welt und Mensch sich vollendet. G.F.W. Hegel schliesslich enthüllte im Dreischritt der dialektischen Entfaltung alles Begriffswesens (These, Antithese, Synthese bzw. An sich, Für sich, An- und Für sich) den Weltwerdeprozess von seinem Ausgangspunkt im Geist über die Bildung der Natur bis zu seiner Kulmination im Ichwesen des Menschen. Auf diese Weise erkämpfte er sich ebenfalls die einheitliche Wirklichkeit von Natur und Mensch und erhob damit am wirkungsvollsten das Denken zu einer höheren als seiner bisherigen Betätigung. So vermeinten alle drei, vom Denken her, zwar in verschiedener Weise: durch das Vorwalten des Willens bei Fichte, des Fühlens bei Schelling, des Denkens bei Hegel, die Einheit von Mensch und Welt wiedergewonnen und damit zugleich eine neue Stufe der geistigen Entwicklung errungen zu haben. Hiebei hatte Schelling vom Beginn an am entschiedensten zugleich die Sinneserfahrung in dieses Ringen miteinbezogen.

*Troxler*, 1780 im katholischen Luzernischen Beromünster geboren, hatte nach schon kurzem Staatsdienst in der Helvetischen

Republik Ende 1799 für sein akademisches Studium die Universität Jena bezogen, welche durch die dortige Lehrtätigkeit der genannten drei Denker damals das weit ausstrahlende geistige Zentrum des philosophischen Lebens in Deutschland bildete. Da er neben der Philosophie als sein engeres Berufsfach Medizin studierte, wurde er bald begeisterter Anhänger und zugleich auch der geliebteste Schüler Schellings und veröffentlichte schon nach wenigen Jahren mehrere von dessen Naturphilosophie durchdrungene naturwissenschaftlich-heimkundliche Schriften (Ideen zur Grundlage der Nosologie und Therapie, Versuche in der organischen Physik, Grundriss der Theorie der Medizin, Über das Leben und sein Problem, Elemente der Biosophie). Ihm erschien aber auch Schellings Identitätsphilosophie, obwohl er sie unter den idealistischen Systemen nach wie vor am höchsten schätzte, bald zu einseitig vom begrifflich-ideellen Elemente bestimmt. Denn ihm eignete von Jugend auf ein intensives Erleben der *Natur* wie es in der schweizerischen Alpenwelt besonders beheimatet ist. Trotz seiner vielen Auslandsreisen und -aufenthalte bestimmte es ihn später, seine geistige Mission lebenslanglich in seinem Geburtsland zu erfüllen. Hinzu kam durch den von ihm gewählten Arztberuf sein vornehmliches Interesse am Wesen des *Lebendigen*. Zugleich erfüllte ihn von Kindheit an eine tiefe *Religiosität*. Dies alles hatte zur Folge, dass er die in der lebendigen Natur waltenden schöpferischen Kräfte nicht bloss *materiell* empfinden konnte, sondern nur als irgendwie *göttlich-geistig* geartete.

Und so vertrat er in seinen ersten naturphilosophischen Schriften den Gedanken, dass alles Leben in der Polarität von Geist und Natur bestehe d.h. in der Spannung von Seele und Leib.

Mit Seele meinte er das Bewusstsein, mit Leib den Träger der vegetativ-chemischen Vorgänge. So schrieb er (in den »Versuchen in der organischen Physik«): »Das Leben besteht nur im normalen Kreislauf der zwei Welten. Es muss wachen, um Seele zu sein, und schlafen, um Leib zu bleiben. Wie der Wechsel von Tag und Nacht im kosmischen Verlauf begründet ist, ebenso gewiss ist Wachen und Schlafen nur ein Auf- und Untergehen der zwei Welten mit ihren Systemen in unserem Organismus. Der Schlaf

ist der Genius der Vegetation und die Nacht die Mutter der Reproduktionen. ... Wie in der Nacht unter Dunkelheit und Stille die Vegetation ihre erste und tiefsten Wurzeln treibt, so erhebt sich im Schlaf unter Bewusstlosigkeit und Ruhe die Reproduktion am mächtigsten... Wachen ist die Lichtseite, Schlaf die Schattenseite dieses Lebens, – jenes ein Leben in Gott, dieses ein Leben in der Natur; ein wechselndes Leben, wie die Prinzipien der Menschheit fordern, bis es, in Unsterblichkeit und Tod entbunden, wieder im Leben des Alls zerfließt.«

So suchte Troxler die sinnlich-geistige Einheit als eine schon in der leiblichen Natur des Menschen veranlagte zu erfassen. Im individuellen Lebenslauf erblickte er sie in jenem träum-, ja schlafhaften Erleben des Kindes, das seinem Erwachen zur Erkenntnistätigkeit vorangeht. Mit diesem Erwachen erfolgt die Entzweiung in Wahrnehmen und Denken, in Sinnliches und Geistiges, – aber nicht als Trennung von Mensch und Welt, sondern lediglich als Differenzierung innerhalb des Bewusstseins. Und in dieser Tatsache schien für Troxler auch die Möglichkeit begründet, diese Differenzierung wieder zu überwinden auf jener noch höheren Stufe der Entwicklung, welche die drei grossen Denker des Deutschen Idealismus in verschiedener Nuancierung erstrebt hatten. Am einseitigsten hatte dies Hegel aus dem Elemente des Begrifflichen heraus versucht. Er hatte dadurch aber die Kräfte des Denkens so überfordert, dass seine Entwicklung zum Stillstand kam. Darum entzweiten sich auch gerade Hegels Schüler nach seinem Tode in zwei gegensätzliche Gruppen: in die der »Rechten«, die in einem blossen Epigonentum verharrten (K. Rosenkranz, E. Zeller, K. Fischer) und die der »Linken«, die sich ganz dem sinnlichen Empirismus zuwandten (Br. Bauer, H. Czolbe, L. Feuerbach).

Troxler gelangte auf seinem Forschungswege dazu, *drei Stufen* zu unterscheiden, die hinsichtlich der Bewusstseinsentwicklung im Menschen veranlagt sind: eine ursprüngliche schlafhafte, »untersinnliche«, – sodann die eines Wachens, das sich in Sinneswahrnehmen und Denken polarisiert, – schliesslich die höchste eines »übersinnlichen Geistes« bzw. »übersinnlichen Sinnes«; diese auszubilden betrachtete er als die geschichtliche Zukunftsaufgabe.

Auf ihr erlebt sich der Mensch wieder als eins mit der Welt und zugleich als ihre Zusammenfassung, als den Mikrokosmos. Damit erfasste er in bisher nicht unterschiedener Art die *Totalität* des Menschen. Anthropologie, Philosophie und Theosophie vereinigten sich zu dem, was er »*Anthroposophie*« nannte. Er sah diese Totalität des Menschen, die bewusstseinsmässig drei Stufen umfasst, strukturell sich in eine *Vierheit* (Tetraktys) gliedern, die sich ihm in folgendem Schema verbildlichte:



Hicbei erblickte er in der vertikalen Beziehung den Prozess der durch die drei erwähnten Stufen fortschreitenden *Steigerung*, in der Horizontalen den Prozess der *Polarisierung*, welche die mittlere Stufe des ersteren kennzeichnet. Auf der ersten Stufe der Entwicklung erlebt der Mensch noch unterbewusst die Welt als Einheit von Gott-Natur und sich selbst als Glied derselben von körperlich-geistiger Einheit, – auf der zweiten erfährt er sich selbst, zum Bewusstsein erwacht, als die *Zweiheit* von Leib und Seele in Wahrnehmen und Denken und stellt sich der Natur gegenüber, wobei aber in dieser Gegenüberstellung nur die innere *Polarisierung* seiner selbst sich widerspiegelt, – auf der dritten erschaut er überbewusst sich selbst als Geist und verwandelt in diesen den Leib durch dessen Auferstehung und die Erde in das Reich Gottes, zu welchem durch Christus der Grund gelegt wurde. Dieses Gesamtbild des Wesens und der Entwicklung des Menschen brachte Troxler erstmals zur Darstellung in seinem 1812 erschienenen Buche »*Blicke in das Wesen des Menschen*«, das für seine ganze weitere philosophische Wirksamkeit grundlegend geblieben ist.

Nach mehreren Aufenthalten im Ausland (Göttingen, Berlin, Wien) übte Troxler in den folgenden Jahren teils in Aarau, teils in Beromünster in erster Linie seinen Arztberuf aus, sehnte sich aber dabei mehr und mehr nach einer philosophischen Lehrtätigkeit. Die Möglichkeit einer solchen eröffnete sich ihm dann im

Jahre 1819 in Luzern. Sie fand aber infolge von politischen Auseinandersetzungen, in die er sich durch die damals herrschende politische Reaktion verwickelte, schon nach wenigen Jahren ein Ende. Darauf ermöglichte ihm Heinrich Zschokke eine pädagogische Wirksamkeit an einer freien Schule in Aarau (Aargauer Lehrverein), die einige Jahre zuvor auf seine Initiative hin entstanden war. Bald wurde Troxler zur Seele dieses Schulbetriebs und konnte, neben der Fortsetzung seiner ärztlichen Wirksamkeit, seine Unterrichtstätigkeit noch erweitern durch die Übernahme eines Lehrauftrags auch an der Aargauer Kantonsschule. Dabei unterrichtete er neben den naturwissenschaftlichen Fächern auch Sprach- und Literaturforschung sowie Philosophie. Gemäss dem Charakter, den die letztgenannte in ihm angenommen hatte, ging es ihm auch in der Erziehung aufs entschiedenste um die leiblich-seelisch-geistige *Totalität* des Menschen. Ihn nicht zum blossen Spezialisten, sei es als Naturwissenschaftler oder als Historiker, sondern in der Ganzheit seiner Fähigkeiten zu bilden, und zwar nach den inneren Gesetzen seiner Entwicklung, darin sah er die Aufgabe der Erziehung und praktizierte sie demgemäss. Ausserdem sollte sie *einfreiheitliche*, nicht durch Staat und Politik bestimmte sein. Ihre einzige Grundlage erblickte er im Elternrecht. Denn »der erste Erzieher ist das Haus und das Familienleben. Der Organismus der Schule steht weit über denen von Kirche und Staat. Diese ruhen auf der Schule, darum tritt sie zuerst auf. Nur der Anthroposoph kann Pädagoge sein, und dies sollte jeder Mensch sein«, so heisst es in einer seiner damaligen pädagogischen Publikationen.

In den letzten Jahren (1826–29) seiner Aargauer Lehrtätigkeit erschienen seine beiden philosophischen Hauptwerke »*Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik*« und seine »*Logik*«. In ihnen fand seine zur »Anthroposophie« fortgebildete Philosophie ihre umfassendste Ausgestaltung. Aus ihren Darstellungen sei im Folgenden einiges Spezielle genauer wiedergegeben.

Was zunächst die bewusste *Erkenntnis* betrifft, so kennzeichnete Troxler sie auch weiterhin als die schon erwähnte Einheit von Begriff und Sinneserscheinung, von Subjekt und Objekt,

von Denken und Wahrnehmen, die aber diese Momente doch in einem bestimmten Sinn als Gegensätze in sich enthält. Nur wurden nach seiner Meinung diese Gegensätze bisher von den Philosophen immer falsch gedeutet Sie sind nur durch und für die Erkenntnis und beziehen sich nur auf ihr Zustandekommen, haben aber keine absolute Bedeutung. »Es muss eingesehen werden, dass alles Sein sowie aller Schein, alles Objektive und Subjektive nur im Erkennen liege. Sie sind nur Erscheinungsweisen, nicht Wirklichkeiten, – nur Entwicklungswege, nicht Erkenntnisquellen, denn hätten diese Begriffe auch abgesehen von der Erkenntnis an und für sich eine Bedeutung, dann wäre Erkenntnis überhaupt nicht möglich. Sie müsste dann nämlich darauf ausgehen, das Objektive als Objektives d.h. aber wie es an sich ist, abgesehen von ihr zu erfassen. Sie müsste sich selbst gleichzeitig auslöschen und doch Erkenntnis bleiben.«

Die Aufgabe der Erkenntnis kann also nicht darin bestehen, die Dinge der Welt zu ergreifen, wie sie »an sich« sind: das hiesse erkennen ohne zu erkennen. Der Mensch kann die Welt nur so erkennen wollen, wie sie sich für ihn darstellt. Denn erst innerhalb der Erkenntnis hat es überhaupt einen Sinn, Subjektives und Objektives, Mensch und Welt voneinander zu unterscheiden. Damit ist für Troxler Wichtigstes ausgesprochen. Der Mensch kann zwar seine Erkenntnis nicht überspringen. Allein er braucht dies auch nicht zu wollen, wenn er nur deren Bedeutung und Würde richtig versteht. Ihre Hauptbedeutung liegt nicht so sehr im Objekt oder Subjekt als vielmehr in ihrem realen Sichvollziehen. Die Erkenntnis ist als Faktum, als Teilprozess innerhalb des allgemeinen Weltprozesses, zugleich dessen Gipfelpunkt und Vollendung, weil in ihr alle seine Elemente, die sich von ihrem gemeinsamen Ursprung hinweg voneinander getrennt haben, wiederum zur Einheit vereinigt werden. Und dass die menschliche Seele der Schauplatz dieses Aktes sein darf, gibt ihr ihre besondere Würde. In der Erkenntnis sprechen die Dinge der Welt durch den Menschen ihren Namen aus. Sie ist die geheimnisvolle Kraft, die das Universum aus seinem Stummsein entzaubert So ist der Mensch als Erkennender der Schlüssel zum Universum. Er ist das Buch, in dem alle Geheimnisse der Welt aufgezeichnet sind.



Was nun das *Werden*, den *Vollzug* der Erkenntnis betrifft, so unterscheidet Troxler, wie schon angedeutet, drei Stufen desselben. Als erste die untersinnliche, als zweite die in Sinnlichkeit und Vernunft sich polarisierende, als dritte die übersinnliche. Die untersinnliche Erkenntnis oder das »Urbewusstsein« des Menschen bildet den Anfang seiner Erkenntnisentwicklung. Sie ist wesentlich nach innen gerichtet als ein Wahrnehmen eigener Zustände und Veränderungen und kann deshalb auch als ein Körperbewusstsein bezeichnet werden. Als ein traumartiges Bilder-Erleben ist es die noch ganz ungeschiedene Urkraft des Erkennens. Es ist der Bewusstseinszustand des Tieres, in anderer Art auch des Kindes. Es ist die Kraft, die im Gehen- und Sprechenlernen in ihm wirkt und seine Sinne der Aussenwelt entgegenwachsen lässt. Der erwachsene Mensch kann in dieses Urbewusstsein zurückfallen in den Zuständen des Somnambulismus, des atavistischen Hellsehens, das eigentlich ein »Dunkelsehen« genannt werden sollte, da es einen Rückfall in eine grössere Abhängigkeit vom eigenen Körper darstellt, als sie im normalen Bewusstsein vorhanden ist.

Auf der Stufe der Sinnlichkeit erst schliesst sich der Mensch der Aussenwelt auf Als die Mittagshöhe des Erkennens kann diese Stufe bezeichnet werden. Sie charakterisiert sich dadurch, dass sie sich in allen ihren Betätigungen polarisch äussert: im Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität, von Sinnlichkeit und Vernunft. Hier handelt es sich darum, von den gegensätzlichen Erscheinungen nicht die eine *oder* andere als Grundprinzip zu betrachten, sondern überall die eine *und* andere in ihrem Zusammenwirken ins Auge zu fassen. Die Doppelwesenheit des Menschen findet einen bestimmten extremen Ausdruck in dem Wechsel von Wachen und Schlafen. Dieser – schon in anderem Zusammenhang erwähnte – Tatbestand wird für Troxler hier für die weitere Untersuchung wegleitend. Er erhellt die Bedingtheit unseres gewöhnlichen Bewusstseins durch die angrenzenden Sphären der Erkenntnis: der Schlaf ist mit der untersinnlichen Erkenntnis verwandt, der Wachzustand trägt die Tendenz zu einem noch höheren Erwachen in sich. In der Mitte zwischen ihnen aber steht der *Traum* bzw. die *Phantasie*. Man könnte diese als die

innerliche Seite der mittleren, in Polaritäten sich betätigenden Gestaltung des Bewusstseins betrachten und damit als den eigentlichen Mittelzustand der Gesamtnatur des Menschen. Nicht umsonst wurde darum die Kunst, die diesem Zustand entstammt, als die reinmenschlichste unter den Betätigungen des Menschen betrachtet.

Das übersinnliche Vollendungsbewusstsein oder willkürliche hellseherische Schauen, als dessen Organ Troxler bald den übergeistigen Sinn oder übersinnlichen Geist, bald auch das *Gemüt* bezeichnet, kann erreicht werden durch die Konzentration aller Seelenkräfte. In ihm erreicht die Uerkenntniskraft ihre höchste Entfaltung und kehrt zugleich vollkommen in die Einheit mit sich selbst zurück. Hier vereinigen sich Vernunft und Sinnlichkeit, Philosophie und Anthropologie zur Anthroposophie, welche die eine und ganze Menschennatur nicht mehr in ihrer Zersplitterung, sondern in ihrem Zentrum erfasst und ihre Wesensgleichheit mit dem Göttlichen enthüllt.

Troxler kommt hier auf die *Vierhex* zurück, in welche sich in struktureller Hinsicht die Menschennatur gliedert: Körper, Leib, Seele, Geist. In jedem der vier Glieder ist sie in ihrer Ganzheit gestaltend wirksam. Der *Körper*, worunter alles sinnlich Wahrnehmbare verstanden wird, ist das unterste Glied der menschlichen Wesenheit. Er wird organisiert und in seinen Lebensfunktionen erhalten, zum Wachstum und im Alter zur Rückbildung gebracht von dem in ihm lebenden Leib oder der Leib-Seele. Aber er ist in seiner Struktur der Ausdruck aller vier Wesensglieder des Menschen und nur als solcher in seiner Organisation verständlich. Es sind in dieser Hinsicht auch an ihm vier Systeme zu unterscheiden:

1.) Das System der *Spiration*, in zweifacher Weise funktionierend: nach innen gerichtet in Herz- und Lungentätigkeit, nach aussen in der Hautatmung. Es ist mit dem Blut als der vergeistigten Materie Ausdruck des Geistes.

2.) Das System der *Reflexion*, Gehirn, Rückenmark, Nerven umfassend, sich äussernd in Rezeption und Reaktion. Es ist Ausdruck der Seele.

3.) Das System der *Digestion*, umfassend das Gedärm und die

Lymphgefäße, ist wirksam in Alition und Sekretion. Es ist Ausdruck des Leibes.

4.) Das System der *Vegetation* oder *Existenz*. Sein vorzüglichstes Organ ist das Zellgewebe überhaupt mit seinen vielfältigen Gebilden, welche dem Organismus besonders in seiner Beziehung zur Aussenwelt dienen, sozusagen nur der körperlichen Existenz wegen da sind und von jeher vorzüglich unter dem teleologischen Gesichtspunkt des äusseren Gebrauchs, der Bedeckung, des Schutzes, der Bequemlichkeit, usw. angeschaut wurden wie z.B. Epidermis, die Haare, die Nägel, die Zähne.

Was nun das nächste Glied des Menschen betrifft: den *Leib*, so darf er nicht mit dem Körper verwechselt werden, sondern stellt ein selbständiges, den letzteren organisierendes Prinzip dar, das ausserdem der Träger aller unbewussten, unwillkürlichen Tätigkeiten, Empfindungen, Triebe ist.

Im Gegensatz zu ihm bildet die *Seele* die eigentliche Sphäre unseres selbstbewussten, freitätigen Denkens, Fühlens, Wollens, Handelns. Das Wachbewusstsein kann daher in einem prägnanten Sinne auch als Seelenbewusstsein bezeichnet werden im Gegensatz zum Leibesbewusstsein, als welches wir den Schlafzustand aufzufassen haben. Endlich gehören Körper und Leib der räumlichen Welt an, aber so, dass der Körper *im* Raum und ihm unterworfen d.h. örtlich ist, während der Leib *über* dem Raum, sich den Raum unterwirft d.h. allanwesend ist. Wie Körper und Leib zum Raum, so verhalten sich Seele und Geist zur Zeit Die Seele lebt *in* der Zeit und ist ihr unterworfen. Sie ist zeitlich. Der Geist lebt *über* der Zeit; er ist unsterblich, ewig.

Er allein ist wahrhaft frei, in totem Gegensatz zu dem ganz dem Gesetz der Notwendigkeit unterworfenen Körper. In ihm kehren alle Kräfte und Fähigkeiten aus ihrer Zerstreung in die Einheit zurück und erheben die Menschennatur zur höchsten Innewerdung ihrer selbst In diesem Vollendungsbewusstsein ist der Mensch von seinem Körper frei; mit Recht hat daher eine ältere Philosophie und Mystik diese Stufe der Erkenntnis als ein Durchgehen durch den »philosophischen Tod« bezeichnet. Ebenso ist dieses innerste Selbst des Menschen transzendent in Bezug auf Vernunft und Reflexion; das seelische Ich des Selbst-

bewusstseins und das leibliche des Selbstgefühls sind nur ein gebrochener Widerschein von ihm. Trotzdem ist es keineswegs übernatürlich, vielmehr selbst erst der innerste Kern der Menschennatur, welche sich allerdings in ihm als eine göttlichmenschliche enthüllt.

Aus diesem Wesensbild des Menschen ergab sich einerseits Troxlers Stellung zu den Fragen der *praktischen Philosophie*, der *Erziehung* und des *Rechts*. »Wir sagen also: in Wahrheit existieren im Menschenreich nur Individuen.« Das menschliche Individuum ist deshalb zugleich Quell und einziger Zweck alles sozialen Lebens. Erziehung und Bildung, Einrichtungen und Formen des Gemeinschaftslebens haben darum kein anderes Ziel als die Ausbildung möglichst vollkommener, freier Individuen. Daher war Troxler in politischer Hinsicht immer ein entschiedener Gegner des monarchischen oder absolutistischen Systems und trat auch in seinem Vaterlande stets aufs energischste für die Wahrung der republikanischen Staatsform ein.

Schliesslich bedingte diese Anschauung über die menschliche Individualität auch Troxlers Stellung zur Frage der *Unsterblichkeit* und sein Verhältnis zur *Religion*. Die menschliche Natur ist nicht etwa, wie die tierische Natur gegenüber dem einzelnen Tier, als Gattung gegenüber dem Individuum als etwas über ihm schwebendes Umfassenderes zu betrachten, sondern ist real nur in den einzelnen Individuen. Diese umfassen aber in ihrer psychophysischen Organisation, deren Aufbau im Vorangehenden dargestellt wurde, sowohl Diesseits wie Jenseits. Freilich erfasst die menschliche Individualität erst als Geist sich selbst, als die eine Urkraft, die ihr Leibes- und Seelengefüge aufgebaut hat und durchwest. Nur in bezug auf den Geist kann also die Frage nach der Unsterblichkeit sinnvollerweise gestellt werden, nicht in bezug auf die »endliche Persönlichkeit«. Da aber das Bewusstsein von der wahren geistigen Individualität schon in älteren Zeiten immer verdunkelt wurde und heute im allgemeinen noch nicht wieder erwacht ist, so verlegte man das ewige Leben entweder, wie in den älteren Zeiten, zurück in ein vorgeburtliches Leben oder in neuerer Zeit, ein künftiges Erwachen vorahnend, in ein künftiges nachtodliches Dasein. »Plato sah – als letzter – lebensfroh in die

Vergangenheit und gleichsam in die Unterwelt zurück. Er erkannte die menschliche Seele nur in ihrem Ursprung, und der Quell all seiner Erkenntnis war Erinnerung; Sokrates dagegen warf – als erster – den sterbenden Blick in die nahe Zukunft, in die ihm vorschwebende Oberwelt empor. Er sah die menschliche Seele in ihrer Vollendung und dies sein Wissen entsprang ihm nur in Annäherung zu dieser. Und so war die alte und neue Philosophie, die sich über die bloss irdische und sinnliche Welt erhob und das Göttliche suchte, gleichsam immer in der Irre zwischen diesen zwei Bewegungen, deren eine das Göttliche nur im Ursprung vor der Geburt des Menschen sehend es ihm in der Welt verlieren, die andere das Göttliche nur in seiner Vollendung schauend es ihm nicht in der Zeit, sondern erst nach seinem Ende im Tode finden Hess. Aber wie könnte das Menschliche dereinst in das Göttliche auf- und übergehen, wenn nicht das Göttliche diesseits und wirklich schon im Menschen weste und lebte?

Die Unsterblichkeitsfrage kann somit in einer befriedigenden Weise überhaupt erst angefasst werden auf dem Boden einer Anschauung, die im Menschen eine zwar transzendente, übervernünftige, aber nicht übernatürliche geistige Individualität erfasst. Denn für die Fortdauer des bloss vernünftigen Selbstbewusstseins als solchen bürgt nichts. Bezeichnet man aber das Leben des Menschen in der Unvergänglichkeit und Göttlichkeit als »ewiges Leben«, als das »Himmelreich«, so ist dies zwar ein »Jenseits«, aber nicht in zeitlichem Verstande, sei es vor der Geburt oder nach dem Tode, sondern in wesenhaftem Sinne: Die wahre Individualität des Menschen lebt schon *hier* im »Himmelreich«, im »Jenseits«, ja sie tritt gar nicht aus dem Jenseits heraus, sondern wirft nur ihr getrübtetes Spiegelbild in das Diesseits der Erscheinungswelt herein. Daher kann der Mensch schon in diesem Leben in das »Himmelreich« eingehen: in dem Durchgehen durch den »philosophischen Tod«, in der Selbstinnewerdung, in der wahren Rückkehr aus seiner Entäusserung in sich selbst Diese Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit sich selbst d.h. zugleich mit dem Göttlichen ist *Religion*. Es gibt im Grunde nur *eine* Religion. Und alle Religionsbekenntnisse, die im Laufe der Weltgeschichte aufgetreten sind, auf wie mannigfaltigen Wegen sie dies auch ge-

sucht haben mögen, sei es in der Erinnerung an ein verlorenes Paradies, sei es in der Vorbereitung auf eine künftige Seligkeit, haben nur dies Eine zum Inhalt: Wiedervereinigung des Menschen mit seinem göttlichen Selbst, nachdem er durch das Hinabsteigen in die Erscheinungswelt von ihm abgefallen ist. Ihre vollkommenste Offenbarung und zugleich ihre Vollendung hat aber die Religion im *Christentum* gefunden: einerseits in Christus selbst, im Gott-Menschen, in dem die Ausprägung der göttlichen Natur in der irdischen Erscheinung des Menschen und die Durchdringung seines göttlichen und irdischen Wesens ihre höchste Vollkommenheit erreicht hat, und andererseits in der *Lehre* von der inneren Wiedergeburt, deren Ziel das »ewige Leben«, das »Himmelreich« ist, und die den Ur- und Grundgedanken der christlichen Religion darstellt. Dieses Wesen der christlichen Religion und damit der Religion überhaupt verkennen ebenso die Rationalisten, die es zu einer Religion »innerhalb der Grenzen der Vernunft« verdünnen wollen, wie auch die Supranaturalisten, die die Religion als etwas Ausser- oder Übermenschliches ansehen. Die ersteren haben die Tendenz, die religiösen Wahrheiten in reine Vernunftwahrheiten umzuwandeln, und vergöttern damit die menschliche Vernunft; diese tendieren darnach, das durch Bibel, Kirche und Tradition Gegebene zu vergöttern, den Menschen dagegen und seine Erkenntnis ihrer Göttlichkeit ganz zu berauben. Und so wirkt die Religion beider, ihrer eigentlichen Natur zuwider, dahin, Gott und den Menschen voneinander zu trennen. Es gehört aber zum Wesen der Religion, dass sie aus höheren Regionen stammt und auch nach solchen höheren Regionen hinstrebt, als die bloss vernünftige ist; dass sie aber trotzdem nichts ausser- oder übermenschliches, sondern eine durchaus und nur menschliche Angelegenheit ist, zum Wesen des Menschen notwendig gehört. Man wird daher die Religion und ihr Verhältnis zu den anderen Geistgebieten allein dann verstehen können, wenn man die menschliche Natur weiter und umfassender als nur vernünftig vorstellt.«

Im Jahre 1830 erlangte Troxler eine philosophische Professur an der Universität Basel, nachdem er verschiedene Berufungen,

die ihm von deutschen Universitäten zuteil geworden waren, abgelehnt hatte. Aber auch da verwickelte er sich, durch die damalige Spaltung des Kantons in Basel-Stadt und Basel-Land, bald wieder so heftig in politische Auseinandersetzungen, dass er schon nach knapp zwei Jahren auch diese Stellung verlor. Als 1834 die Universität Bern begründet wurde, berief man ihn als ersten Lehrer der Philosophie an sie und beauftragte ihn sogar, zu ihrer Gründungsfeier die Festrede zu halten. Dort wirkte er noch durch zwei Jahrzehnte als Professor bis in sein 74. Jahr und veröffentlichte während dieser Zeit als sein letztes Hauptwerk die »Vorlesungen über Philosophie«. In diesem kam immer stärker die Einswerdung von Philosophie und christlicher Religion zur Auswirkung in dem Sinne, in welchem er die letztere verstand durch die neue Form, zu welcher er die erstere erhoben hatte. »Wir haben uns den wesenhaften und lebendigen Geist des Christentums, welcher war, ehe es eine Bibel und Kirche gab, und von dem sie selbst ausgegangen sind, nach keiner der empirischen oder rationalen Psychologien zugeschnitten, welche von dem besten Teil der menschlichen Natur, dem wahren Selbst des Menschen, nichts wissen. Wir haben auch ebensowenig einen Übergang der Vernunftwahrheit in die Offenbarung gelehrt, als eine Gefangennehmung der Vernunft unter den Glauben. Aber eine Physiologie der einen und ganzen Menschennatur haben wir gesucht und gefunden, welche auch, um die Lehren des alten und des neuen Testaments zu erfassen und zu erklären, hoch und weit genug ist. Nur diese umfasst den Menschen von einem Ende zum andern, schliesst weder Adam noch Christum, weder den alten äussern noch den neuen innern Menschen aus, offenbart uns auch die übernatürlich genannte Natur, welche aber nichts anderes als die höchste, idealste und realste Natur selbst und das verborgene göttliche Wesen des Menschen ist. Auf dieser Ansicht beruht denn auch unsere Lehre von der Umwandlung, welche Christus im Evangelium seinen Nikodemus als Wiedergeburt im Geiste lehrte, und deren Ziel und End dasjenige ist, was dort Himmelreich und ewiges Leben heisst, und was wir ebensowenig über die Natur des Menschen hinausgelegt als in das blosses Erscheinungs-Ich herabgezogen haben, sondern als das wahre,

jenseits des Ich liegende Selbst betrachten, das aber auch im Diesseits sein und walten soll... Diese lebendige Berührung und dieser innige Zusammenhang in der eigentlich übersinnlichen Sphäre der Menschennatur ist uns das Punktum saliens, in welchem die höhere Philosophie und das christliche Evangelium einander durchdringen.«

In einer Reihe von Schriften versuchte Troxler denn auch, sich für die Verbreitung dieses »neuen Verständnisses der alten Lehre des Christentums« einzusetzen. Er gab 1837 das lange Zeit irrtümlich Johannes Tauler zugeschriebene Kleinod mittelalterlicher deutscher Mystik »*Die deutsche Theologie*« neu heraus. Durch die Neuausgabe dieser Schrift, in welcher er die Grundlehren des Christentums neben dem Evangelium am reinsten und lautersten dargelegt hielt, hoffte er ganz besonders, einer höheren Auffassung der christlichen Lehre Bahn brechen zu können. In der Vorrede zu dieser Neuausgabe sprach er sich dahin aus, es tue not, »dass die von Christus durch seine Lehre und sein Leben ans Licht gebrachte Idee des im natürlichen liegenden übernatürlichen Menschen, oder des durch ihn im Geiste und Fleisch geoffenbarten Gottmenschen zum Prinzip der unter sich vereinigten Religion und Philosophie als des dritten uns verheissenen Evangeliums, des Evangeliums des heiligen Geistes gemacht werde.«

Seine dahinzielenden Bemühungen fanden aber kein der Erwähnung wertiges Echo. So hoch er in den ersten Jahren seiner Berner Wirksamkeit als Philosoph noch geschätzt worden war, im weiteren Fortgang derselben, um die Jahrhundertmitte, gelangte mit dem Umschwung von der idealistischen Philosophie und der Romantik zum sensualistischen Positivismus und zur Ausbreitung der Naturwissenschaft die materialistische Weltauffassung allgemein zur Herrschaft Und so wurde es um Troxlers philosophisches Wirken stiller und stiller. Seine Lehre erschien jetzt als ein letzter Nachklang der Romantik und schied aus dem Bewusstsein der Repräsentanten jener Jahrzehnte bis zum völligen Vergessen aus. Mit ihr auch die Persönlichkeit Troxlers. Das letzte Jahrzehnt seines Lebens, das er nach dem Abschluss seiner Lehrtätigkeit in äusserster Vereinsamung in Aarau verbrachte,



war sein Name völlig verklungen und blieb es bis in die 20er Jahre unseres Jahrhunderts.

Ganz ähnlich war es einer Reihe von Denkern ergangen, die in dem, dem seinigen verwandten, Sinne, zum Teil noch bis gegen das Ende des 19. Jahrhunderts der materialistischen Weltanschauung in dem sogenannten »spekulativen Theismus« eine spiritualistische entgegengesetzt hatten. Der universellste unter ihnen war wohl der mit Troxler lebenslang befreundete Immanuel Hermann Fichte, der Sohn Johann Gottlieb Fichtes. Sie alle (I. Sengler, M. Carrière, A. Smetana, W.H. Preuss, C.Chr. Planck, K.J. Schröer u.a.) waren in der einen oder anderen Art von der Überzeugung durchdrungen, dass einerseits in der dichterischen Klassik, andererseits in der idealistischen Philosophie des Goethe-Zeitalters neue Impulse der menschlichen Geistesentwicklung in Erscheinung getreten waren, die sich aber noch nicht voll hatten verwirklichen lassen. Zur Fortbildung derselben lieferten sie mannigfaltige bedeutende Beiträge. Doch verfiel auch die ihnen entstammende Literatur bald gänzlicher Vergessenheit. Freilich war auch damals die Zeit noch nicht gekommen, in der diese Fortbildung voll verwirklicht werden konnte. Die naturwissenschaftliche Forschung, von einer rein materialistisch-mechanistischen Weltauffassung geprägt, lebte sich nun voll aus. Durch sie entwickelte sich eine zuvor nie dagewesene Beherrschung, Nutzung und Ausbeutung der Stoffe und Kräfte der Natur. Die erwähnten Denker erhofften demgegenüber für eine kommende Zeit das Erwachen neuartiger, höherer Fähigkeiten. So kennzeichnete sich auch Troxlers Philosophie bzw. Anthroposophie dadurch, dass er ihre charakteristischen Merkmale zwar deutlich und bestimmt umschrieb, aber doch bloss programmatisch bzw. prophetisch verkünden, noch nicht vollwirklich realisieren konnte. Darum erschien er, wie schon erwähnt, je länger, desto mehr als blosser Nachzügler mittelalterlicher Mystiker bzw. neuzeitlicher Romantiker. So wurde er selbst noch in jüngster Zeit in der umfangreichsten und detailliertesten, 1100 Seiten umfassenden, 1967 von Emil Spiess veröffentlichten Darstellung seines Lebens und Wirkens charakterisiert

Zwar hatte schon in den 20er Jahren unseres Jahrhunderts eine

Troxler-Renaissance eingesetzt, aber zunächst fast ausschliesslich innerhalb der anthroposophischen Bewegung, wie sie im Beginn unseres Jahrhunderts völlig unabhängig von Troxler durch *Rudolf Steiner* begründet worden war. Immerhin hatte ihr Begründer bereits in den zwei ersten Jahrzehnten desselben mehrfach auf Troxler hingewiesen. In den folgenden Jahrzehnten wurden die drei wichtigsten Schriften Troxlers von Schülern Steiners neu herausgegeben: die »Blicke in das Wesen des Menschen« (H.E. Lauer), die »Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik« (W. Aeppli), die »Vorlesungen über Philosophie« (F. Eymann). Aus der Fülle ungedruckten literarischen Nachlasses, der bei Nachkommen Troxlers noch gefunden werden konnte, veröffentlichte W. Aeppli ferner noch bedeutende »Fragmente«.

Aus all diesen Neuveröffentlichungen von Troxlers Schriften wird eindeutig ersichtlich, dass die wesentlichste geistige Verwandtschaft, die zu seiner Philosophie besteht, nicht nur des gleichlautenden Namens »Anthroposophie« wegen, sondern durch die Sache selbst diejenige mit der von Steiner in unserem Jahrhundert begründeten Geistesschöpfung darstellt. Dies würde Troxler selbst heute zweifellos aufs entschiedenste und freudigste bestätigen. Hat er doch die weitere Entwicklung der von ihm konzipierten »Anthroposophie« immer wieder als eine Aufgabe der *Zukunft* bezeichnet! Es besteht jedoch zwischen den beiden Anthroposophien diese Verwandtschaft nicht nur hinsichtlich ihres Wesens, ihrer Ziele, sondern vor allem durch die Tatsache, dass, was Troxler noch mehr oder weniger als blosses Programm bzw. in skizzenhafter Form entworfen hatte, ganz selbständig durch Steiner erst vollkommen verwirklicht und in umfänglichstem Mass ausgestaltet wurde: angefangen mit einer Erkenntnistheorie, die sich besonders mit Goethes Naturforschung, mit Kants Kritik der reinen Vernunft, mit Fichtes Wissenschaftslehre, schliesslich mit dem Neukantianismus vom Ende des 19. Jahrhunderts (O. Liebmann, H. Volkelt, Ed. v. Hartmann) auseinandersetzte. Dann folgte eine »Philosophie der Freiheit«, ferner Auseinandersetzungen mit Fr. Nietzsche und E. Haeckel, eine Darstellung der »Mystik im Aufgang des neuzeitlichen Geistes-

lebens«. Den Erkenntnisweg der Anthroposophie schilderte dann das methodische Grundwerk »Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?«, – die Wesensgliederung des Menschen mit besonderem Hinblick auf sein Ich-Wesen, seine Individualität, stellte systematisch das Buch »Theosophie« dar, die kosmischmenschliche Evolution die »Geheimwissenschaft im Umriss«, schliesslich eine Christosophie im Sinne des neuen, des Evangeliums des heiligen Geistes eine Vielzahl von Vortragsreihen. Aber nicht nur der Erkenntnisweg und der Erkenntnisinhalt der »anthroposophisch orientierten Geisteswissenschaft«, wie Steiner sie auch nannte, gelangten durch ihn in solchem Umfang zur Darstellung. In gleichem Mass begründete er auch schöpferische praktische Auswirkungen derselben für die verschiedensten Lebensgebiete, durch welche anstelle der Entmenschlichung, welche sie durch den Materialismus und moralischen Nihilismus unserer Zeit erlitten haben, ihrer Widervermenschlichung gesetzt wurde: so die Ausbildung neuer Stilformen für sämtliche Künste, – neue Methoden der Erziehung, die heute schon in Hunderten von hiefür begründeten Schulen in allen Erdteilen praktiziert werden, – die Entwicklung einer neuen Medizin, die in anthroposophischen Kliniken gepflegt wird – eine neue Methode der Landwirtschaft, eine neue Sozialwissenschaft, – um nur einiges Hauptsächlichste zu nennen. Das Zentrum dieser qualitativ und quantitativ also ausgebreiteten geistigen Bewegung bildet die auf Schweizer Boden (Dornach bei Basel) errichtete, seit sechs Jahrzehnten bestehende »Freie Hochschule für Geisteswissenschaft«.

Zwar wird heute von der innerhalb der akademischen wissenschaftlichen Forschung immer noch herrschenden materialistischen Weltauffassung auch die Steinersche Anthroposophie noch abgelehnt und ignoriert. Aber das gibt heute kein Recht mehr dazu, im Zusammenhang mit einer dem Gedenken Troxlers gewidmeten Darstellung die Beziehung zwischen der seinigen und der Steinerschen Anthroposophie totzuschweigen, wie es noch in der erwähnten mit so ausserordentlicher Umfänglichkeit und Detailliertheit ausgeführten Spiess'schen Troxler-Biographie geschehen ist. Denn jene Linie der neuzeitlichen Geistesentwick-

lung, in der Troxler drinnen steht, hat nun einmal in unserem Jahrhundert in der Steinerschen Anthroposophie eine sinngemässe produktive Fortsetzung erfahren. Und das heute noch übliche Ignorieren der letzteren beweist ebensowenig, dass sie eine bedeutungslose Sektiererei ist, wie – wenn hiefür Kleineres mit Grösserem verglichen werden darf – die anfängliche 300-jährige Ignorierung bzw. Bekämpfung des Christentums durch die im damaligen römischen Weltreich noch herrschende heidnische Kultur den Beweis dafür erbrachte, dass es sich bei dieser neuen Religion um eine bedeutungslose Sekte handelte. Darum sollten wir, da wir Troxlers 200. Geburtstag zu feiern uns anschicken, die Schuldigkeit empfinden, die Grösse seiner geschichtlichen Bedeutung durch den Hinweis darauf sichtbar zu machen, dass, da heute die zur Masslosigkeit übersteigerte technizistisch-industrialistische Entartung der Zivilisation uns mit der Zerstörung der Erde und der Selbstvernichtung der Menschheit durch den Krieg aller gegen alle bedroht, das, was sich für Troxler als die Schau einer erlösenden Zukunftswandlung erbildet hatte, in unserem Jahrhundert ihre tatsächliche Verwirklichung erfahren hat.