



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Arbeit

Genese und Struktur der Erkenntnistheorie Rudolf Steiners
mit besonderer Rücksicht auf ihre Fundierung in Denk- und
Bewusstseins-erlebnissen

Verfasser:

Stefan Engelmayer

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im September 2012

Studienkennzahl: 298

Studienrichtung: Psychologie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Thomas Slunecko

Inhalt

Kurzbiographie Rudolf Steiners:	5
Einleitung.....	6
1. Erste Phase – Entstehungsmomente der Steiner’schen Erkenntnistheorie	8
1.1 Rudolf Steiners ‚geistiges Erleben‘	10
1.2 Erkenntnisdrang und die Philosophie als Weg.....	14
1.3 Manuskript zu Fichtes Wissenschaftslehre	20
1.4 Auflösung des Gegensatzes zwischen Geist und Natur	26
2. Zweite Phase – Ausbildung der Erkenntnistheorie in Anknüpfung an Goethe	33
2.1 Steiners Weg zu Goethe.....	33
2.2 Steiners Goethe Forschung und Deutung	35
2.3 Anknüpfungspunkte in Goethes Naturwissenschaft	40
2.4 Rudolf Steiners an Goethe orientierter Entwurf einer Erkenntnistheorie.....	47
2.4.1 Methode und Zielrichtung der <i>Grundlinien</i>	47
2.4.2 Der Begriff der „reinen Erfahrung“	49
2.4.3 Die Bestimmung des „Denkens“	56
2.4.4 Das Erkennen mit Hilfe des „Wahrnehmungsurteils“	61
3. Dritte Phase – Die in sich selbst gründende Erkenntnistheorie	65
3.1 Steiners Dissertationsschrift	65
3.1.1 Die Methode der Dissertation	67
3.1.2 Steiners Kantkritik	67
3.1.3 Voraussetzungslose Erkenntnistheorie	74
3.1.4 Die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis	78
3.1.5 Der Erkenntnisakt	82
3.2 Die Philosophie der Freiheit	87

3.2.1 Methode der Philosophie der Freiheit.....	88
3.3.2 Die Denk-Beobachtung.....	90
3.3.3 Das Verhältnis des Ich zum Denken und die Überwindung der Subjekt-Objekt-Trennung.....	96
Zusammenfassung	99
Literaturverzeichnis	103

Kurzbiographie Rudolf Steiners:

Rudolf Steiner wurde 1861 im heutigen Kroatien, damals Teil des Österreich-ungarischen Reiches, geboren. Der Vater war Bahnhofsvorsteher, wodurch die Familie schließlich in die Nähe von Wiener Neustadt zog, wo Rudolf Steiner später auch das Realgymnasium besuchte. Mit 18 Jahren kam er zum Studium nach Wien, wo er an der Technischen Hochschule Mathematik und Naturwissenschaften studierte. Nebenbei besuchte er Vorlesungen zur Literatur, Philosophie und Geschichte an der Universität Wien. Im Alter von nur 21 Jahren begann er, vermittelt durch den Literaturprofessor und Goetheforscher Karl Julius Schröer, mit der Arbeit an der Herausgabe von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften. Später sollte er im Goethe- und Schillerarchiv in Weimar arbeiten (1890-1896). 1891 promovierte er in Rostock (in der k.u.k. Monarchie war ihm das aufgrund seines Realschulabschlusses nicht möglich) zum doctor philosophiae. Seine Promotionsschrift wurde ein Jahr später erweitert unter dem Titel *Wahrheit und Wissenschaft* herausgegeben. Steiner sah darin das Vorspiel zu seiner *Philosophie der Freiheit*, die 1893 erschien und die er als sein philosophisches Hauptwerk betrachtete. Als großer Nietzsche-Kenner und -Bewunderer – er veröffentlichte 1895 sein Werk *Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit* – wurde er kurzzeitig von dessen Schwester zur Ordnung der Bibliothek des zu dem Zeitpunkt bereits geistig Umnachteten bestellt. 1897 übernahm er die Herausgabe des *Magazins für Litteratur* in Berlin und wurde dort 1899 an die Arbeiterbildungsschule gerufen um Geschichte, Literatur und Naturwissenschaften zu unterrichten. 1900 und 1901 erscheint *Die Welt- und Lebensanschauung im 19. Jahrhundert* in zwei Teilen, eine Geschichte der Philosophie dieser Zeit.

Nach der Jahrhundertwende wandte er sich im öffentlichen Schaffen zunächst der abendländischen mystischen Tradition zu und wurde schließlich Vorsitzender der neu gegründeten deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft, jedoch unter der immer wieder bekräftigten Einschränkung, dass er „nur über dasjenige sprechen könne, was in mir als Geisteswissenschaft lebt“ (GA 28/393)¹. Nach der Trennung von der Theosophischen

¹ Zur Zitierung aus Steiners Werken siehe Literaturverzeichnis.

Gesellschaft, mit deren Ansichten er zunehmend in Konflikt stand, gründete er 1913 die Anthroposophische Gesellschaft.

Damit begann die wirkmächtigste Zeit Steiners. Aus der Anthroposophie sollten im Laufe der Zeit eine Vielzahl an Kulturimpulsen auf verschiedensten Gebieten ausgehen; wie z.B. die soziale Dreigliederungsbewegung, Innovationen in Kunst und Architektur, die Gründung einer religiösen Erneuerungsbewegung (Christengemeinschaft), eine Bewegungskunst (Eurythmie), die anthroposophische Medizin, die biologisch-dynamische Landwirtschaft und nicht zuletzt die Waldorfpädagogik. Rudolf Steiner starb 1925 in der Schweiz.

Das Rudolf Steiner Gesamtwerk umfasst mit seinen zahlreichen Vorträgen weit über 300 Bände.

Einleitung

Ziel der Arbeit war es, die Steiner'sche Erkenntnistheorie von ihrer biographischen Entstehung bis zu ihrer endgültigen Ausformung einer immanent-kritischen Untersuchung zu unterziehen. Es sollte untersucht werden aus welchen persönlichen Erfahrungen und philosophischen Kontexten sich seine Erkenntnistheorie ergab. Besonderes Augenmerk sollte auf die phänomenologische Fundierung in den Denk- und Bewusstseinerlebnissen Steiners gelegt werden.

Steiners erkenntnistheoretisches Schaffen überspannt von seinen ersten (zu Lebzeiten unveröffentlichten) Gehversuchen bis zu seinem philosophischen Hauptwerk, der *Philosophie der Freiheit*, 24 Lebensjahre. Daran erkennt man bereits die große Bedeutung, die dieses Thema für ihn hatte. Sie ist im Wesentlichen zwei Eigenschaften Steiners geschuldet: einer gesteigerten geistigen Erlebnisfähigkeit² und seiner Neigung zu einem kritischen philosophischen Denken. Erstere warf die Erkenntnisfragen auf, letztere bot ihm einen Rahmen zu ihrer systematischen Beantwortung. Daher sollen zunächst die Eigentümlichkeit seines ‚geistigen Erlebens‘ sowie das Werden seines philosophischen Denkens dargestellt werden. Durch die biographische Aufarbeitung werden Motive und

² Steiner schildert in seiner Autobiographie diese gesteigerte geistige Erlebnisfähigkeit als wesentliches Merkmal seiner Kindheit. Er spricht dort vom Erleben einer dem Anschein nach eigenständigen ‚geistigen Welt‘. Dieses ‚geistige Erleben‘ Steiners wird in Kapitel 1.1. näher behandelt.

Erfahrungshintergründe sichtbar, die zu einem Verständnis der Steiner'schen Erkenntnistheorie beitragen.

Die Entwicklung von Steiners Erkenntnistheorie lässt sich in drei Phasen gliedern. Die erste Phase fällt in seine Kindheit und Jugend. In ihr stellen sich die Erkenntnisfragen zum ersten Mal und ihre Beantwortung wird zu einem inneren Ringen und existentiellen Bedürfnis. Steiner entwickelt in einer Dialektik von persönlichen Bewusstseinserebnissen und philosophischer Reflexion seine erkenntnistheoretische Position. In der zweiten Phase stößt er auf Goethe und findet seine erkenntnistheoretische Grundhaltung in Goethes naturwissenschaftlichen Schaffen wieder. Er veröffentlicht daher seine erste erkenntnistheoretische Schrift in Anlehnung an Goethe. In der dritten Phase löst er sich von der Orientierung an Goethe und findet zu einer in sich selbst begründeten philosophischen Darstellungsweise.

Diese Arbeit folgt in ihrem Aufbau dieser biographischen Chronologie, wobei die erste Phase die oben angesprochenen Elemente des philosophischen Werdens und das gesteigerte geistige Erleben bis hin zu geistigen Schlüsselerlebnissen beinhaltet. In der Darstellung der zweiten Phase (Anlehnung an Goethe) wird Steiners Auseinandersetzung mit Goethes Naturwissenschaft behandelt, in der er versucht das geistige Erleben erkenntnistheoretisch zu begründen. Bei der Darstellung der letzten Schaffensphase wird die ausgeformte und nun eigenständige Erkenntnistheorie in ihren wichtigsten Begründungselementen und schließlich in ihrer denk-phänomenologischen Fundierung untersucht.

1. Erste Phase – Entstehungsmomente der Steiner'schen Erkenntnistheorie

Für die Schilderung der Kindheit und Jugend Rudolf Steiners, vor allem was sein geistiges Erleben betrifft, muss man in erster Linie auf seine autobiographischen Darstellungen zurückgreifen. Das wirft natürlich das Problem auf, sich an Steiners Selbstdarstellung orientieren zu müssen. Allerdings erweisen sich, wie der Chronist und Biograph Christoph Lindenberg bemerkt, die Angaben in Steiners „Erinnerungswerk“ als „sehr zuverlässig“ (vgl. Lindenberg, 1988, S. 9). Der Eindruck der Zuverlässigkeit lässt sich allerdings nur aus jenen Schilderungen Steiners gewinnen, denen nachprüfbar Fakten gegenüberstehen. Was Steiners Selbstbeschreibung betrifft, insbesondere die Schilderungen seiner geistigen Erlebnisse, so stehen diese aufgrund der Quellenlage unüberprüfbar im Raum. Sowohl die Annahme ihrer (subjektiven) Richtigkeit als auch die Annahme einer Verfälschung aus persönlichen Motiven (vgl. Zander 2007) muss daher Spekulation bleiben. Der vorliegende Text entscheidet sich dafür den Selbstbeschreibungen Steiners dort (mit kritischer Distanz) zu folgen, wo es keine ergänzenden Quellen gibt.

Rudolf Steiner hatte zunächst, wie in seiner Autobiographie *Mein Lebensgang* zu lesen ist, „wenig Neigung“ zu einer Darstellung seines persönlichen Lebens. Allerdings sah er sich mit Zunahme des öffentlichen Interesses an seiner Person³ auch mit verschiedenen ihn betreffenden Gerüchten (wie auch Vorwürfen gegenüber seiner Werkentwicklung⁴)

³ Steiner war spätestens in den 1920er Jahren Gegenstand zahlreicher Zeitungsartikel. Ein Vortrag Steiners konnte bis zu 2000 Hörer anziehen (vgl. Lindenberg 1997).

⁴ Insbesondere wurden und werden (siehe Zander, 2007) Steiner immer wieder Brüche in seinem geistigen Werdegang vorgeworfen. Nicht nur sein Betätigungsfeld wandelte sich vom Philosophischen ins Theosophische, sondern beispielsweise auch seine Haltung zu Nietzsche oder dem Christentum unterlag deutlichen Veränderungen. Er selbst verwies aber stets auf die Kontinuität in seiner geistigen Entwicklung und sah die Veränderungen lediglich im Hinzugewinnen neuer Erkenntnisquellen begründet, nicht aber in der Veränderung seiner menschlichen und wissenschaftlichen Grundhaltung. Günter Röscher fasst den Kontinuitätsimpuls in Steiners Werk als die „Suche nach der Rechtfertigung der inneren Geistanschauung vor dem intuitiven Denken“ zusammen (Röscher, 2007, online). Andere Vorwürfe bestanden in Gerüchten seinen Werdegang betreffend. Zum Beispiel gab es das Gerücht seitens der Theosophischen Gesellschaft, Steiner wäre von Jesuiten erzogen worden, womit man eine schädliche geistige Prägung verband (vgl.

konfrontiert, die ihn zu dem Schritt veranlassten, „die Dinge in das rechte Licht zu stellen“ (28/7).

Steiners autobiographische Aufzeichnungen wurden ab 1923 fortlaufend bis zu seinem Tod 1925 in der Zeitschrift *Das Goetheanum* veröffentlicht. Steiner konzentrierte sich in der Darstellung seines Lebens einerseits auf seinen äußeren und andererseits auf seinen geistigen Werdegang. Seine „Privatverhältnisse“ – worunter etwa die Darstellung seiner engen persönlichen Beziehungen zu verstehen ist oder auch die der Nöte und Widerstände, durch die er sich durchzukämpfen hatte – enthielt er der Öffentlichkeit vor. Dies trug ihm die Kritik mancher früher Weggefährten ein, wie etwa von Rosa Mayreder⁵, die in Steiners Darstellungsweise „Schönfärberei“ sah, wie sie wenig schmeichelhaft in ihrem Tagebuch festhielt (Vögele, 2005, S. 50).

Steiner selbst hatte vorgehabt, die geplante Buchausgabe seiner Biographie „mit Anmerkungen, in denen auch das Innerliche berücksichtigt wird“ (zitiert nach Lindenberg, 1997, S 17.), zu versehen, verstarb aber noch, bevor auch nur die in der Zeitschriftenreihe erscheinende Biographie abgeschlossen werden konnte. Schließlich wurde noch im Todesjahr diese unvollendet gebliebene Autobiographie in Buchform unter dem Titel *Mein Lebensgang* veröffentlicht.

Aber bereits 1913 sah sich Steiner nach der Trennung von der Theosophischen Gesellschaft veranlasst, in einem Vortrag eine *Skizze eines Lebensabrisses* zu geben, um Gerüchten entgegen zu treten, die im Zuge der problematischen Trennung entstanden waren.⁶

Aus diesen beiden Quellen – der Autobiographie sowie dem autobiographischen Vortrag –

B83/84).

⁵ Rosa Mayreder, österreichische Schriftstellerin und Frauenrechtlerin der ersten Stunde, die mit Steiner noch über dessen Wiener Zeit hinaus befreundet blieb, hielt von Rudolf Steiner als Philosophen viel, „denn er war ein Denker von außergewöhnlichen Gaben“ (Vögele 2005, S. 44), von dem späteren Anthroposophen Rudolf Steiner jedoch recht wenig. Über seine Autobiographie hielt sie fest: „er stellt darin seine geistige Entwicklung so dar, wie es nur ein umfassend gebildeter Philosoph vermag. Und doch macht diese Darstellung einen schattenhaften Eindruck, weil sie sich nur im Geistigen bewegt“ (a.a.O., S. 50).

⁶ siehe Fußnote ³

muss eine Darstellung Steiners früher Entwicklung, seiner Begabungen und Eigentümlichkeiten in erster Linie schöpfen. Wo vorhanden wurde auf Kommentare Steiners Zeitgenossen als Ergänzung oder Kontrastierung zurückgegriffen.

1.1 Rudolf Steiners ‚geistiges Erleben‘

Auch wenn diese Arbeit den *vortheosophischen* Steiner (den Philosophen und Erkenntnistheoretiker) im Blick hat, so kann sie dennoch nicht gänzlich vom Späteren unberührt bleiben. Überall dort haben wir es mit dem späten, theosophischen bzw. anthroposophischen Steiner zu tun, wo dieser rückblickend seinen Werdegang oder sein frühes Schaffen kommentiert. Dies trifft im Rahmen dieser Arbeit insbesondere auf die Beschreibung von Steiners Kindheit und Jugend zu, die die Entstehungsgeschichte seines erkenntnistheoretischen Strebens erzählt.

So finden sich in Steiners biographischer Rückschau bereits in der Kindheit Anlagen einer geistigen Erlebnisfähigkeit beschrieben, die in der theosophischen und anthroposophischen Schaffensphase grundlegend wurden. Diese Anlage zu einem gesteigerten geistigen Erleben ist aber nach Steiners Schilderungen auch maßgeblich für die Entstehung seiner Erkenntnistheorie verantwortlich⁷, da sie ihm – wie sich zeigen wird – jene Erkenntnisfragen aufwarf, die er auf philosophischem Wege zu beantworten suchte. Daher wird auf Steiners diesbezügliche Schilderungen bei der Darstellung der Genese seines erkenntnistheoretischen Schaffens auch eingegangen.

Um ein Bild Steiners geistiger Veranlagung zu zeichnen, wollen wir uns also zunächst an die Spuren seiner biographischen Stationen und Erinnerungen heften.

Rudolf Steiner verlebte seine frühe Kindheit in Pottschach, einem kleinen Ort im südlichen Niederösterreich. Der Vater, Johann Steiner (1829 – 1910), war als Stationsvorsteher dorthin versetzt worden, als Rudolf Steiner zwei Jahre alt war. Steiner erinnert sich: „Eine wundervolle Landschaft umschloss meine Kindheit. Der Ausblick ging auf die Berge, die Niederösterreich mit Steiermark verbinden [...] Man hatte in der Ferne des Umkreises die

⁷ Allerdings ist Steiners vortheosophisches Werk, zu dem maßgeblich seine erkenntnistheoretischen Arbeiten gehören, klar von seinem esoterischen Spätwerk zu trennen, da es sich zwar auf idealistischem aber dennoch rein philosophischem Boden bewegt.

Majestät der Gipfel, und in der unmittelbaren Umgebung die Anmut der Natur“ (28/9f).

Den scharfen Kontrast zu dieser in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts noch weitgehend unberührten Natur am Fuße des Schneeberges, bildete der Bahnhof an dem Steiner mit seiner Familie lebte. Steiner sah sich in einen Gegensatz von einer herrlichen Natur einerseits – mit der sich er sich innig verbunden fühlte – und den modernsten technischen Errungenschaften andererseits – die wie ein Fremdkörper in die ländliche Idylle hereinragten, gleichzeitig aber eine große Faszination auf ihn ausübten – hineingestellt.

Als Steiner acht Jahre alt war, wurde der Vater an den Bahnhof in Neudörfel versetzt, das auf der ungarischen Seite des österreichisch-ungarischen Grenzgebietes nahe Wiener Neustadt lag. Die östlichen Ausläufer der Alpen, von denen er so angetan war, waren nur mehr „erinnerungweckend“ in der Ferne sichtbar. Dafür waren ihm nun die „mäßigen Erhebungen mit schönen Waldungen“ in und um das Rosaliengebirge „unbegrenzt lieb“ geworden (GA 6/17).

Diese Erinnerungen künden von einem innigen Naturerleben, aus dem für Steiner ein weiterer Gegensatz hervorging, der für die Genese seiner Erkenntnistheorie von großer Bedeutung ist:

Ich hatte zwei Vorstellungen, die zwar unbestimmt waren, die aber schon vor meinem achten Lebensjahr in meinem Seelenleben eine große Rolle spielten. Ich unterschied Dinge und Wesenheiten, „die man sieht“ und solche, „die man nicht sieht“. (GA 28/22)⁸

Denn unter Dinge und Wesenheiten, die man „nicht sieht“, fiel das, was Steiner an der Natur innerlich erlebte. Er erlebte in sich eine „Art Seelenraum“, „in welchem sich durchaus diejenigen Welten offenbarten, aus denen nicht nur die äußeren Bäume, die äußeren Berge zu der Seele des Menschen sprechen, sondern auch jene Welten, die hinter

⁸ Steiners Anmerkung dazu: „Ich erzähle diese Dinge wahrheitsgemäß, trotzdem die Leute, welche nach Gründen suchen, um die Anthroposophie für phantastisch zu halten, vielleicht daraus den Schluss ziehen werden, ich wäre eben als Kind schon phantastisch veranlagt gewesen; kein Wunder, dass dann auch eine phantastische Weltanschauung sich in mir ausbilden konnte“ (28/22).

diesen sind“ (B 83/84, S. 7).⁹

Auch von einer anderen Seite her erlebte Steiner eine Welt, die seinen Seelenraum mit Leben füllte. Es waren die Feierlichkeit und die Musik, die er als Ministrant im katholischen Kultus erlebte und die ihn tief bewegten.

Von Anfang an war mir das alles nicht eine bloße Form, sondern tiefgehendes Erlebnis. Das war um so mehr der Fall, als ich damit im Elternhause ein Fremdling war. Mein Gemüt verließ das Leben, das ich mit dem Kultus aufgenommen hatte, auch nicht bei dem, was ich in meiner häuslichen Umgehung erlebte. (GA 28/28)

Von Seiten seines Elternhauses erhielt Steiner für dieses intensive Erleben seiner Innenwelt weder Anregung noch Verständnis, vielmehr war er damit alleine. Dennoch lebte er gerne in dieser anderen Welt, denn die rein gegenständliche Welt wäre ihm „geistige Finsternis“ gewesen, „wenn sie nicht Licht von dieser Seite bekommen hätte“ (28/23). Dem für Steiner selbst naheliegenden Schluss, er wäre eben ein Träumer gewesen, hält er entgegen, er habe sich nichtsdestotrotz in alle lebenspraktischen Verrichtungen wie selbstverständlich hineingefunden (28/28).

Schwierigkeiten, die für ihn im Zusammenhang mit der geschilderten Veranlagung standen, hatte er im Bereich des Sprachlichen. Bis zu seinem vierzehnten oder fünfzehnten Lebensjahr hatte ihm nur der Inhalt über seine zahlreichen grammatikalischen und orthographischen Fehler in den Schulaufgaben hinweggeholfen: „Ich las in meiner Knabenzeit über die Worte hinweg; ging mit der Seele unmittelbar auf Anschauungen, Begriffe und Ideen, so daß ich vom Lesen gar nichts für die Entwicklung des Sinnes für orthographisches und grammatikalisches Schreiben hatte“ (GA 28/30). Weiters erzählt Steiner im Rückblick, er habe nicht viel Verständnis für die Verbindung von Worten mit Dingen gehabt, wenn die Worte nur selten ausgesprochen wurden. Dagegen aber einen merkwürdigen Sinn für den „Klang des Wortes“. So unterschrieb er als zehn-jähriger Knabe einmal eine Glückwunschkarte an seine Eltern mit den Worten „Ihr herzlich

⁹ Steiner betonte in seiner theosophischen Schaffensphase, dass Beschreibungen der erlebten geistigen Welt nur metaphorisch möglich seien, da es sich eben um eine genuin geistige Erfahrung handle, die sich von allen sinnlichen Erfahrungen grundlegend unterscheiden (vgl. GA 9/130). In der Kulturgeschichte des Menschen treten solche Metaphern in allen Kulturen auf und fanden ihren Eingang in die Welt der Volksweisen, der Mythen und der Märchen (vgl. Storl, 1997).

ergebener Neffe“, da ihm im Klang des aufgeschnappten Wortes „Neffe“ etwas besonders Herzliches zu liegen schien (B 83/84, S. 10).

Steiners Erleben als Kind spielte sich seiner Erzählung nach also verstärkt in einer Innerlichkeit ab, die zwar weitgehend durch äußere Erlebnisse angeregt, aber dennoch als eigenständige Welt erlebt wurde. Steiner selbst spricht dabei von einer ‚geistigen Welt‘, zu der neben den ‚Wesenheiten und Dingen, die man nicht sieht‘ auch Begriffe und Ideen gehören. Dem jungen Steiner war aber nicht entgangen, dass er mit seinem Erleben einer von den äußeren Sinnen unabhängig erscheinenden Welt in seinem Umfeld alleine dastand. Er entwickelte daher das Bedürfnis nach einer Rechtfertigung dieser geistigen Welt; nach Erkenntnissen, die zeigen konnten, dass sie keine Täuschung war.

Ein für Steiner bedeutsamer Zwischenschritt auf diesem Weg war seine Entdeckung der Geometrie. Etwa im achten Lebensjahr stieß er im Zimmer des Neudörfler Hilfslehrers auf ein Lehrbuch. Ihm wurde erlaubt, es auszuborgen, und er machte sich voll Enthusiasmus darüber her:

Wochenlang war meine Seele ganz erfüllt von der Kongruenz, der Ähnlichkeit von Dreiecken, Vierecken, Vielecken; ich zergrübelte mein Denken mit der Frage, wo sich eigentlich die Parallelen schneiden; der pythagoreische Lehrsatz bezauberte mich. (GA 28/20)

Die Geometrie war ein faszinierender Fund für den jungen Steiner, denn an ihr erlebte er eine Unabhängigkeit von der äußeren Sinnlichkeit, die seinem geistigen Erleben analog zu sein schien. „Dass man seelisch in der Ausbildung rein innerlich angeschauter Formen leben könne, ohne Eindrücke der äußeren Sinne, das gereichte mir zur höchsten Befriedigung“ (GA 28/21). In der Geometrie hatte er etwas gefunden, das ebenfalls rein geistig erfasst werden konnte, aber gleichzeitig Teil eines *allgemein anerkannten* inneren Erlebens war.

Bei der Geometrie sagte ich mir, hier darf man etwas wissen, was nur die Seele selbst durch ihre eigene Kraft erlebt; in diesem Gefühle fand ich die Rechtfertigung, von der geistigen Welt, die ich erlebte, ebenso zu sprechen wie von der sinnlichen. (GA 28/22)

Steiners Faszination gegenüber der Geometrie steht in der Tradition abendländischer

Esoterik. Über den Toren von Platons Akademie stand einer in der Spätantike lancierten Legende nach „Ἄγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσὶτω“, d.h. „Ohne Kenntnis der Geometrie soll keiner eintreten“, was als Hinweis auf die für platonische Akademiker notwendige Abstraktionsfähigkeit bzw. rein innere Erlebnisfähigkeit zu deuten ist, wenn man in das Reich der Ideen aufsteigen will (Slunecko 2010, S. 5f). Denn eine Schulung durch die Geometrie verhalf dem Geist dazu, sich von einer gegenständlichen (sinnlichen) Welt unabhängig zu machen. In Steiner schien diese Fähigkeit bereits veranlagt gewesen zu sein und er betrat die Geometrie als Brücke zwischen den Welten in umgekehrter Richtung: von einer dem Anschein nach nur von ihm erlebten rein geistigen Welt, hin zu einem allgemein akzeptierten Leben in rein gedanklichen Inhalten. Für Steiner selbst war die erlebte geistige Welt mit so viel *Realitätssinn*¹⁰ ausgestattet, dass er an der Wirklichkeit dieser Erfahrungswelt ebenso wenig zweifelte, wie an jener der sinnlichen Welt. Der Umstand jedoch mit dem Erlebten in seiner Umgebung auf Unverständnis zu stoßen, trieb ihn dazu nach einer Rechtfertigung der für ihn „gewissen“ geistigen Welt zu suchen. Durch die Geometrie allein konnte dieses Bedürfnis allerdings nicht nachhaltig erfüllt werden, denn immer neue Fragen ergaben sich aus dem Erleben und der Konfrontation mit einer Welt, die diesem Erleben ablehnend gegenüber stand. So wandte sich Steiner schließlich der Philosophie zu, um auf diesem Weg eine Rechtfertigung für sein geistiges Erleben zu suchen, und den Widerspruch der zwei Welten in denen er lebte, aufzulösen.

1.2 Erkenntnisdrang und die Philosophie als Weg

1872 kam Rudolf Steiner in die Realschule in Wiener Neustadt. Der Elfjährige hatte die Lehrerschaft bei der Aufnahmeprüfung auf die Bürgerschule vor allem durch eine Reihe von Zeichnungen beeindruckt, die vorgezeigt wurden. (siehe Abb. 1)

¹⁰ Es ist durchaus die Frage zu stellen, woraus sich der Realitätssinn speist, wenn man von rein materialistischen Bezugspunkten (d.h. die Beschränkung auf rein sinnlich Erlebtes) absieht. Messen wir etwa Erlebnissen dann Realität bei (im Gegensatz zu Träumen beispielsweise), wenn sie von einem hohen Maß an Klarheit bzw. Bewusstheit begleitet werden?



Abb. 1: Kohlezeichnung Rudolf Steiners ca. 1871(Graf Szechenyi) (B 83/84 S. 43)

Rudolf Steiners Vater war an der Ausbildung seines Sohnes sehr interessiert, um ihm einen Aufstieg aus den ärmlichen Verhältnissen zu ermöglichen. Er nahm die beeindruckte Lehrerschaft der Bürgerschule zum Anlass, Steiner auch zur Aufnahmeprüfung an die Realschule zu bringen. Dem kleinen Bahnbeamten, der kaum genug verdiente, um seine Familie ernähren zu können, schwebte für seinen Sohn eine Laufbahn als Eisenbahn-Ingenieur vor. Rudolf Steiner war es seinen Schilderungen nach zu diesem Zeitpunkt egal, auf welche Schule er gehen sollte. Bedeutend für ihn war lediglich, das zu erlernen, was ihm bei der Beantwortung der brennenden Fragen über das Leben und die Welt behilflich sein würde (GA 28/32).

Er bestand auch die Aufnahmeprüfung an die Realschule. Zunächst war der Schulbesuch für seine Eltern mit erheblichem finanziellem Aufwand verbunden. Für ihn selbst lag der Aufwand in einem oft mühseligen Schulweg in das fünf Kilometer entfernte Wiener Neustadt. Besonders im Winter, wenn die Südbahn eingeschneit war, blieb ihm oft nur der Fußmarsch durch knietiefen Schnee. Die finanzielle Belastung der Eltern verringerte sich, nachdem Steiner in der dritten Klasse zum Vorzugsschüler wurde, wodurch den Eltern das Schulgeld erspart blieb.

Rudolf Steiners Lerneifer war aber nicht allein der angespannten finanziellen Situation im Elternhaus (in dem vier Kinder durchzubringen waren) geschuldet, denn er ging über die schulischen Anforderungen weit hinaus. Als beispielsweise am Ende des ersten

Schuljahres in einem Jahresbericht ein Aufsatz des Schuldirektors, „Die Anziehungskraft betrachtet als eine Wirkung der Bewegung“, erschien, war Steiners Erkenntnisdrang entfacht. Er erinnert sich: „Ich konnte als elfjähriger Junge von dem Inhalte zunächst fast nichts verstehen. Denn es fing gleich mit höherer Mathematik an. Aber von einzelnen Sätzen erhaschte ich doch einen Sinn“ (GA 28/35). Steiner wollte jedoch den gesamten Aufsatz verstehen und sparte so lange, bis er sich das Buch des Direktors kaufen konnte, auf das im Aufsatz verwiesen war („Die allgemeine Bewegung der Materie als Grundursache aller Naturerscheinungen“). Er nahm sich vor, so schnell als möglich all das zu lernen, was für das Verständnis von Aufsatz und Buch erforderlich war.

Und ich tat alles dazu, um dahin zu gelangen. Wo ich nur mathematische und physikalische Bücher auftreiben konnte, benützte ich die Gelegenheit. Es ging recht langsam. Ich setzte mit dem Lesen von Aufsatz und Buch immer wieder an; es ging jedesmal etwas besser. (GA 28/36)

In der dritten Klasse stieß er im Jahresbericht auf einen Aufsatz seines Physiklehrers über Wahrscheinlichkeitsrechnung und Lebensversicherungsrechnung. Wieder war er angespornt, sich das nötige Wissen anzueignen, um den Aufsatz verstehen zu können. Schließlich brachte er sich durch Lehrmaterialien zum Selbstunterricht „analytische Geometrie, Trigonometrie und auch Differential- und Integralrechnung“ bei, „lange bevor ich sie schulmäßig lernte“ (GA 28/42). Mit den nun erworbenen mathematischen Kenntnissen wandte er sich erneut dem Buch des Direktors zu und begann es immer besser zu verstehen.

Steiner war also, folgt man seiner autobiographischen Darstellung, über Jahre an seinem Vorsatz drangeblieben, sich das nötige Wissen zum Verständnis des Aufsatzes anzueignen.¹¹ Dabei fühlte er gar nichts in sich, das ihn dazu drängte, sich zu der dargelegten Anschauung zu bekennen; sie nichtsdestotrotz zu verstehen, schien ihm

¹¹ Der damit verbundene, an Versessenheit grenzende, Erkenntnisdrang kann durchaus als kennzeichnend für Steiners Leben betrachtet werden. Stefan Zweig äußerte sich über seine Begegnungen mit Steiner in Berlin um die Jahrhundertwende folgendermaßen: „Es war aufregend ihm zuzuhören, denn seine Bildung war stupend und vor allem gegenüber der unseren, die sich allein auf die Literatur beschränkte, großartig vielseitig [...]. An seinem phantastischen und zugleich profunden Wissen erkannte ich, dass die wahre Universalität, derer wir uns mit gymnasiastischer Überhebung schon bemächtigt zu haben meinten, nicht durch flüchtiges Lesen und Diskutieren, sondern nur in jahrelanger brennender Bemühung erarbeitet werden kann“ (Vögele 2005, S. 131f).

dennoch von großer Bedeutung zu sein (28/36).¹²

Was ihn dabei antrieb, war der Gedanke, die äußeren Naturvorgänge verstehen zu müssen, um ihr Verhältnis zu der von ihm erlebten geistigen Erlebniswelt bestimmen zu können.

Ich sagte mir, man kann doch nur zurechtkommen mit dem Erleben der geistigen Welt durch die Seele, wenn das Denken in sich zu einer Gestaltung kommt, die an das Wesen der Naturerscheinungen herangelangen kann. Mit diesen Gefühlen lebte ich mich durch die dritte und vierte Realschulklasse durch. Ich ordnete alles, was ich lernte, selbst daraufhin an, mich dem gekennzeichneten Ziele zu nähern. (GA 28/37)

Steiner erlebte also immer stärker den Gegensatz zwischen den äußeren Naturvorgängen und den sich ihm offenbarenden geistigen Vorgängen. In der Geometrie hatte er das Denken als auf sich selbst gegründet erfahren und damit eine Rechtfertigung der für ihn selbstevidenten geistigen Welt (die ihrerseits ebenfalls vom Denken umspannt wurde) gefunden. Zwischen den geistigen Erlebnissen, die er im Zusammenhang mit der Natur hatte, und den äußeren Naturerscheinungen tat sich eine Kluft auf, die nur dann überwunden werden konnte, wenn das Denken – das ihm eben ein Teil der geistigen Welt war – an das Wesen der Naturerscheinungen heran kam. Das heißt, ihr gegenüber nicht als ein Wesensfremdes stehen blieb. Es war der Zusammenhang zu finden zwischen den äußeren Erscheinungen und dem innerlich Erlebten. Bei der Suche nach diesem Zusammenhang warf sich die Frage auf, ob das Denken die Kluft zu überbrücken im Stande sei und so wandte sich Steiner schließlich der Philosophie zu.

Die wenigen Kreuzer, die er mit Nachhilfeunterricht verdiente, investierte er nun in den Erwerb vorwiegend philosophischer Bücher. Von seiner außerschulischen Umgebung in Wiener Neustadt bekam er, bis auf die Buchhandlung, die er gerne aufsuchte, wenig mit, da er nachmittags mit dem Zug nach Neudörfel zurück fahren musste. Da die Züge damals nicht oft verkehrten, entstanden Wartezeiten, die Steiner für das Studium seiner philosophischen Lektüre nutzte. Ein Mitschüler erinnert sich:

Dadurch, dass Rudolf Steiner sämtliche sieben Jahre [1872-1879] niemals abends in

¹² Rudolf Steiner betonte später oft die Wichtigkeit, sich in der eigenen Denkart fremde und entgegengesetzte Anschauungen hinein versetzen zu können.

Wiener Neustadt war, mit uns also niemals am „Glacis“ oder sonstwo spazieren ging, war er für uns als Kamerad eigentlich gestrichen. [...] Dieses von den Verhältnissen erzwungene Alleinsein brachte es aber mit sich, dass er im Eisenbahnwagen sich mit Lektüre beschäftigte, anfänglich Kindergeschichten, später jedoch Kantische, Hegelsche und Herbartsche Philosophie. (Vögele 2005, S. 21)¹³

In besagter Wiener Neustädter Buchhandlung entdeckte er 1877 Kant. Die „Kritik der reinen Vernunft“ war gerade als Reclam Ausgabe erschienen und damit für den Sechzehnjährigen¹⁴ erschwinglich. Wieder sparte er jeden Kreuzer, um sich dieses Buch zu kaufen, welches ihm eine Antwort auf seine offenen Fragen verhieß. Zu jenem Zeitpunkt wusste er noch nichts über die Bedeutung Kants in der Geistesgeschichte, aber die Frage „was menschliche Vernunft für einen wirklichen Einblick in das Wesen der Dinge zu leisten vermag“, war ihm ja im Zusammenhang mit seinen Erlebnissen bereits vor die Seele getreten (GA 28/38). Steiner nutzte nun jede Gelegenheit, sich in Kant zu vertiefen. „Ich las wohl manche Seite mehr als zwanzigmal hintereinander. Ich wollte zu einem Urteile darüber kommen, wie das menschliche Denken zu dem Schaffen der Natur steht“ (GA 28/39). Er suchte in Kants Gedanken feste Anhaltspunkte, um mit seinem eigenen Denken zurechtzukommen.

Wo und wann ich meine Ferienspaziergänge machte: ich musste mich irgendwo still hinsetzen, und mir immer von neuem zurechtlegen, wie man von einfachen, überschaubaren Begriffen zur Vorstellung über die Naturerscheinungen kommt. Ich verhielt mich zu Kant damals ganz unkritisch; aber ich kam durch ihn nicht weiter. (GA 28/41)

Bemerkenswert ist, mit welchem Enthusiasmus sich der junge Rudolf Steiner anscheinend

¹³ Steiner selbst hingegen beschrieb sich als stets geselligen Menschen und spricht, was die Wiener Neustädter Zeit betrifft, von vielen Freundschaften. Die Geselligkeit ist immerhin für seine Wiener und Berliner Zeit gut dokumentiert, bewegte er sich doch in Wien in den Literatenkreisen um Marie Eugenie Delle Grazie und Rosa Mayreder und war für feurige Diskussionen im Café Griensteidl bekannt. In Berlin durchzechte er mit Otto Erich Hartleben und anderen viele Nächte am sogenannten „Verbrechertisch“ (vgl. Vögele 2005 und Lindenberg 1997). Möglicherweise holte er dort seine in Wiener Neustadt verpasste „Pubertät“ nach.

¹⁴ Steiner selbst gibt an 15 Jahre alt gewesen zu sein, aber anhand des Erscheinungsdatums der Reclam Ausgabe, kann das als Erinnerungsfehler ausgewiesen werden (vgl. Lindenberg 1997).

seinen philosophischen Studien widmete. Das Kant-Studium wurde in den folgenden Jahren auf alle anderen Werke, die in der Reclam Ausgabe erschienen waren, ausgedehnt. Unterstützende Anregungen von außen bekam er dazu nicht – im Gegenteil. Ein Mitschüler erinnert sich, wie der gemeinsame Literaturprofessor, der wenig Freude mit Steiners langen Aufsätzen hatte, diesen getadelt hatte: „Sie scheinen zu Hause eine philosophische Literatur zu besitzen! Ich rate Ihnen, dieselbe nicht zu lesen; denn Sie können sie ja jetzt noch nicht verstehen!“ (Vögele 2005, S.22). Steiner gibt selbige Begebenheit mit leicht verändertem Wortlaut wieder und kommentiert sie ironisch: „Ich konnte nun durchaus nicht begreifen, warum ich meine Gedanken durch Lesen derselben Bücher verwirren sollte, aus denen er die seinigen hatte. Und so blieb denn das Verhältnis zwischen ihm und mir weiter ein gespanntes“ (GA 28/47). Der Mitschüler erinnert sich weiter: „Unsere ironischen Bemerkungen machten auf Rudolf Steiner keinen Eindruck; im Gegenteil vertiefte er sich immer mehr in sein Lieblingsstudium (Kant)“ (Vögele 2005, S.22).

Es wird deutlich, wie sich Steiner ganz aus eigenem Erkenntniseifer in die Philosophie vertiefte und mit welcher Intensität ihn seine Erkenntnisfragen schon als Jugendlicher umtrieben.

Doch mit Kant konnte er nicht weiterkommen, denn die Kant'sche Philosophie widersprach ganz seinem Empfinden. Er empfand, dass das Denken so ausgebildet werden könne, dass es die Dinge und Vorgänge in der Welt wirklich zu umfassen im Stande war. Dass das Denken nur dazu in der Lage sein solle, *über* etwas nachzudenken, und dass dabei das Ding an sich außerhalb des Denkens bleiben müsse, war ihm ein unerträglicher Gedanke. „Was in den Dingen ist, das muss in die Gedanken des Menschen herein, das sagte ich mir immer wieder“ (GA 28/40). Aus diesem Grund sollte sich Steiners Erkenntnistheorie später in scharfen Gegensatz zu Kants Erkenntniskritik begeben.¹⁵ Dennoch, so schildert Steiner, setzte er immer wieder aufs Neue an, Kant besser zu verstehen, denn es schien ihm notwendig alle Fragen, die Kant in Bezug auf das Denken aufwarf, gründlich durchzuarbeiten (GA 28/54f).

Wieder einmal vertiefte sich Steiner also in eine Anschauung, die seinem eigenen Empfinden widersprach, von der er sich aber dennoch erhoffte, sie würde ihm dabei helfen,

¹⁵ siehe Kapitel: 3.1.1 Steiners Kantkritik

seine eigenen Anschauungen in klar bestimmte Gedanken zu gießen.

1879 maturierte Rudolf Steiner mit Auszeichnung. Der Vater ließ sich nun nach Inzersdorf bei Wien versetzen, um dem Sohn das Studium an der Technischen Hochschule in Wien zu erleichtern. Steiner nutzte seinen ersten Wienbesuch, um sich eine größere Anzahl philosophischer Bücher zu kaufen. Darunter waren unter anderem Werke von Kant, Reinhold, Schelling, Hegel und vor allem Fichte, dem sich Steiner in diesem Sommer vor Beginn seines Hochschulstudiums ganz besonders widmete.

1.3 Manuskript zu Fichtes Wissenschaftslehre

Steiner wandte sich im Sommer nach seiner Matura mit „besonderer Liebe“ dem ersten Entwurf (1794) von Fichtes Wissenschaftslehre zu. „Aber ich hatte doch meine eigenen Ansichten. Und so nahm ich denn die ‚Wissenschaftslehre‘ Seite für Seite vor und schrieb sie um“ (GA 28/52). Dabei entstand ein, nach Steiners Angaben, langes Manuskript. Erhalten sind lediglich neun Seiten mit einer ausführlichen Einleitung, einem ersten Kapitel und dem Beginn eines zweiten Kapitels, wo es schließlich abbricht. Ob dies die Reste eines tatsächlich längeren Manuskripts sind, oder Steiners frühe Arbeit unvollendet geblieben ist, lässt sich heute nicht mehr rekonstruieren (vgl. B 30, S. 35). In jedem Fall sind es die ersten Fußabdrücke, die Steiner auf erkenntnistheoretischem Gebiet hinterließ. Das Manuskript gibt Einblick in das sehr frühe, aber bereits eigenständige Denken Steiners. An ihm werden auch die Entwicklungsschritte deutlich, die er noch gehen sollte.

Steiner war es in diesen Jugendjahren darum zu tun, „das lebendige Weben der menschlichen Seele“ (GA 28/51), also seine inneren und daselbst lebendigen Anschauungen¹⁶, nach dem Vorbild Fichtes, in die Form eines strengen Gedankenbildes zu bringen. So zeigt das Manuskript auch eine systematische Gedankenentfaltung.

In der Einleitung wird zunächst das Streben nach Wissen als ein Charakteristikum des Menschen angeführt. Der menschliche Geist wolle über die gegebenen Objekte

¹⁶ Der Topos der „lebendigen Anschauung“ ist bestimmend für Steiners Denken. Die Steigerung des Gedankenlebens zu einer lebendigen Anschauung findet sich schon bei Fichte (vgl. Fichte 1794/95, S. 88).

hinausgehen und ihre „Natur“ ergründen. „Man möge die Welt- und Kulturgeschichte aufschlagen, auf welcher Seite man wolle, man findet dieses Streben nach einem gewissen Ziele auf jeder Seite“ (B 30, S.26). Dieses augenscheinliche Streben nach Erkenntnis ruht für Steiner nicht, ehe es befriedigt wird. Daran anknüpfend wirft er die Frage auf, ob der Mensch denn auch zu einem gültigen, und damit befriedigendem, Wissen kommen könne. Steiner führt aus, dass die Beantwortung dieser Frage nicht durch die Einzelwissenschaften geschehen kann¹⁷, sondern einer Wissenschaft bedarf, die die Grundlagen des Wissens selbst untersucht. „Wir können eine solche Lehre als Wissenschaft vom Wissen selbst oder als Wissenschaftslehre bezeichnen“ (B 30, S. 27). Dass eine solche Wissenschaftslehre überhaupt möglich ist, sieht er in der Zirkularität des dieser Annahme entgegenstehenden skeptischen Arguments begründet: „Denn man nehme das Gegenteil an und sage: es ist nichts gewiss; so muss der Satz, wenn er allgemein gelten soll, vermöge seiner Natur auf sich selbst anwendbar sein, d.h. er ist selbst nicht gewiss. Er hebt also sich selbst auf [...] er ist also ein vollkommener Widerspruch und es ist mit ihm nichts anzufangen“ (ebd.). Die Vernunft, die diesen Widerspruch sogleich aufdeckt, wird im Umkehrschluss zum Bürgen für die Möglichkeit einer Wissenschaftslehre im oben genannten Sinn. Hierin haben wir Steiners ersten (negativen) Versuch, das Denken als tragfähiges, erstes Prinzip zu bestimmen.

Mit dieser Legitimation im Gepäck macht sich Steiner nun daran, nach dem „wie?“ der Erkenntnis zu fragen. Es gilt nun jene Quelle ausfindig zu machen, die ein sicheres Wissen, ein erstes Wissen hervorbringt. Weiß man, wie Erkenntnis zu Stande kommt, und hat man dies als sicheres Wissen, dann kann auch die Bedeutung und Geltung einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse festgestellt werden. Steiner nimmt also den Erkenntnisvorgang in den Blick, um in ihm einen sicheren Ausgangspunkt für diese Untersuchung zu finden:

Wollen wir dieser Quelle auf die Spur kommen, so müssen wir uns fragen, was denn zum Zustandekommen einer Erkenntnis eigentlich gehört.

Dazu gehört 1. Offenbar ein zu erkennender Gegenstand; davon können wir

aber [...] nicht ausgehen. 2. der Akt des Erkennens selbst. Da es sich aber darum

¹⁷ Was szientistische Wissenschaftsprogramme bis heute versuchen (vgl. Zeidler 2000).

handelt eben zu untersuchen, welches die Grundlagen der Gültigkeit von Wahrheiten sind, so können wir vom Akt der Erkenntnis nicht ausgehen und es bleibt uns daher

3. nur noch: Der Erkennende. In diesem müssen wir die Grundlagen der Erkenntnisse, insofern sie als gewiß angesehen werden sollen, suchen. Die Quelle der Gewißheit und somit auch der Wissenschaftslehre ist die erkennende Person. (B 30, S. 29)

Von den Gegenständen kann nicht ausgegangen werden, da ja über die Bedingungen der Gegenstandserkenntnis Gewissheit erlangt werden soll. Was den Akt des Erkennens betrifft, so sollte Steiner im späteren Entwurf seiner Erkenntnistheorie, *Wahrheit und Wissenschaft*, allerdings von diesem ausgehen, da er als einziger das Kriterium der völligen Voraussetzungslosigkeit erfüllt, d.h., vor jeder Bestimmung ist.¹⁸ Vorerst wollen wir aber noch Steiners frühen Gedankengängen folgen. Als bevorzugte Quelle erweist sich also die erkennende Person, denn ohne sie scheint das Erkennen undenkbar. Aus ihr geht augenscheinlich der Erkenntnisvorgang hervor – aber eben unter der Voraussetzung, dass das erkennende Subjekt als solches schon bestimmt ist. Konsequenterweise wird eine Bestimmung des „Ich“ alsdann im ersten Kapitel des Manuskripts auch vorgenommen.

Hier zeigt sich die Orientierung an der Vorlage, Fichtes Wissenschaftslehre, denn auch dieser bedient sich der bereits bestimmten Erkenntnislogik, wenn er den Satz der Identität, $A=A$, zum Ausgangspunkt macht, um davon ausgehend auf das schlechthin unbedingte und sich selbst setzende Ich zurückzugehen (vgl. Fichte 1794/95, S. 91ff).

Der achtzehnjährige Steiner hatte aber, wie zitiert, seine eigenen Ansichten und ging in der Bestimmung des Ich einen bemerkenswert eigenständigen Weg.

Zunächst dekonstruiert er die Annahme, das Ich wäre eine Vielheit – also ein Ich das denkt, ein Ich das handelt usw. Will beispielsweise eine Handlung (b) eines handelnden Ich (B) für das denkende Ich (A) eine Bedeutung haben, so müsse b in die Bildungsgesetze von A eingehen. „Wir sehen, daß also für das eine Ich A, welches von B

¹⁸ Er wird die Argumentation sogar radikal umkehren und sagen: „Nicht vom Bewußtsein aus wollen wir das Erkennen bestimmen, sondern umgekehrt: vom Erkennen aus das Bewußtsein und das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität“ (GA 3/56). Siehe auch Kapitel: 3.1.2 Voraussetzungslose Erkenntnistheorie.

verschieden sein soll, die Handlungen des B nur dann eine Bedeutung haben, wenn es (sie) zu seinen Handlungen werden“ (B 30, S. 30). Daraus leitet Steiner ab, dass das reine Ich ein „Unicum“ ist. „Was hier gemeint ist, ist die qualitative und numerische Identität des Ich mit sich selbst“ (ebd.). Weiters: „Das Ich ist in aller Mannigfaltigkeit von Anschauungen, Erkenntnissen u. s. f. jener Brennpunkt, welchen zu ergreifen unmöglich ist, da er immer und immer nach rückwärts entschlüpft, wenn wir ihn ins Auge fassen wollen“ (ebd.).

Von diesem reinen und nicht festmachbaren aber eine Einheit bildenden Ich wesentlich verschieden, ist nun das empirische oder psychologische Ich. „Das psychologische Ich entsteht dadurch, daß ich alle meine Vorstellungen auf einen gemeinsamen Mittelpunkt beziehe, in dem sie sich durchkreuzen, und dieses Bezogensein der Vorstellungen auf einen gemeinsamen Mittelpunkt ist das psychologische Ich“ (B 30, S. 31). Das Beziehen als Tat muss dem Bezogensein aber vorausgehen und ist folglich die Tat des reinen Ich. Das psychologische Ich ist also durch die Reflexion, durch die Tätigkeit des reinen Ich, entstanden.

Das ist ein durchaus schlüssiger Gedankengang, denn ginge man davon aus, dass das psychologische Ich lediglich ein virtueller Bezugspunkt einer unbestimmten Anzahl von Ichs wäre, so bliebe die Frage offen, was die Quelle des Beziehens selbst sein könnte.

Nun ergibt sich etwas Interessantes: weil Steiner ganz aus seinen inneren Anschauungen heraus argumentiert und – wie wir gesehen haben – das Ich ihm immer „nach rückwärts entschlüpft“, wenn er es zum Gegenstand einer direkten Betrachtung machen will, muss er zu folgender Bestimmung kommen:

Das reine Ich *ist* weder, noch ist es irgend etwas im strengsten Sinne des Wortes. Sein ganzes ergreifbares Wesen ist gegeben durch sein Tätigsein, wir können nicht wissen, was es ist, sondern nur, was es tut. (ebd.)

Steiner *erlebt* an sich zu diesem Zeitpunkt das Ich nur als Tätigkeit. Im Gegensatz zu Fichte erschöpft sich diese Tätigkeit des reinen Ichs nicht in der ‚Tathandlung‘ des sich selbst Setzens. Die unterschiedliche Bestimmung des Ich sei daher noch einmal an Steiners eigenen Worten verdeutlicht; zuerst ist Fichtes Gedankengang dargestellt:

Es sei A das Ich, dieses ist tätig und setzt sich selbst = A. Dies ist das Was, und die

Handlung ist versinnlicht durch $A = A$; es sollte das Wesen des A eben im Setzen von A bestehen. Unseren Gedankengang kann man folgendermaßen bildlich darstellen.

Das Ich sei dargestellt durch A, es ist tätig in den Weisen α , β , γ und bekommt dadurch immer einen ganz bestimmten Charakter a, b, c...; was den Gesamtcharakter A gibt. Wir behaupten nun: soll A, sowie auch a, b, c usw. wirklich für das Ich eine Bedeutung haben, so muß sich das Ich selbst zu a, b, c resp. A machen, ganz unentschieden, was a, b, c . . . A sei. (B 30, S. 32)

Steiner berichtet in seiner Autobiographie, wie er vom Ich ausgehend einen Weg in die Natur finden wollte (vgl. Lindenberg 1997, S. 83): „Vorher hatte ich mich damit geplagt, für die Naturerscheinungen Begriffe zu finden, von denen aus man einen solchen für das ‚Ich‘ finden könne.¹⁹ Jetzt wollte ich umgekehrt von dem Ich aus in das Werden der Natur einbrechen. Geist und Natur standen damals in ihrem vollen Gegensatz vor meiner Seele“ (GA 28/52).²⁰ Diesen Gegensatz galt es für Steiner aufzulösen. Auf der einen Seite stand das Ich als ein Geistiges, vermittelt durch seine Tätigkeit, klar in seinem Bewusstsein. Auf der anderen Seite war die Frage immer noch ungeklärt, wie die Natur, respektive die gegenständliche Welt, ihren Weg in dieses Ich finden soll, sodass letzteres unmittelbare Erkenntnis hat und nicht, wie im Falle Kants, einem unerkennbaren „Ding an sich“ gegenüber steht.

So wendet sich das zweite Kapitel des Manuskripts dann auch der Lehre vom „Nicht-Ich“ zu. Wenn die Tätigkeit des Ich nicht „reiner Akt“ oder „bloßes Vermögen“ sein sollte, so müsse etwas dem Ich Fremdes in dasselbe eintreten. Das Subjekt bedarf eines Objekts, um empirisch tätig zu werden; sei es eine Vorstellung zu bilden oder eine Handlung zu

¹⁹ Als Einundzwanzigjähriger schrieb Steiner dazu in einem Brief an den Philosophen F.T. Vischer, dem sein Aufsatz *Einzig mögliche Kritik der atomistischen Begriffe* (siehe Kapitel 1.4.) beigelegt war: „Ich habe einstmals mich ganz in die mechanisch-materialistische Naturauffassung hineingelebt, hätte auf ihre Wahrheit geschworen, wie es viele andere der Jetztzeit machen; aber ich habe auch die Widersprüche, die sich aus derselben ergeben, *selbst durchlebt*.“ (Faksimile in GA 28)

²⁰ Schelling stand in seinen philosophischen Anfängen vor einer ähnlichen Frage, als er an Hegel schrieb: "Vom *Unbedingten* muss die Philosophie ausgehen. Nun fragt sich's nur, worin dies Unbedingte liegt, im Ich oder im Nicht-Ich" (Schelling 1869, S. 76).

vollziehen. Steiner ist sich der scheinbaren Widersprüchlichkeit dieses Gedankengangs zu der vorangegangenen Bestimmung des Ichs bewusst. Er schreibt: „Denn tritt etwas fremdes ein, so ist das Ich nicht mehr durch sich selbst, was es ist, sondern durch ein anderes“ (B 30, S. 33). Diese Aporie versucht Steiner nun dadurch aufzulösen, dass kein fremdes Element „ohne das Zutun des Ich“ in selbiges eintreten kann. Das Ich wandelt das in es Eintretende zu seinem „eigensten Wesen, damit das Ich bleiben könne, zu was es sich selbst macht“ (B 30, S. 34). Diesen Vorgang nennt Steiner nun das „Bestimmen“, in dem sich zwei einander entgegengesetzte Elemente vereinigen. Steiner schreibt:

Nehmen wir an, das Bestimmende sei das Ich, als tätiges bestimmendes. Das aufgenommene fremde Objekt sei A; das A ist also ein Nicht-Ich, es ist entstanden durch Bestimmung und zwar durch Bestimmung seitens des Ich, insoferne es durch die Tätigkeit desselben, und zwar in seiner ganzen Ausdehnung A entstanden, d. i. bestimmt ist, durch Bestimmung seitens eines *anderen* als das Ich und abgesehen vom Ich, insoferne es durch die Tätigkeit des Ich gerade A geworden ist. (ebd.)
[Hervorhebung S.E.]

Was das „andere“ ist, durch welches das Ich überhaupt erst bestimmen kann, das bedarf, so Steiner, noch einer Erörterung. Allerdings bricht das Manuskript an dieser Stelle ab und das Dunkle dieses Gedankengangs lässt sich nicht weiter erhellen. Es ist damit aber eben jener Gegensatz markiert (Ich vs. Nicht-Ich), um dessen Auflösung Steiner in dieser Zeit ringt.

Wenngleich Steiner in seiner Autobiographie von einem „längeren Manuskript“ schreibt – was weitere Seiten suggeriert – so scheint es doch wahrscheinlicher, dass eine weiterführende Erörterung nicht stattgefunden hat. Diese Annahme wird u.a. dadurch plausibel, wenn man Steiners Widerwillen in Betracht zieht, sich über klare Anschauungen hinaus auf Spekulationen einzulassen. In jedem Fall war das Erkenntnisproblem an dieser Stelle nicht zu einer befriedigenden Lösung gekommen, denn, so schreibt Steiner in Erinnerung an die Arbeit an diesem Manuskript: „Die Natur wollte aber in die erlebte Geisteswelt nicht herein“ (GA 28/52).

1.4 Auflösung des Gegensatzes zwischen Geist und Natur

Nach dem Sommer, der ganz dem philosophischen Studium hingegeben war, begann Rudolf Steiner im Oktober 1879 sein Studium an der Technischen Hochschule in Wien. Er erhielt dafür ein Stipendium von Karl Ritter von Ghega, dem Erbauer der Semmeringbahn, was er vermutlich den Kontakten seines Vaters zu verdanken hatte (Lindenberg 1988). Dennoch musste er auch seinen Nachhilfeunterricht fortsetzen, um das Auskommen zu sichern. Studienziel war ein Realschullehramt; seine Studienfächer waren neben Mathematik vor allem naturwissenschaftlicher Art. Ein geisteswissenschaftliches Studium, das für Steiner wohl naheliegend gewesen wäre, setzte damals eine Gymnasialbildung voraus. Damit war ein solches Studium für den Absolventen einer Oberrealschule ausgeschlossen. Steiner besuchte jedoch neben seinem Studium an der Technischen Hochschule als außerordentlicher Hörer auch Vorlesungen und Übungen an der Universität Wien. Insbesondere waren es die des Herbartianers Robert Zimmermann und des Philosophen und Psychologen Franz Brentano.²¹ Es machte tiefen Eindruck auf Steiner, die Philosophie nicht nur aus Büchern zu lernen, sondern unmittelbar von Philosophen selbst zu hören (GA 28/55). Auch seine eigenen philosophischen Studien setzte Steiner fort. Das Studium der Naturwissenschaften machte die Angelegenheit für ihn umso dringender, seine Erkenntnisfragen auf sicherem philosophischen Boden zu beantworten. Aber Steiner mahnte sich zur Vorsicht: „Voreilig einen Gedankengang bis zum Ausbilden einer eigenen philosophischen Anschauung zu führen, schien mir gefährlich“ (GA 28/63).

Von Seiten der Naturwissenschaften drangen Ideen an ihn heran, die nur schwer mit seinem Erleben in Einklang zu bringen waren. Die physische Welt wurde als Resultat von Bewegungsvorgängen der Materie gedeutet. Auch alle sinnlichen Wahrnehmungen wurden letztlich auf solche Bewegungsvorgänge zurückgeführt. Farb- und Wärmeempfindungen entstünden qua Affizierung der entsprechenden Wahrnehmungsorgane durch Schwingungsvorgänge. Diese Anschauungen machten Steiners Denken „unsägliche Schwierigkeiten“, denn sie trieben allen Geist aus der objektiven Außenwelt hinaus (GA 28/69). Den Geist erlebte er aber ebenso als Realität, wie die Außenwelt. „Ich sah, daß Viele einen Gegensatz empfanden zwischen der Erfahrung und dem Denken. Mir war das

²¹ Mit der Philosophie und Psychologie Brentanos setzte sich Steiner später intensiv auseinander (siehe u.a. GA 21 *Von Seelenrätselfn*).

Denken selbst Erfahrung, aber eine solche, in der man lebt, nicht eine solche, die von außen an den Menschen herantritt²² (GA 28/63). Der Lebendigkeit des Denkens und den als objektiv wahrgenommenen Qualitäten standen Vorstellungen einer auf atomare Bewegungsvorgänge reduzierten Außenwelt gegenüber. Der Weg von der geistigen Innenwelt zur materiellen Außenwelt war noch nicht gefunden und Steiner wollte die Kluft keinesfalls mit einem gewagten Glaubenssprung überbrücken. „Immer wieder musste die leicht zu erdenkende Kritik dieser Denkungsart innerlich niedrigerungen werden, um die Zeit abzuwarten, in der weitere Erkenntnisquellen und Erkenntniswege eine größere Sicherheit geben würden“ (GA 28/69).

Es müssen Erlebnisse wie jenes gewesen sein, das Steiner in einem Brief 1881 an einen Freund schildert, die ihm schrittweise diese größere Sicherheit gaben:

Es war die Nacht vom 10. auf den 11. Januar, in der ich keinen Augenblick schlief. Ich hatte mich bis ½ 1 Uhr mitternachts mit einzelnen philosophischen Problemen beschäftigt, und da warf ich mich endlich auf mein Lager; mein Bestreben war voriges Jahr, zu erforschen, ob es denn wahr sei, was Schelling sagt: „Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen.“ Ich glaubte und glaube nun noch, jenes innerste Vermögen ganz klar an mir entdeckt zu haben – geahnt habe ich es ja schon längst -; die ganze idealistische Philosophie steht nun in einer wesentlich modifizierten Gestalt vor mir; was ist eine schlaflose Nacht gegen solch einen Fund!“ (zitiert nach Lindenberg 1997, S. 84)

Das im Brief vorkommende Schellingzitat stammt aus *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, ein Werk aus Schellings noch stark an Fichte orientierter Frühphase. Das geschilderte Vermögen bezeichnet Schelling als „intellektuale Anschauung“, die dort auftritt, „wo wir für uns selbst aufhören, *Objekt* zu sein, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist“ (Schelling 1856, S.319). Es ist äußerst bemerkenswert, dass Rudolf Steiner das

²² Was das intensive Gedankenleben betrifft, fand er sich bei Hegel wieder, wodurch dieser ihm sehr wertvoll wurde. (ebd.)

unmittelbares Erlebnis wurde, wozu Schelling selbst lediglich auf dem Weg philosophischer Spekulation gekommen war²³ (vgl. Tilliette 2004).

Die Schilderungen Steiners lassen erkennen, welche bedeutsame Erfahrung dieses Erlebnis für ihn war. Viele Jahre später schrieb er darüber: „Mein Leuchtstern war aber stets die ganz durch sich selbst bewirkte Anerkennung der Tatsache, daß der Mensch sich innerlich als vom Körper unabhängiger Geist stehend in einer rein geistigen Welt schauen kann“ (B 63/13). Die idealistische Philosophie hatte damit einen festen Ausgangspunkt im eigenen Erleben gefunden. Und auf nichts anderes als auf die eigene Erfahrung wollte Steiner seine Philosophie bauen. Das empirische Ich abgestreift zu haben, sich durch und durch in sich selbst begründet als reines Ich zu erleben, das gab den Weg frei, die Brücke zwischen Natur und Geist zu schlagen. Schlussendlich war es aber Schiller, der Steiner den letzten Anstoß gab, den Weg auch zu gehen.

In *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* schildert Schiller (1775) den Menschen in einer Pendelbewegung zwischen dem Sinnlichen und den Trieben auf der einen und der Logik und dem Verstand auf der anderen Seite. In der Mitte dieser beiden, dem „Null“-Zustand, könne er eine „ästhetische Stimmung“ ausbilden. In der ästhetischen Stimmung gibt sich der Mensch der sinnlichen Betrachtung hin, aber gleichzeitig öffnet er sich für die Welt der ästhetischen Ideen.

Steiner zog diese Gedankengänge an, da sie davon sprachen, „dass man das Bewusstsein erst in einer bestimmten Verfassung haben müsse, um ein Verhältnis zu den Erscheinungen der Welt zu gewinnen, das der Wesenheit des Menschen entspricht“ (GA 28/34). Schiller hatte von einem Bewusstseinszustand gesprochen, der da sein muss, um die Schönheit der Welt zu erleben. Steiner ging es um einen Bewusstseinszustand, der das Wesen der Dinge vermitteln würde.

²³ Schelling nahm Anleihen vor allem bei Spinoza, aber auch bei anderen Philosophen und Mystikern, sah jedoch deren Fehler in der Interpretation als Aufgehen im Absoluten anstatt als Selbstschau (vgl. SW1, S. 321ff). Ein solcher Bewusstseinszustand, bei dem jegliche Verarbeitung sinnlicher Reize sowie jegliches diskursive Denken zum Stillstand kommen, findet seine Beschreibung üblicherweise in den mystischen Traditionen des Ostens und des Westens. Die Benennung und Interpretation eines solchen Zustandes variiert freilich vor dem jeweiligen kulturellen Hintergrund. Im Allgemeinen gilt aber, dass sich ein solcher Zustand der Versenkung – in dem sich die Subjekt-Objekt-Spaltung in reines Selbstgewahrsein auflöst – in der Regel als Folge einer jahre- oder jahrzehntelangen meditativen Schulung einstellt (vgl. Wilber 2006).

Wenn das berechtigt ist, dann kann man nicht in Kantscher Art das zunächst gegebene menschliche Bewusstsein betrachten und untersuchen, ob dieses an das wahre Wesen der Dinge herankommen könne. Sondern man musste erst den Bewusstseinszustand erforschen, durch den der Mensch sich in ein solches Verhältnis zur Welt setzt, dass ihm die Dinge und Tatsachen ihr Wesen enthüllen. (ebd.)

Damit ist ein zentrales Motiv der Steiner'schen Erkenntnistheorie gegeben. Der Mensch muss zuerst aus dem gewöhnlichen Bewusstsein heraustreten, um zu erkennen, in welchem Verhältnis Erkenntnissubjekt (empirisches Ich) und Erkenntnisobjekt (Außenwelt) zu einander stehen. Steiner glaubte, ein solcher Zustand außerhalb des gewöhnlichen Bewusstseins sei bis zu einem gewissen Grad dann erreicht, „wenn der Mensch nicht nur Gedanken habe, die äußere Dinge und Vorgänge abbilden, sondern solche, die er als Gedanken selbst erlebt“ (GA 28/71).

Das Erleben des reinen Ich – wie wir es oben gesehen haben – stellt lediglich einen Spezialfall dieses Bewusstseinszustandes dar, in dem das Anschauende gleichzeitig das Angeschauete ist. Das Angeschauete ist dabei ein rein ideeller Inhalt, nämlich in diesem Fall das (reine) Ich. Von Bedeutung für die Lösung der Frage, wie der begrifflich-ideelle Inhalt in Verbindung zu den Sinneseindrücken steht, ist es, den ideellen Inhalt in seinem vollen Umfang, in seiner Wesenhaftigkeit zu erleben. Dann würde er über seine Verbindung selbst aufklären können. Entscheidend dabei ist ebenfalls die Sinnlichkeitsfreiheit des anschauenden Bewusstseins, d.h., dass keine räumliche und gegenständliche Orientierung auftritt.

Nicht nur im Erleben des reinen Ichs sondern auch im Erleben des Denkens ohne gegenständlichen Bezug, erhebt sich der Mensch demnach zu einem Bewusstseinszustand, der eine neue Perspektive auf das Verhältnis von innerer und äußerer Erfahrung eröffnet.²⁴

²⁴ Eine Metapher für diesen Wechsel des Bewusstseinszustandes, und der damit einhergehenden Veränderung der der Perspektive, wäre der Wechsel von der Ebene der Ausgabe eines Computerprogrammes auf einem Bildschirm zu dem ihr zu Grunde liegenden Programmcode. Auch hier führt kein Weg von der Anschauung der dargestellten Informationen auf dem Bildschirm zur hierarchisch übergeordneten Informationsebene. Es muss der Fokus erst auf eine ganz andere Ebene verlagert werden, um das Dargestellte in seiner Bedingtheit und seinem größeren Zusammenhang erfassen zu können.

Dieses Leben in Gedanken offenbarte sich mir als ein ganz anderes als das ist, in dem man das gewöhnliche Dasein und auch die gewöhnliche wissenschaftliche Forschung verbringt. (28/71)

Nun handelte es sich für Steiner bei diesem veränderten Bewusstseinszustand nicht um tranceartige Erlebnisse, mit denen er eine Herabdämpfung an Bewusstseinsklarheit assoziierte, sondern um eine geistige Anschauungen, „die aber doch die Besonnenheit und Helligkeit des Gedankens sich bewahren“ und „die an Durchsichtigkeit dem mathematischen Denken sich voll vergleichen“ ließen (28/72). Diese geistige Anschauung nimmt für Steiner „den Geist wahr wie die Sinne die Natur; aber sie steht mit dem Denken der geistigen Wahrnehmung nicht ferne wie das gewöhnliche Bewußtsein mit *seinem* Denken der Sinneswahrnehmung, sondern sie denkt, indem sie das Geistige erlebt, und sie erlebt, indem sie die erwachte Geistigkeit im Menschen zum Denken bringt“ (ebd.). In dem veränderten Bewusstseinszustand wird also das ebenfalls veränderte Denken zu einem Wahrnehmungsorgan, wobei Wahrnehmungsobjekt (Begriffe und Ideen) und Wahrnehmungsorgan (Denken) gewissermaßen zusammenfallen. Dadurch geht freilich auch die klassische Subjekt-Objekt-Erkenntnisstellung verloren. Begriffe und Ideen werden so nicht mehr als Abstraktionen wahrgenommen, die das Subjekt auf die beobachteten Objekte anwendet, sondern als in sich selbst begründete Elemente, die ihren Zusammenhang mit der durch die Sinne wahrgenommenen Natur offenbaren.²⁵

Mit dem durchsichtigen Erleben dieser ideellen Welt und dem erlebten Zusammenhang mit der Natur, fühlte sich der Einundzwanzigjährige nun so weit, diese Anschauungen „auch vor dem Forum des naturwissenschaftlichen Denkens für gerechtfertigt“ zu halten (ebd.).

Einen gewissen Abschluss dieser Phase des Ringens um die Auflösung des Gegensatzes zwischen Geist und Natur, findet in dem unveröffentlicht gebliebenen Aufsatz *Einzig mögliche Kritik der atomistischen Begriffe* (1882) seinen Ausdruck. Steiner hatte ihn, begleitet von einem Brief mit der Bitte um einen Kommentar, an den Philosophen und Ästhetiker Friedrich Theodor Vischer geschickt, der ihm auch mit einigen zustimmenden Worten antwortete (vgl. B63/13).

²⁵ Slunecko (2012) spricht – wenn auch in einem anderen (therapeutischen) Kontext – ebenfalls von der Möglichkeit des Kollabierens der klassischen Subjekt-Objekt-Stellung, die er auch als „Zuschauerontologie“ bezeichnet: „Die Antithese zu dieser Zuschauerontologie ist eine der Performativität – nicht ein Beobachten und Wissen, sondern ein Zulassen dessen, wie sich die Dinge zur Darstellung bringen, wie die Situationen selbst ‚performen‘“ (ebd. S. ??).

In dem Aufsatz behandelt Steiner den *Begriff* in seinem Zusammenhang mit der sinnlichen Außenwelt und kritisiert eine nominalistische Auffassung desselben. Er wendet sich gegen die damals (und heute) herrschende Anschauung, Begriffe wären bloße Abstraktionen – bzw. im Kant'schen Sinn, durch die geistige Organisation des erkennenden Subjekts bedingt – und somit keine objektiven Vermittler einer Außenwelt. Auch dürfe der Begriff nicht als eine der Sinneswelt korrespondierende Photographie aufgefasst werden. Sondern: „Man muß dem Begriffe seine Ursprünglichkeit, seine eigene auf sich selbst gebaute Daseinsform lassen und ihn in dem sinnenfälligen Gegenstände nur in anderer Form wiedererkennen“ (B63/6). Keineswegs will er aber damit die sinnliche Wahrnehmung in ihrer Bedeutung für den Erkenntnisvorgang einschränken. Denn: „Erst, wenn man einsieht, daß es Begriff und Idee ist, was die Wahrnehmung bietet, aber in wesentlich anderer Form als in der von allem empirischen Gehalt befreiten des reinen Denkens, und daß diese Form das Ausschlaggebende ist, begreift man, daß man den Weg der Erfahrung einschlagen muß“ (B62/7).²⁶ Der Vermittler des Begriffs eines Gegenstandes oder eines Vorganges der Außenwelt ist demnach der Begriff selbst, der lediglich in veränderter Form erscheint.

Dieser Gedankengang wendet sich in Steiners Aufsatz schließlich gegen die auf einer Theorie des Atoms aufbauende materialistische Naturwissenschaft. Nachdem sich das Atom der sinnlichen Anschauung entzieht, sei es – im Gegensatz zur materialistischen Vergegenständlichung – als bloße Abstraktion aufzufassen.²⁷ Dabei wendet sich Steiner nicht gegen das Atom als mathematisch-physikalisches Modell – gegen ein solches dürfe seiner Meinung nach nichts eingewendet werden –, sondern dagegen, eine Abstraktion für die eigentliche Wirklichkeit zu nehmen (gegen ihre Hypostasierung) und aus ihr alle Erfahrungen ableiten zu wollen.²⁸ Mit anderen Worten, gegen einen auf einer Abstraktion beruhenden materialistischen Reduktionismus. Gleiches gelte für die Absolutheit des

²⁶ Wie sich später zeigen wird, spaltet allein das menschliche Bewusstsein die Welt in Wahrnehmung und Begriff, im Akt der Erkenntnis fügt es zusammen, was seinem Wesen nach eine Einheit bildet.

²⁷ Das Argument gilt, obwohl sich die Vorstellungen der Teilchenphysik wesentlich weiterentwickelt haben, auch heute noch. Denn das Atom entzieht sich nach wie vor einer direkten sinnlichen Betrachtung und spätestens die ihm zugrundegelegten Teilchen sind reine Produkte messtechnischer Geräte und mathematischer Modelle. Vergleiche auch die Kritik am Physikalismus von Hans-Dieter Klein (Klein 1993).

²⁸ Von Abstraktion spricht Steiner, wenn Begriffe entwickelt werden, die nicht in der unmittelbaren (auch geistigen) Erfahrung wurzeln.

Raumes und der Zeit, erstere sei nur an den Gegenständen und letztere nur an den Prozessen gegeben. Sobald sie als Abstraktionen verabsolutiert werden, verlieren sie ihren Realitätsgehalt.

Steiner fügt dieser Argumentation noch einen anderen Gedankengang hinzu. Nimmt man ein Atom als letzten Wirklichkeitsfaktor an, so müsse man ihm jede sinnliche Qualität absprechen. Es sei die größte Inkonsequenz, etwas, das nicht sinnlich wahrnehmbar ist, sinnliche Qualitäten beizulegen (z.B. Ausdehnung, Bewegung, Festigkeit). Konsequenter wäre es hingegen, den Begriff des Atoms eben rein begrifflich zu denken. Wenn das Atom als Gegenstand gedacht wird, aber als solcher nicht angeschaut werden kann, so vernichte sich der Begriff des Gegenstandes von selbst.

Die Konsequenz aus der materialistischen Reduktion ist für Steiner schließlich das Postulat unüberwindbarer Erkenntnisgrenzen, wogegen sich im Grunde sein gesamtes erkenntnistheoretisches Steben richtete.

Wenn man das Denken auch als eine Funktion der Wechselwirkung gleichgültig gegeneinander bleibender Atomkomplexe ansieht, so ist durchaus nicht zu verwundern, warum der Zusammenhang zwischen Bewegung der Atome einer-, Denken und Empfindung andererseits nicht zu begreifen ist, welches der Atomismus daher als eine Grenze unserer Erkenntnis ansieht. (B63/9)

Steiner hatte also nach langem Ringen die Brücke zwischen Geist und Natur darin gefunden, beides als Begriff in unterschiedlichen Erscheinungsformen aufzufassen. Und er fand, ihm tragfähig erscheinende, Argumente gegen die materialistische Gegenposition, die nur auf der Grundlage begrifflicher Inkonsequenzen Bestand haben könne. Damit war eine philosophische Position in ihren Grundzügen errungen, in der Steiners geistige Welt einen Platz fand. Im Erringen dieser Position durch innere Erlebnisse und das Ausbilden klar umrissener Begriffe sah er nun die Legitimation, seine Anschauungen auch vor einer wissenschaftlichen Öffentlichkeit vertreten zu können.

Die Möglichkeit dazu ließ nicht lange auf sich warten, denn noch im selben Jahr wurde Steiner mit der Herausgabe von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften betraut. Dies gab ihm die Möglichkeit, seine Ideen im Fahrwasser Goethes einer größeren Leserschaft bekannt zu machen.

2. Zweite Phase – Ausbildung der Erkenntnistheorie in Anknüpfung an Goethe

2.1 Steiners Weg zu Goethe

Die ersten Hinweise auf eine tiefergehende Auseinandersetzung Steiners mit Goethe finden sich in einem Brief vom 13. Jänner 1881 an seinen Freund Köck. Steiner zeigt sich darin begeistert von Goethes Faust und dankt es Gott, dass er in Karl Julius Schröer – seinem Literaturprofessor an der Technischen Hochschule – „den besten Faustkenner“ kennengelernt hatte (GA 38/15). In seiner Autobiographie gibt Steiner an, erst durch Schröer zur Lektüre des Faust angeregt worden zu sein (GA 28/46).

Schröer war Mitbegründer des 1878 gegründeten „Wiener Goethe-Vereins“, und in der 1886 gegründeten Vereinszeitschrift „Chronik“ als Chefredakteur tätig. Bekanntheit erlangte er durch einen, in zwei Bänden (und mehreren Auflagen) erschienenen, Faust-Kommentar (vgl. Streitfeld, 1999). Wie Zander (2007) schreibt, gehörte Schröer deutungsgeschichtlich zur idealistischen Goetherezeption (ebd., S. 442).

Steiner war durch Schröers Herangehensweise, immer auf den ideellen Gehalt auszugehen, stark angeregt. Schon nach wenigen Vorlesungen trat er in ein engeres Verhältnis zu dem verehrten Lehrer ein. „Er nahm mich dann oft mit nach seinem Hause, sprach dies oder jenes zu mir in Ergänzung seiner Vorlesungen, antwortete gern auf meine Fragen und entließ mich mit einem Buche aus seiner Bibliothek, das er mir zum Lesen lieh“ (GA 28/57). Im Laufe der Jahre sollte sich das Lehrer-Schüler-Verhältnis zu einer Freundschaft weiterentwickeln, die bis zum Tod Schröers 1900 Bestand hatte.

Aber schon 1882 gewann das Verhältnis der Beiden eine neue, gewichtige Dimension, als Schröer Steiner als Herausgeber von Goethes naturwissenschaftlichen Werken vorschlug. Unter der Ägide Joseph Kürschners war ein monumentales Editionswerk in der „Deutschen National-Litteratur“ (DNL) im Entstehen, an dem sich „die Crème der deutschen Literaturwissenschaft“ abarbeitete (Zander 2007, S. 446). Schröer schrieb im Juni 1882 an Kürschner:

Ein Student in höheren Semestern, der Physik, Mathematik und Philosophie betreibt, bei mir auch seit Jahren Vorlesungen hört, befasst sich eingehend mit Goethes naturwissenschaftlichen Schriften. [...] Aus Gesprächen aber ersehe ich, dass er den Stoff beherrscht und eine selbstständige, mir richtig scheinende Anschauung gewonnen hat. Er heißt Steiner.“ (zitiert nach Zander 2007, S. 446)

Kürschner forderte daraufhin in einem Brief an Steiner, „einen eingehenden Plan über die wissenschaftlichen Schriften Goethes zu entwerfen“ sowie die „Übermittlung einer kurzen Darlegung Ihres Standpunktes gegenüber den wissenschaftlichen Schriften Goethes“ (GA 38/53). Dies dürfte zur Zufriedenheit Kürschners erledigt worden sein, denn schließlich erfolgte im März 1883 die Übersendung des Vertrages, in dem Steiners Aufgaben festgehalten waren:

Herr Rudolf Steiner übernimmt für die im Verlag von W. Spemann erscheinende Deutsche National-Literatur die Herausgabe (Einleitung, Textrevision, erläuternde Anmerkungen etc.) von *Goethes wissenschaftlichen Schriften*. (GA 38/63)

Es mag verwundern, dass eine derart gewichtige Aufgabe einem – mittlerweile – 22-jährigen Studenten übertragen wurde. Es dürfte damit zu erklären sein, dass sich immerhin der arrivierte Goetheforscher Schröder für Steiner einsetzte und selbst bereit war, ein Vorwort für den ersten Band zu erstellen. Weiters dürfte Kürschner nicht näher über das Alter Steiners und die Dauer seines Studiums informiert gewesen sein (Schröder hatte es ja nur mit „höheren Semestern“ angegeben), denn in einem Brief an Steiner vom Dezember 1884 spricht Kürschner diesen fälschlicher Weise mit „Dr.“ an.²⁹ Nichtsdestotrotz schloss Steiner den ersten Band 1884 zur vollsten Zufriedenheit Kürschners ab – dieser sprach in einem Brief an Steiner sogar von einer „geradezu meisterhaften Arbeit“ (GA 38/76). Aus der akademischen Welt erhielt Steiner mehrfach Anerkennung für seine Goethe-Interpretation (vgl. Lindenberg 1988, S. 69). Eine in den *Philosophischen Monatsheften* 1886 erschienene Rezension spricht gar von einer „philosophischen Errungenschaft“ der „in gleicher Hinsicht keine zweite ebenbürtig an die Seite gestellt werden“ (zitiert nach Sijmons 2008, S. 103) kann. Der Beginn seiner Arbeit als Goethe-Forscher war also geglückt.

²⁹ Steiner promovierte erst 1891.

2.2 Steiners Goethe Forschung und Deutung

Mit Kürschner waren 1883 drei Bände zu Goethes naturwissenschaftlichen Schriften vereinbart worden, die innerhalb eines Jahres (sic!) fertiggestellt werden hätten sollen. Es wurden daraus vier Bände, wobei Steiner den letzten davon vierzehn Jahre später ablieferte. Steiner verfasste in diesen vierzehn Jahren zahlreiche Aufsätze zu Goethe, begründete den ersten Entwurf seiner Erkenntnistheorie auf dessen Weltanschauung und wurde schließlich Mitarbeiter am Goethe Archiv in Weimar. Die Herausgabe des besagten vierten Bandes innerhalb Kürschners „Deutscher National-Litteratur“ und die im gleichen Jahr (1897) erschienene Monographie *Goethes Weltanschauung* beschlossen etwa vierzehn Jahre intensiver Goethe-Forschung. Diese Jahre waren allerdings – wie zu zeigen sein wird – nicht von restloser Begeisterung gegenüber seiner Rolle als Goethe-Forscher getragen.

Doch zunächst zurück zur Rezeption von Steiners frühen Goethearbeiten. 1886 hatte Steiner eine Einladung zur Mitarbeit im Goethe-Archiv in Weimar erhalten. Nachdem zu diesem Zeitpunkt erst der erste Band in der Kürschner Ausgabe erschienen war, darf diese Einladung als ein weiterer Nachweis für eine positive Aufnahme von Steiners erster Goethe-Interpretation gelten. Im selben Jahr erschien Steiners erstes Buch *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*. Aber bereits mit diesem Erstlingswerk stellte Steiner klar, dass er an Goethe zwar anknüpfen wollte, mit seinen eigenen Ideen aber bereits über diesen hinausgewachsen war. So schrieb er an den Philosophen Friedrich Theodor Vischer bei der Übersendung seiner Erkenntnistheorie³⁰: „Wenn sich dieselbe auch an Goethe anschließt, so gestehe ich doch ganz offen, daß ich in erster Linie einen Beitrag zur Erkenntnistheorie und keineswegs einen solchen zur Goetheforschung habe geben wollen. [...] Goethes und Schillers wissenschaftliche Darlegungen sind für mich eine Mitte, zu der Anfang und Ende zu suchen ist“ (GA 38/141). Genauer genommen war es Goethes implizite Forschungsmethode, in der Steiner die richtige „Weltbetrachtungsweise“ sah, von der auszugehen war, um an das Wesen der Dinge heranzukommen.

³⁰ Steiner sandte Exemplare der *Grundlinien* an mehrere Philosophen und Schriftsteller, mit deren Werken er sich auseinandersetzte und zum Teil schon in brieflichem Kontakt stand. Darunter waren, neben Friedrich Theodor Vischer, Eduard von Hartmann, Gideon Spicker, Robert Hamerling, Johannes Volkelt, Johannes Rehmke, Max Koch, Friedrich Zarnke (vgl. GA 38)

In Goethe drückte sich für Steiner ein Genius aus, der sich intuitiv in ein richtiges Verhältnis zur Welt gebracht hatte, d.h., sich der Welt so gegenüber stellte, dass er seine Erkenntnisse ganz aus den eigenen Erlebnissen schöpfen konnte, die er unmittelbar an dieser Welt gewann.

Goethe bekannte sich zu einem Anthropomorphismus (vgl. GA 6), der eben ganz aus dem unmittelbaren, menschlichen und individuellen Erleben schöpfen wollte und mit Abstraktionen und metaphysischen Setzungen wenig anzufangen wusste. Hierin trafen sich Steiner und Goethe, denn Steiner wollte seinerseits nur die eigene, an der Erfahrung gewonnene Erkenntnis gelten lassen und lehnte jede Form der Offenbarung oder metaphysischen Setzung kategorisch ab. Steiner war der Meinung, dass Goethes Herangehensweise auf ihre Prinzipien hin untersucht und dieselben weitergedacht, zu der in den *Grundlinien* dargelegten Erkenntnistheorie führen würde.

Der Umstand, dass in Steiners Erkenntnistheorie bereits eine bedeutende Eigenleistung vorhanden war, warf in der Rezeptionsgeschichte schließlich die Frage auf, ob es sich tatsächlich noch um Goethes Weltanschauung handelte, die Steiner – wie der Titel angibt – zur Darstellung brachte. So bekundete etwa Robert Hamerling in einem Brief an Steiner großes Interesse für dessen „Ringens zwischen Idealismus und Realismus“, merkte jedoch an: „Fast möchte ich wünschen, Sie hätten die Beziehung auf *Goethes* Erkenntnistheorie im Titel des Buches weggelassen“ (zitiert nach Lindenberg 1988, S. 80). Die Diskussion darüber inwiefern Steiners hermeneutische Goethe Deutung gerechtfertigt sei, oder ob er seine eigene Weltanschauung Goethe untergeschoben habe, dauert in jedem Fall bis heute an (vgl. Zander 2007). Aber die Frage der weltanschaulichen Einordnung Goethes ist kein Problem, das spezifisch bei Steiner auftritt, denn bereits im 19. Jahrhundert lassen sich nach Zander (2007) fünf verschiedene Traditionen der Goethedeutung unterscheiden. Und auch Steiner selbst weist in den *Grundlinien* darauf hin, dass Weltanschauungen, die gar nichts miteinander gemein haben, sich mit scheinbar gleichem Recht auf Goethe beziehen (GA 2/18f). Neben Hegel, Schopenhauer, Haeckel, Humboldt und vielen anderen hat Steiner, so gesehen, lediglich eine weitere Deutung des vielschichtigen Œuvres Goethes hinzugefügt.

Steiners eigener hermeneutischer Schlüssel bei der Arbeit mit Goethes Werk bestand im Herauswachsen aus der Gesamtheit der Goethe'schen Weltanschauung. Nicht um das Herausreißen und Vergleichen von Einzelheiten war es Steiner zu tun, sondern um das

Herausarbeiten aus „einer Totalität, die als *solche* [in Goethe] wirksam ist“ (GA 2/20). Diese Totalität war für ihn der Ausgangspunkt, in den es sich zu vertiefen galt, ohne bereits fertige Ansichten in ihn hineinzutragen. Nachdem für Steiner Goethes Geisteskräfte immer im Sinne dieser Totalität wirksam waren, Goethe aber diese nicht durch philosophische Reflexion als systematisches Ganzes zur Darstellung brachte (da Goethe „kein *Philosoph* im gewöhnlichen Sinne des Wortes“ (GA 2/20) war), bedurfte es jemanden mit „philosophischen Anlagen“, der „jenen philosophischen Sinn loslösen und ihn als Goethesche Wissenschaft darlegen“ (GA 2/21) konnte.

Wenngleich Steiner vorurteilsfrei an Goethe herangehen wollte, so sah er in der deutschen idealistischen Philosophie jene „Ideenrichtung“, die in der Lage war, die Totalität, als deren Konsequenz sich Goethes dichterisches und wissenschaftliches Schaffen darlege (vgl. GA 1/121f), wahrzunehmen. Auch hatte er, wie schon gezeigt wurde, seinen eigenen idealistischen Standpunkt in Grundzügen bereits gefunden. Die idealistische Philosophie sollte das Vermögen besitzen, jene Prinzipien offenzulegen, die der goetheschen Weltanschauung implizit zugrunde liegen. Denn Steiner wollte die Goethe'sche Wissenschaft nicht auf dessen Autorität begründet wissen, sondern auf ihren philosophischen Prinzipien, die er in ihrer Systematik zur Darstellung bringen wollte. Dass Steiner dazu seinen eigenständigen Entwurf idealistischer Philosophie in Anschlag brachte, wird sich im Laufe der vorliegenden Arbeit noch genauer zeigen.

1887, ein Jahr nach den *Grundlinien* erschien der zweite Band in der Kürschner-Ausgabe; wiederum mit ausführlichen Einleitungen und Kommentaren Steiners, die zum Teil eine Zusammenfassung der erkenntnistheoretischen Position aus den *Grundlinien* darstellten. 1889 folgte Steiner schließlich der Einladung zur Mitarbeit am Goethe-Archiv und übersiedelte ein Jahr später nach Weimar, um dort eine feste Anstellung im Archiv anzunehmen. Steiner besorgte in seiner Zeit im Goethe-Archiv die Herausgabe von fünf Bänden der Weimarer Sophien-Ausgabe, die ebenfalls Goethes naturwissenschaftliche Schriften zum Inhalt hatten. Im Gegensatz zur Arbeit an der Kürschner-Ausgabe waren hier keine Einleitungen und Kommentare zu verfassen, die Herausforderung bestand in der Aufarbeitung und Systematisierung des naturwissenschaftlichen Goethenachlasses, der zum Teil noch völlig unbearbeitet war. Der anfänglichen Begeisterung über die Tätigkeit folgte bald große Frustration. Zum einen empfand Steiner die archivarischen und philologischen Arbeiten schnell als stumpfsinnig. Immerhin hatte er sich bereits sieben Jahre intensiv und in schöpferischer Art und Weise mit Goethe auseinandergesetzt; zum

anderen empfand er die Anhängerschaft Goethes immer mehr als zu enges Korsett, um seine eigenen Vorstellungen zu verwirklichen. Auch in der Rezeption Steiners als Philosoph wurde Goethe langsam zum Hindernis. Steiner strebte nämlich eine Professur für Philosophie in Jena an, dort dachte man aber – wohl aufgrund seiner Goethe-Arbeiten – an eine Dozentur für Literaturgeschichte, was für Steiner nicht in Frage kam (vgl. Lindenberg 1988, S. 106).³¹ In einem Brief an Rosa Mayreder im Mai 1891 beschreibt er seine Situation so: „Und so sehe ich mich denn den ganzen vollen Tag hindurch in einer Tätigkeit, *die* mein ‚Ich‘, wie es vor fünf bis vier Jahren war, mit großer Hingebung getan hätte. Indem ich sie *heute* vollbringe, tue *ich* sie nicht mehr“ (GA 39/97). Weiters schreibt Steiner in jenem Brief, er wolle die Haut endlich einmal abwerfen, die ihn nur mehr wie eine „anorganische Schale“ umgäbe, „sonst ist mein ganzes Dasein Lüge und Unsinn; mein Wirken nicht meines, sondern das einer elenden Marionette, gezogen von den Fäden, die ich vor Jahren gesponnen habe, die ich aber jetzt nicht einmal berühren, geschweige denn selbst führen möchte“ (GA 39/98). Dass Steiner mit seinen eigenen Gedanken schon spätestens seit den *Grundlinien* über Goethe hinausgegangen war, und dass er seine Gedanken nicht einmal in die Arbeit an der Sophien-Ausgabe einflechten konnte³² (wie es bei der Kürschner-Ausgabe der Fall war), sich gleichzeitig aber mit großen und vielfältigen Schwierigkeiten in der Sichtung des Goethe'schen Nachlasses konfrontiert sah (vgl. Zander 2007, S.464f), frustrierte Steiner zusehends.

Diese Entwicklung spiegelte sich schließlich in seinen Goethepublikationen. Während die Bände der Sophienausgabe philologische Mängel und Fehler aufweisen – die Steiner in seiner Autobiographie auch freimütig eingestand (vgl. GA 28/314) –, nahmen Steiners Einleitungen und Kommentare in den Bänden drei und vier der Kürschner-Ausgabe nur mehr allgemeinen Bezug auf das Textmaterial und lesen sich mehr wie Kommentare der zu diesem Zeitpunkt gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Diskussion.

Mehr noch als Steiners beruflichen Zielen entsprang diese Entwicklung aber dem

³¹ Steiner dazu in einem Brief an Rosa Mayreder: „Ich liebe die Philosophie ebenso sehr, wie ich mich der Literaturgeschichte gegenüber ganz gleichgültig verhalte, und bin in der Philosophie ebenso tüchtig wie in der Literaturgeschichte untüchtig. Aber es liegt etwas Tragisches in dem Umstande, daß alle meine bisherigen Publikationen sich in irgendeiner Weise an Goethe anschließen“ (GA 39/93).

³² Mit Ausnahme der Textanordnung, die Steiner, aufgrund des Fehlens einer Vorgabe letzter Hand und unvollständiger Textdatierungen anhand seiner Goethe-Interpretation vornahm (vgl. Zander 2007, S. 465).

Fortschreiten seiner eigenen Philosophie. 1891 legte Steiner seine Dissertation *Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichte's Wissenschaftslehre – Prolegomena zur Verständigung des philosophierenden Bewusstseins mit sich selbst* vor. Zwei Jahre später war sein philosophisches Hauptwerk *Die Philosophie der Freiheit* fertig. In beiden Werken vertiefte und erweiterte Steiner seine Erkenntnistheorie und verzichtete dabei auf eine Anknüpfung an Goethe.

1897 erschien *Goethes Weltanschauung*, in der Steiner neben der Würdigung schließlich auch zur Kritik an Goethe anhub. Namentlich war es für Steiner das Denken über das Denken, zu dem sich Goethe nicht aufschwingen konnte, was ihn in Unsicherheiten führte, sobald er den Bereich der Naturbetrachtung verließ. Goethe selbst drückte sein Verhältnis zum eigenen Denken so aus:

„Wie hast du's denn so weit gebracht?

Sie sagen, du habest es gut vollbracht!“

Mein Kind! ich hab' es klug gemacht,

Ich habe nie über das Denken gedacht. (Goethe 1996, S. 329)

Für Steiner ließ Goethe damit den entscheidenden Schritt aus, sich nicht nur der Natur in ganz unbefangener Betrachtung gegenüber zu stellen, sondern auch dem eigenen Denken. Entscheidend ist dieser Schritt nicht nur in Bezug auf die Untersuchung der menschlichen Erkenntnis (die Steiner ja vornimmt), sondern auch in Bezug auf die Erfahrung der menschlichen Freiheit.³³ Aber es war nicht eine bloße philosophische Reflexion auf das Denken, die Steiner bei Goethe vermisste, sondern, dass letzterer nicht zu einer *Anschauung* des Denkens kam, wie er sie gegenüber der Natur hatte. „Sonst wäre er [Goethe] zur Einsicht gelangt, dass man gerade im Sinne *seiner* Weltanschauung es wohl ablehnen könne, über das Denken zu denken, dass man aber doch zu einer *Anschauung* der Gedankenwelt kommen könne“ (GA 6/86). Goethe war seiner Natur nach ganz dem äußeren Leben hingegeben, weshalb er bekannte, „dass mir von jeher die große und so bedeutend klingende Aufgabe: *erkenne dich selbst*, immer verdächtig vorkam, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer inneren falschen

³³ Steiner begründet mit seiner Erkenntnistheorie gleichzeitig die Freiheit des Individuums, sie ist gleichermaßen eine Erkenntnistheorie wie eine Philosophie der Freiheit (siehe unten).

Beschaulichkeit verleiten wollten“ (Goethe 2002, S. 38). Der Mensch, so Goethe, kenne sich selbst nur so weit, als er die Welt kenne. Für Steiner war das Umgekehrte wahr: „der Mensch kennt die Welt nur, insofern er sich kennt“ (GA 6/91). Die Introspektion allein verbürgte für Steiner, das Wesen des Menschen und seine Stellung zur Welt zu erkennen:

Denn in seinem Innern offenbart sich in ureigenster Gestalt, was in den Außendingen nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol als Anschauung vorhanden ist. [...] Weil er in der Selbstanschauung das Ideelle in unmittelbarer Gestalt sieht, gewinnt er die Kraft und Fähigkeit, dieses Ideelle auch in aller äußeren Erscheinung, in der ganzen Natur aufzusuchen und anzuerkennen. (ebd.)

Freilich – wie sich aus dem bisherigen ergibt – gestand Steiner Goethe diese Kraft und Fähigkeit zu, insofern sie die Betrachtung der Natur betraf. Gegenüber der Natur war sich Goethe gewiss, die richtigen Anschauungen (bzw. Ideen, wie er sie später auch hieß) auffinden zu können. Auf anderen Gebieten neigte Goethe zur Annahme von Erkenntnisgrenzen, was für Steiner eine, aus mangelnder Selbsterkenntnis bzw. Selbstanschauung resultierende, Inkonsequenz seiner Weltanschauung war. In der Selbstanschauung des Denkens lag für Steiner schließlich das entscheidende Moment, aus dem die „Verständigung des philosophierenden Bewusstseins mit sich selbst“, und damit die Klärung der Erkenntnisfrage, hervorging.

2.3 Anknüpfungspunkte in Goethes Naturwissenschaft

Steiner schrieb 1884, „daß die Erkenntnistheorie, welche jetzt als eine philosophische Grundwissenschaft allerwärts auftritt, erst dann wird fruchtbar werden können, wenn sie ihren Ausgangspunkt von Goethes Betrachtungs- und Denkweise nehmen wird“ (GA 1/57). Natürlich sah sich Steiner selbst als derjenige, der diese Forderung einlösen würde. Der Weg war über Goethe zu gehen, da dieser innerhalb seines naturwissenschaftlichen Wirkens Steiners Forderung aus dem Aufsatz *Einzig mögliche Kritik der atomistischen Begriffe* (1882), man müsse den Begriffen ihre Ursprünglichkeit, ihre eigene auf sich selbst gebaute Daseinsform lassen und sie in den sinnlichen Gegenständen nur in anderer Form wiedererkennen, einzulösen versprach. Wie schon gezeigt wurde, war dafür ein Bewusstseinszustand notwendig, der sich vom gewöhnlichen Denken und Urteilen

unterschied. Einen solchen meinte Steiner bei Goethe ausmachen zu können:

Die objektive Versenkung in die betrachteten Gegenstände verursacht, daß der Geist in ihnen völlig aufgeht, so daß uns Goethes Theorien so erscheinen, als ob sie nicht ein Geist von den Gegenständen abstrahierte, sondern als ob sie die Gegenstände selbst in einem Geiste bildeten, der *sich* bei der Betrachtung selbst vergißt. (GA 1/56f)

Dies würde sich besonders anschaulich bei Goethes Lehre vom Organismus bzw. der Lehre vom *Wesen* des Organismus, die für Steiner gleichzeitig dessen wichtigste Entdeckung war. Am Organismus sollte sich das Ideelle zeigen, das an den unbelebten Dingen (zunächst) in Verborgenheit blieb. Beim Organismus war es das belebende und selbstorganisierende Prinzip, das ihn überhaupt ausmacht. Nach Steiner kann ein Organismus nie anhand seiner einzelnen Teile vollständig erfasst werden. Denn man müsse sich nur einen toten Organismus vor Augen halten. Das äußere Nebeneinander seiner Glieder bestehe noch eine Zeitlang fort. „Aber was wir an einem toten Organismus vor uns haben, ist in Wahrheit kein Organismus mehr. Es ist jenes Prinzip verschwunden, welches alle Einzelheiten durchdringt“ (GA 1/16). Goethe drückt dies dichterisch in *Faust* aus, wenn er Mephistopheles sagen läßt:

Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben;
Dann hat er die Teile in der Hand,
Fehlt, leider! nur das geistige Band. (Goethe 1986, S. 54)

Im Organismus haben wir demnach etwas vor uns, in dem sich das Ideelle und seine sinnliche Erscheinung als untrennbare Einheit darstellen. Der Begriff führt notwendigerweise über die sinnliche Erscheinung hinaus. In der anorganischen Natur stehen Idee und sinnliche Erscheinung in einem anderen Verhältnis. Nach Steiner besteht das Wesentliche des Vorgangs in der anorganischen Natur darin, „daß er durch einen anderen ebenfalls nur der Sinnenwelt angehörigen Prozeß bewirkt und determiniert wird“ (GA 1/81). Die Begriffe können also unmittelbar an dem sinnlich Anschaubaren gewonnen werden und drücken, im Gegensatz zum Organismus, lediglich dieses sowie die Wechselwirkungen zwischen den Sinnesdingen aus.

Wollten wir aber die organische Natur erkennen, so müßten wir das ideelle

Moment, das Begriffliche nicht als ein solches fassen, das ein anderes ausdrückt, bedeutet, von diesem sich seinen Inhalt borgt, sondern wir müßten das *Ideelle als solches* erkennen; es müßte einen eigenen aus sich selbst, nicht aus der räumlich-zeitlichen Sinnenwelt stammenden Inhalt haben. (GA 1/82)

Ein Begriff, der das Ideelle erkennt, ist nicht durch Abstraktion aus der Sinneswelt genommen, sondern *intuitiv*, im Sinne von anschauend (von lat. *intueri*: betrachten), erfasst. Das der Mensch zu so einer anschauenden Erkenntnis fähig sei – entgegen der Annahme Kants –, das habe Goethe durch seine wissenschaftliche Tätigkeit gezeigt (GA 1/83).

Goethe nannte das rein Ideelle am Organismus einen *Typus*, den Typus der Pflanzen nannte er die *Urpflanze*. Der Gedanke der Urpflanze war für Goethe erst nach und nach aus seinen botanischen Studien hervorgegangen. So schrieb er etwa 1786 während seiner Italienreise: „Hier in dieser neu mir entgegentretenden Mannigfaltigkeit wird jener Gedanke immer lebendiger, daß man sich alle Pflanzengestalten vielleicht aus e i n e r entwickeln könne“ (Goethe 1925, S. 64). Es ging Goethe aber, gemäß den obigen Ausführungen, nicht darum, einen abstrakten Begriff einer Urpflanze zu bilden, sondern sie als lebendige, sich metamorphosierende Gestalt in Form einer Anschauung aus der *Erfahrung* zu gewinnen. Dieses anschauliche Moment wird in einer Anekdote Goethes verdeutlicht, in der er einen Dialog mit Friedrich Schiller am 17. Juli 1794 schildert:

Ich erwiderte darauf: daß sie den Eingeweihten selbst vielleicht unheimlich bleibe und daß es doch wohl noch eine andere Weise geben könne, die Natur nicht gesondert und vereinzelt vorzunehmen, sondern sie wirkend und lebendig, aus dem Ganzen in die Teile strebend darzustellen. Er wünschte hierüber aufgeklärt zu sein, verbarg aber seine Zweifel nicht; er konnte nicht eingestehen, daß ein solches, wie ich behauptete, schon aus der Erfahrung hervorgehe.

Wir gelangten zu seinem Hause, das Gespräch lockte mich hinein; da trug ich die Metamorphose der Pflanzen lebhaft vor und ließ, mit manchen charakteristischen Federstrichen, eine symbolische Pflanze vor seinen Augen entstehen. Er vernahm und schaute das alles mit großer Teilnahme, mit entschiedener Fassungskraft; als ich aber geendet, schüttelte er den Kopf und sagte: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee“. Ich stutzte, verdrießlich einigermaßen; denn der Punkt, der uns trennte,

war dadurch aufs strengste bezeichnet. Die Behauptung aus ‚Anmut und Würde‘ fiel mir wieder ein, der alte Groll wollte sich regen; ich nahm mich aber zusammen und versetzte: „Das kann mir sehr lieb sein, daß ich Ideen habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe.“ (Goethe 1851, S. 28)

Goethe sollte diese Art der Anschauung später, in Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der Urteilskraft*, „anschauende Urteilskraft“ nennen. Kant schreibt dort:

Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist hingegen ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der concurrirenden Kräfte der Theile anzusehen. Wollen wir uns also nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Theilen, wie es unserm discursiven Verstande gemäß ist, sondern nach Maßgabe des intuitiven (urbildlichen) die Möglichkeit der Theile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängig vorstellen: so kann dieses nach eben derselben Eigenthümlichkeit unseres Verstandes nicht so geschehen, daß das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile (welches in der discursiven Erkenntnißart Widerspruch sein würde), sondern nur daß die Vorstellung eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte. (KdU, S. 407f)

Kant differenziert einen anschauenden Verstand, den er *intellectus archetypus* nennt, von „unserem“ diskursiven Verstand. Der *intellectus archetypus* wäre im Stande, unmittelbar das Ganze zu erfassen und davon ausgehend seine Teile zu bestimmen. Ein solches Vermögen spricht aber Kant dem Menschen ab und meint, er könne nur vermittels der Vorstellung ein solches Ganzes denken. Nach Kant kann eine Anschauung immer nur sinnlicher Natur sein, jedenfalls soweit es den Menschen betrifft, denn nur dem Absoluten wäre eine intellektuelle Anschauung im obigen Sinn zuzuschreiben. Goethe wiederum war es in seiner wissenschaftlichen Forschung gerade um einen solchen intuitiven Verstand, eine das Sinnliche übersteigende Anschauung, zu tun (vgl. Schieren 1998, S. 73; Muschalle 2010).

In seinem Aufsatz *Anschauende Urteilskraft* schreibt Goethe über sein Verhältnis zur Kant'schen Philosophie:

Als ich die Kantische Lehre wo nicht zu durchdringen doch möglichst zu nutzen suchte, wollte mir manchmal dünken, der köstliche Mann verfare schalkhaft

ironisch, indem er bald das Erkenntnisvermögen aufs engste einzuschränken bemüht schien, bald über die Grenzen, die er selbst gezogen hatte, mit einem Seitenwink hinausdeutete. [...] In diesem Sinne war mir folgende Stelle höchst bedeutend: "Wir können uns einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom synthetisch Allgemeinen, der Anschauung eines Ganzen als eines solchen, zum Besondern geht, das ist, von dem Ganzen zu den Teilen. - Hierbei ist gar nicht nötig zu beweisen, daß ein solcher intellectus archetypus möglich sei, sondern nur, daß wir in der Dagegenhaltung unseres diskursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes (intellectus ectypus) und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee eines intellectus archetypus geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte." [S.E., KdU, S. 361] Zwar scheint der Verfasser hier auf einen göttlichen Verstand zu deuten, allein wenn wir ja im Sittlichen, durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen annähern sollen; so dürft' es wohl im Intellektuellen derselbe Fall sein, daß wir uns, durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur, zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machten. (Goethe 2002, S. 30)

Wichtig war für Goethe, dass die Erkenntnisfähigkeit nicht ein für alle Mal gegeben war (oder nicht) – wie bei Kant –, sondern, dass der Mensch zur Entwicklung und Weiterentwicklung angehalten war, um sich ‚der geistigen Teilnahme würdig zu machen‘. In dem Aufsatz *Der Versuch als Vermittler zwischen Subjekt und Objekt* schreibt Goethe, man müsse „ein schweres Tragwerk übernehmen“, sich ganz von persönlichen „Maßstäben des Gefallens und Mißfallens“ freimachen, „gleichsam einem göttlichen Wesen suchen und untersuchen was ist, und nicht, was behagt“ (ebd., S. 10) – eben jene objektive Versenkung bei der der Geist im Gegenstand völlig aufgeht und sich bei der Betrachtung selbst vergisst, die Steiner Goethe attestiert hatte und die Steiners Forderung nach einem neuen Bewusstseinszustand entsprach.

Wie Jost Schieren in seiner Dissertation über Goethes „anschauende Urteilskraft“ herausarbeitet hat, handelt es sich dabei aber nicht um ein passives Empfangen einer Idee, sondern um eine Transformation des Verstandesgebrauchs, die es ermöglicht, den urteilenden Verstand zurückzuhalten und ihn blicklenkend auf eine *Erfahrung höherer Art* hin zu gebrauchen. Er schreibt:

Wissenschaftliche Forschung hat es demnach in dem Maße, wie sie eine Erkenntnis des Objektes anstrebt, mit einer Schulung des Subjektes zu tun. [...] Es geht nicht um eine Eliminierung des Subjektes, sondern um eine Qualifizierung. Nicht der größere Informations- und Gedächtnisspeicher und die schnellere Taktfrequenz der Urteilsfestlegungen im Rahmen einer paradigmatisch vorgebildeten Weltanschauungssoftware, sondern die produktiv ideelle Phantasie, die neue Blicklenkungen auf die Erfahrung leistet, sich diese ühend mitvollziehend einlebt und deren ideellen inneren Zusammenhang zum Ausdruck bringt, ist das Ideal der Goetheschen Wissenschaft und erst in der Lage, eine Vermittlung von Objekt und Subjekt zu leisten. (Schieren 1998, S. 123)

Goethe gelangte zu seinen Erkenntnissen zudem nicht ad hoc, sondern es mussten ihnen eine lange Reihe von Versuchen und Beobachtungen vorausgehen. In immer neuen Konfigurationen und leichten Abwandlungen stellte er einen Untersuchungsgegenstand vor sich, um ihn immer aufs Neue unbefangen zu betrachten. Sei es Goethes Idee der Urpflanze, die Metamorphosenlehre oder die Farbenlehre, ihnen allen geht eine systematische und umfangreiche Beobachtungs- und Versuchsreihe voraus.

Ich habe in den zwei ersten Stücken meiner optischen Beiträge eine solche Reihe von Versuchen aufzustellen gesucht, die zunächst aneinander grenzen und sich unmittelbar berühren, ja, wenn man sie alle genau kennt und übersieht, gleichsam nur Einen Versuch ausmachen, nur Eine Erfahrung unter den mannigfaltigsten Ansichten darstellen. Eine solche Erfahrung, die aus mehreren anderen besteht, ist offenbar von einer höhern Art. (Goethe 2002, S. 18)

Aus den mannigfaltigen Einzelerfahrungen bildet sich für Goethe eine Gesamterfahrung, die ihm in einer anderen, höheren Qualität erscheint. Herbert Witzmann schreibt dazu folgendes:

Es ist ganz deutlich: Goethe gewinnt seine Erfahrung ‚höherer Art‘ dadurch, daß er die Vorstellungen, welche im Bilden der lückenlosen Reihe entstehen, innerlich in Bewegung bringt und dadurch zur Intuition der urbildlichen Idee gelangt, die sich in den einzelnen Erscheinungen der Reihe offenbart. Das Experiment hat für ihn daher die Bedeutung einer Meditation, die durch das Bewegen von Vorstellungen zur Intuition aufsteigt. (Witzmann, zitiert nach Schieren 1998, S. 123f)

Was Witzmanns Interpretation zu Grunde liegt, ist der Gedanke, dass sich in der beobachtbaren Natur immer nur ein Aspekt der ihr entsprechenden Idee manifestiert. Goethe erklärt die Schwierigkeit Idee und Erfahrung miteinander zu verbinden damit, dass die Idee unabhängig von Raum und Zeit ist, weshalb in der Idee *Simultanes und Sukzessives* innigst verbunden sind, während in der Naturforschung Erfahrungen immer räumlich und zeitlich getrennt auftreten müssen (vgl. Schieren 1998, S. 169). In dem Goethe nun in vielen Versuchsreihen das getrennt in Erscheinung tretende aufnimmt und in Gedankenbewegungen (Vorstellungen) nachvollzieht, nähert er sich an die Idee an, sodass er sich *ihrer würdig* erweist. Erst das in Bewegung versetzte Denken ist in der Lage das Ideelle in sich aufzunehmen. Rudolf Steiner spricht deshalb auch von einem lebendigen Denken. Um das Wesen des Organischen zu erkennen, muss sich das Denken also transformieren und zu einem Organ der Anschauung werden, denn das Wesentliche, die Idee, ist nicht mehr sinnlich erfassbar. Dass Goethe einen solchen Transformationsprozess durchlaufen zu haben meint, lässt sich u.a. aus einem Brief an Herder ersehen:

Meine Übung, alle Dinge wie sie sind zu sehen und zu lesen, meine Treue, das Auge Licht seyn zu laßen, meine völlige Entäusserung von aller Präention, machen mich hier höchst im Stillen glücklich. (Goethe, zitiert nach Schieren 1998, S. 178)

Die stark sinnlich geprägte Metaphorik *das Auge Licht sein zu lassen* (oder wir erinnern uns an die Anekdote mit Schiller, S. 39), erklärt sich dadurch, dass Goethe das dieser Art transformierte (lebendige) Denken immer ganz auf die sinnliche Natur gerichtet ließ und gar eine Abneigung gegenüber einer Anwendung des Denkens auf sich selbst hatte. Letzteres ließ ihn auch Distanz zur spekulativ-idealistischen Philosophie seiner Zeitgenossen Schelling³⁴ und Hegel halten. Goethes Reflexion der eigenen Erkenntnismethodik war jedoch durchaus gründlich, wie auch die intensive Auseinandersetzung mit Kant zeigt³⁵, aber es reichte ihm, sie in metaphorischer und

³⁴ Goethe in einem Brief an Schiller: „Mit Schelling habe ich einen sehr guten Abend zugebracht. Die große Klarheit, bei der großen Tiefe, ist immer sehr erfreulich. Ich würde ihn öfters sehen, wenn ich nicht noch auf poetische Momente hoffte, und die Philosophie zerstört bei mir die Poesie und das wohl deshalb, weil sie mich ins Objekt treibt. Indem ich mich nie rein spekulativ erhalten kann, sondern gleich zu jedem Satze eine Anschauung suchen muß und deshalb gleich in die Natur hinausfliehe“ (Goethe, zitiert nach Sijmons 2008, S. 247)

³⁵ Wie sehr sich Goethe in der Reflexion seiner eigenen Erkenntnisposition an der Kant'schen Philosophie abarbeitete, zeigen neben seinen Bezugnahmen in Briefen und Aufsätzen auch die Begriffsschöpfung der

aphoristischer Weise darzulegen.

Rudolf Steiner sah sich hingegen berufen, Goethes Erkenntnisart hinsichtlich ihres philosophisch-wissenschaftlichen Gehalts systematisch auszuarbeiten.

2.4 Rudolf Steiners an Goethe orientierter Entwurf einer Erkenntnistheorie

2.4.1 Methode und Zielrichtung der *Grundlinien*

Im Vorwort zu seinen 1886 erschienenen *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* betont Rudolf Steiner, dass das Bedeutende der Goethe'schen Wissenschaft nicht das ist, was ihm von der damaligen Wissenschaft an Einzelentdeckungen zugestanden wurde, sondern in seiner großartigen Naturauffassung zu suchen sei. Alles was Goethe ausgesprochen hat, könne aus der „Totalität seines Genius“ abgeleitet werden (GA 2/14).

Die Prinzipien, nach denen dies zu geschehen hat, sind der Gegenstand des vorliegenden Schriftchens. Es soll zeigen, daß das, was wir als Goethes wissenschaftliche Anschauung hinstellen, auch einer selbstständigen Begründung fähig ist. (ebd.)

Steiner wollte also die Prinzipien, die für ihn in Goethes genialem Geist wirksam waren herausarbeiten und zeigen, dass sie philosophisch begründbar sind.

Als methodisches Vorbild für diese Untersuchung führt Steiner Friedrich Schiller an, der wie kein anderer die Größe des Goethe'schen Genius geschaut habe. „Schillers Blick ist auf Goethes Geist gerichtet; und die Betrachtungsweise, die *er* dabei befolgt, soll das Ideal

Anschauenden Urteilkraft sowie Formulierungen wie „[...] die Natur nicht gesondert und vereinzelt vorzunehmen, sondern sie wirkend und lebendig, aus dem Ganzen in die Teile strebend darzustellen [...], die sich auf Formulierungen Kants beziehen wie „sondern nach Maßgabe des intuitiven (urbildlichen) die Möglichkeit der Theile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängig vorstellen“ (KdU, S. 407) oder „[...] vom Synthetisch-Allgemeinen [...] zum Besonderen, d.i. vom Ganzen zu den Teilen geht“ (KdU, S. 361; vgl. Schieren 1998).

unserer *Methode* sein“ (GA 2/24).

Schiller, den Lorenzo Ravagli als Hermeneutiker³⁶ identifiziert, praktiziert die immanente Methode: „die selbstlose Hingabe an den anderen Geist, um aus dessen Anschauung eine Einsicht in seine Intuitionen zu gewinnen“ (Ravagli 2003, S. 80).

Steiner versuchte nun, den Geist Goethes bzw. die Goethe'sche Art Dinge anzusehen, nicht wie Goethe auf die Naturerscheinungen, sondern auf das Phänomen des Erkennens anzuwenden (vgl. Sijmons 2008, S. 245). Wesentlich für Goethes Anschauungsweise war der Erfahrungsbezug (wie bereits dargestellt) und so erläutert Steiner die Methodik der *Grundlinien* weiter: „Eine im Sinne der Goetheschen Weltanschauung begründete Erkenntniswissenschaft legt das Hauptgewicht darauf, daß sie dem Prinzip der Erfahrung durchaus treu bleibt“ (GA 2/45). Ziel der Erkenntniswissenschaft war für Steiner die gegenseitigen Beziehungen von ideeller und gegenständlicher Welt klarzulegen (von Denken und Erfahrung) (vgl. GA 2/26). Im Sinne einer Forschungsfrage formuliert Steiner weiter: „Was für eine Bedeutung hat die Spiegelung der Außenwelt in dem menschlichen Bewußtsein, welche Beziehung besteht zwischen unserem Denken über die Gegenstände der Wirklichkeit und den letzteren selbst?“ (ebd.).

Steiner will zunächst die Gebiete der Erfahrung und des Denkens scharf umgrenzen. An erster Stelle ist für ihn der Erfahrungsbegriff zu klären und dann soll die Natur des Denkens untersucht werden. Schließlich kann aus dem Verhältnis der beiden die Wissenschaft abgeleitet werden.

Steiner kam es bei der Untersuchung des Denkens und seinem Verhältnis zur Erscheinungswelt – im Sinne Goethes – darauf an, das Gebiet der Erfahrung nicht zu verlassen. Im Gegensatz zu Goethe, der seine Methodik auf Gegenstände der Natur

³⁶ Der Begriff „Hermeneutik“ hat seit der Antike zahllose Bedeutungsveränderungen erfahren (vgl. Joisten 2009), sodass in der Verwendung des Begriffes im Grunde immer seine jeweilige Definition mitgeliefert werden muss. Ravagli erläutert seine Auffassung des Begriffes folgendermaßen: „Kritische Besonnenheit und selbstlose Hingabe sind demnach die methodischen Leitparadigmen, die der Hermeneutiker verwirklichen muß. Kritische Besonnenheit schützt ihn vor subjektgeprägten Urteilen, die sich wie ein Schleier vor das Verständnis des Anderen legen und zu dessen interpretativer Verformung, Entstellung führen müssen. Selbstlose Hingabe ermöglicht die Aufnahme der fremden Intuitionen und deren immanentes Verstehen aus ihnen selbst. Das Zusammenspiel beider Maximen ermöglicht Kongenialität durch Einfühlung und kritische Reflexion aus der Distanz zugleich (Ravagli 2003, S. 80).

angewandt hatte, musste Steiner sich in unbefangener Betrachtung den Vorgängen beim Erkennen hingeben. Steiners Argumentation bedient sich aber nicht des Postulats eines höheren Bewusstseinszustandes zur Begründung der Erkenntnistheorie der Goethe'schen Weltanschauung, sondern der Ergebnisse phänomenologischer³⁷ Denk-Beobachtung und philosophischer Argumentation.

2.4.2 Der Begriff der „reinen Erfahrung“

Mit der oben behandelten Forschungshaltung unternimmt Steiner zunächst die Bestimmung des Erfahrungsbegriffs.

Was ist Erfahrung? Jedermann ist sich dessen bewusst, dass sein Denken im Konflikte mit der Wirklichkeit angefacht wird. Die Gegenstände im Raume und in der Zeit treten an uns heran; wir nehmen eine vielfach gegliederte, höchst mannigfaltige Außenwelt wahr und durchleben eine mehr oder minder reichlich entwickelte Innenwelt. Die erste Gestalt, in der uns das alles gegenübertritt, steht fertig vor uns. Wir haben an ihrem Zustandekommen keinen Anteil. Wie aus einem uns unbekanntem Jenseits entspringend, bietet sich zunächst die Wirklichkeit unserer sinnlichen und geistigen Auffassung dar. (2/27)

Der Begriff der Erfahrung bezieht sich für Steiner auf all unsere Erlebnisse, die ohne unser Zutun zustande kommen. Steiner bezeichnet dieses *unmittelbar Gegebene* näherhin als *reine Erfahrung*. In der reinen Erfahrung tritt uns, so Steiner, eine Mannigfaltigkeit von Gestalten, Kräften, Farben, Tönen usw. entgegen; gleichgültig ob sie durch einen äußeren oder einen inneren Sinn vermittelt sind. Diese Sinneseindrücke gelten solange als reine Erfahrung, als sie nicht durch das Denken aufgegriffen und verarbeitet worden sind. Kennzeichnend für die reine Erfahrung ist, dass in ihr ein gleichwertiges Nebeneinander

³⁷ Das Wort ‚phänomenologisch‘ ist hier als Chiffre zu nehmen für Steiners – sich an Goethe anschließende – Methodik. Steiner selbst kennzeichnet in einem Vortrag von 1920 diese Methodik als ‚Phänomenologie‘: „Eine Phänomenologie ist nicht eine Zusammenstellung der bloßen Phänomene in willkürlicher Weise, oder so wie sie gerade durch die wissenschaftlich angestellten Versuche ergibt; sondern eine wirkliche Phänomenologie ist eine solche Systematisierung der Phänomene, wie sie etwa versucht worden ist von Goethe in seiner ‚Farbenlehre‘“ (GA 324a/164).

von Dingen im Raum sowie ein gleichwertiges Nacheinander in der Zeit auftritt.³⁸ Gleichwertig in dem Sinn, dass sie beziehungs- und bestimmungslos vorliegen. Steiner zeichnet gedanklich ein Bild dieses Zustandes:

Die Welt ist uns auf dieser Stufe der Betrachtung gedanklich eine vollkommen ebene Fläche. Kein Teil dieser Fläche ragt über den anderen empor; keiner zeigt irgendeinen gedanklichen Unterschied von dem anderen. Erst wenn der Funke des Gedankens in diese Fläche einschlägt, treten Erhöhungen und Vertiefungen ein, erscheint das eine mehr oder minder weit über das andere emporragend, formt sich alles in bestimmter Weise, schlingen sich Fäden von einem Gebilde zum anderen [...]. (GA 2/31)

In diesem Sinn ist auf dieser Ebene auch nicht zwischen äußerer und innerer Erfahrung zu unterscheiden, wodurch zum *unmittelbar Gegebenen* auch die Erscheinungen des Fühlens und Denkens zählen. Sie erscheinen, wie alle Erfahrungen zunächst einfach am Horizont des jeweiligen Bewusstseins. Auch von einem Bezug auf ein Subjekt, das diese Erfahrungen hat, kann auf der Ebene der reinen Erfahrung noch nicht die Rede sein, denn es erscheint im zusammenhanglosen Nebeneinander ebenso gegeben, wie die anderen Erfahrungsinhalte. Steiner spricht im Hinblick auf die reine Erfahrung von einem Zustand vollständiger Selbstentäußerung (GA 2/28).

Für die weitere Entwicklung der Steiner'schen Erkenntnistheorie ist nun entscheidend, dass das Denken – im ersten Hinblick – ein Gegenstand der Erfahrung ist, wie alles andere auch. Damit ist für Steiner nämlich die folgende Untersuchung in ihrer Wissenschaftlichkeit (im Goethe'schen Sinn) legitimiert, da sie rein aus der Erfahrung schöpft und es nicht nötig hat, diese in Richtung einer metaphysischen Spekulation zu verlassen. Was Gegenstand des Wissens werden soll, *muss* uns erst in Form der Erfahrung gegenüberstehen. Für Steiner ist daher klar: „Sollen wir an dem Denken ein Mittel gewinnen, tiefer in die Welt einzudringen, dann muß es selbst zuerst Erfahrung werden“ (GA 2/30). Was Goethe also innerhalb seiner naturwissenschaftlichen Forschungen versucht hat, nämlich das Wesen der Natur über die Erfahrung aufzuschließen, das versucht Steiner in Bezug auf das Denken. Kein *fremdes Element*, d.h. nichts außerhalb der

³⁸ Mit Kant gesprochen erscheinen die Dinge unter den Anschauungsformen Raum und Zeit, aber haben keinerlei Bestimmung durch die Verstandeskategorien erfahren.

(reinen) Erfahrung Liegendes, soll zur Erklärung der Wirklichkeit herangezogen werden; das ist Steiners empiristischer Leitgedanke.

Steiner charakterisiert in diesem ersten Entwurf seiner Erkenntnistheorie die reine Erfahrung als „bloßes Nebeneinander im Raume und Nacheinander in der Zeit; ein Aggregat aus lauter zusammenhanglosen *Einzelheiten*“ (Hervorhebung S.E., GA 2/30). Damit sieht er sich vor einem Einwand gefeit, dass unsere Erfahrungswelt ja schon unendliche Unterschiede in ihren Objekten zeige, *bevor* das Denken an sie herantritt. Eine rote Fläche unterscheide sich etwa auch ohne Betätigung des Denkens von einer grünen (GA 2/32). Steiner nutzt diesen möglichen Einwand, um seinen Begriff der reinen Erfahrung weiter zu präzisieren:

Das ist richtig. Wer uns aber damit widerlegen wollte, hat unsere Behauptung vollständig mißverstanden. Das gerade behaupten wir ja, daß es eine unendliche Menge von *Einzelheiten* ist, die uns in der Erfahrung geboten wird. [...] Von einer Unterschiedlosigkeit der wahrgenommenen Dinge ist gar nicht die Rede, sondern von ihrer vollständigen Beziehungslosigkeit, [...]. (ebd.)

Den so bestimmten Begriff der reinen Erfahrung entnimmt Steiner den Untersuchungen des deutschen Philosophen Johannes Volkelt, dem es, so Steiner, „vorzüglich gelungen [ist], das in scharfen Umrissen zu zeichnen, was wir reine Erfahrung zu nennen berechtigt sind“ (2/33). Volkelt, der heute in Vergessenheit geraten ist, war damals ein anerkannter, an Kant anknüpfender Erkenntnistheoretiker und Professor für Philosophie in Jena. Volkelt geht in seinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen von einer *unmittelbaren Selbstgewissheit* von Bewusstseinsinhalten aus. Diese Bewusstseinsinhalte – für Volkelt sind es im Sinne Kantens Vorstellungen – sind vorlogischer Natur und sie sind das einzige, was uns mit absoluter Gewissheit gegeben ist. Volkelt nennt sie *reine Erfahrung* oder allgemeiner: das *positivistische Erkenntnisprinzip*. Aus der völligen Zusammenhanglosigkeit der mit *unmittelbarer Selbstgewissheit* gegebenen Bewusstseinsinhalte, leitet Volkelt eine Notwendigkeit zum Denken ab, um die Welt als geordnet und gesetzmäßig erkennbar zu machen. Dem Denken fehle zwar die unmittelbare Selbstgewissheit der reinen Erfahrung, aber sei als Erkenntnisprinzip unverzichtbar, denn wer „dem positivistischen Fundamentalsatze des Erkennens Alleingeltung zuspricht, darf weder von gesetzmäßiger, noch von regelmäßiger Verknüpfung der Vorstellungen reden; er hat kein Mittel, etwas gegen die Möglichkeit einzuwenden, daß die kommenden, resp.

gehenden Vorstellungen aus dem Nichts entstehen, resp. Ins Nichts verwinden“ (Volkelt 1879, S.171). Begriffe wie Kontinuität, Regelmäßigkeit, Kausalität, Ordnung usw. könnten nicht aus dem positivistischen Erkenntnisprinzip entnommen werden, sie müssten zu diesem hinzugedacht werden.³⁹ Steiner folgt Volkelt freilich nicht in der Einschätzung dem Denken fehle die unmittelbare Selbstgewissheit der reinen (sinnlichen) Erfahrung, aber er folgt Volkelts Erfahrungsbegriff soweit es letztere betrifft. So zitiert er in weiterer Folge Volkelts *vorzügliche Charakterisierung* der reinen Erfahrung. Sie soll uns, so Steiner, einfach die Bilder schildern, die in einem beschränkten Zeitabschnitt in völlig zusammenhangloser Weise vor unserem Bewusstsein vorüberziehen:

Jetzt hat zum Beispiel mein Bewusstsein die Vorstellung, heute fleißig gearbeitet zu haben, zum Inhalte; unmittelbar daran knüpft sich der Vorstellungsinhalt, mit gutem Gewissen spazieren gehen zu können; doch plötzlich tritt das Wahrnehmungsbild der sich öffnenden Türe und des hereintretenden Briefträgers ein; das Briefträgerbild erscheint bald handausstreckend, bald mundöffnend, bald das Gegenteil tuend; zugleich verbinden sich mit dem Wahrnehmungsinhalte des Mundöffnens allerhand Gehörseindrücke, unter anderen auch einer, dass es draußen zu regnen anfangt. Das Briefträgerbild verschwindet aus meinem Bewusstsein, und die Vorstellungen, die nun eintreten, haben der Reihe nach zu ihrem Inhalte: Ergreifen der Schere, Öffnen des Briefes, Vorwurf unleserlichen Schreibens, Gesichtsbilder mannigfachster Schriftzeichen, mannigfache sich daran knüpfende Phantasiebilder und Gedanken; kaum ist diese Reihe vollendet, als wiederum die Vorstellung, fleißig gearbeitet zu haben, und die mit Missmut begleitete Wahrnehmung des fortfahrenden Regens eintreten; doch beide verschwinden aus meinem Bewusstsein, und es taucht eine Vorstellung auf mit dem Inhalte, dass eine während des heutigen Arbeitens gelöste geglaubte Schwierigkeit nicht gelöst sei; [...]. (Volkelt 1879, S. 168f)

³⁹ Man denke an das Scheitern des Neopositivismus an eben jenem Problem einige Jahrzehnte später. Michael Muschalle schreibt dazu: „Der naiv angewandte Positivismus der Wissenschaft übersieht die Tatsache, dass unsere Auffassung der Wirklichkeit keineswegs ein stabiles, kompaktes und tragfähiges Gebilde ist, sondern allenfalls eine Art Schaum oder ein schwammartiges Gebilde, dessen Hohlräume aus den Resultaten begrifflich-logischer Operationen bestehen und nur dieses verleihen dem Schaum seine Struktur und Stabilität“ (Muschalle 200, online).

Steiner schließt dieses Zitat mit der Bemerkung ab: „Da haben wir für einen gewissen, beschränkten Zeitabschnitt das geschildert, was wir wirklich *erfahren*, diejenige Form der Wirklichkeit, an der das *Denken* gar keinen Anteil hat“ (GA 2/34).

Nun wirft diese Charakterisierung samt der Kommentierung durch Steiner einige Probleme auf, und ruft, wie Michael Muschalle in seiner Untersuchung von Rudolf Steiners Begriff des Gegebenen treffend feststellt, so manches Stirnrunzeln hervor, „weil man sich der Steinerschen Auffassung nicht leicht anschließen mag, weil nicht nur die dort beschriebenen Erfahrungsinhalte selbst vielfach gedankengesättigt sind, sondern auch die Wahrnehmung dieser Bilder an die verschiedensten Formen des Denkens und Urteilens gebunden zu sein scheint“ (Muschalle 2001, online).

In der Tat erscheinen die Beispiele Volkelts derart gedankengesättigt, dass man sich fragen muss, wie Steiner behaupten kann, das Denken habe an ihnen keinen Anteil. Was Volkelt betrifft, so könnte man anführen, dass er die Kant'sche Idee eines Dinges an sich übernommen hatte und dieses wohl als Ursache für das vorlogische Gegebensein der Vorstellungs- bzw. Bewusstseinsinhalte annimmt. Steiner übernimmt zwar in den *Grundlinien* Volkelts Konzept der reinen Erfahrung, weist aber gleichzeitig darauf hin, dass Volkelt es „nun freilich zur Unterstützung einer Ansicht getan [hat], die von der unsrigen grundverschieden ist und in einer wesentlich anderen Absicht, als die uns gegenwärt ist“ (GA 2/33). Steiner versuchte ja gerade die Kant'sche Idee eines unerkennbaren Dinges an sich sowie die Annahme, dass alles Gegebene nur unsere Vorstellung sei, zu widerlegen.⁴⁰ Muschalle äußert diesbezüglich die Vermutung, dass sich Steiner mit der Übernahme von Volkelts Konzept der reinen Erfahrung ein trojanisches Pferd eingefangen haben könnte, das sein eigenes Vorhaben sabotiert (vgl. Muschalle 2001, online).

Jedenfalls hat Steiner das Problematische dieser Darstellung spätestens ein Jahr nach Herausgabe der *Grundlinien* eingesehen, wenn er im zweiten Band der Kürschner-Ausgabe

⁴⁰ Gegen Volkelt wendet er beispielsweise ein, dass dieser sich in einen Widerspruch verwickle, wenn er ein zusammenhangloses Chaos an Bildern als eine subjektive Vorstellung bestimmt. Denn er hätte einsehen müssen, dass „das Subjekt des Erkennens, der Betrachter, ebenso beziehungslos innerhalb der Erfahrungswelt dasteht wie ein beliebiger anderer Gegenstand derselben. Legt man aber der wahrgenommenen Welt das Prädikat *subjektiv* bei, so ist das ebenso eine *gedankliche Bestimmung*, wie wenn man den fallenden Stein für die *Ursache* des Eindruckes im Boden ansieht“ (GA 2/38).

schreibt: „Der vollständig von allem Gedankeninhalt entblößten Sinnenwelt stehen wir wohl niemals gegenüber. Höchstens im Kindesalter, wo vom Denken noch keine Spur da ist, kommen wir der reinen Sinnesauffassung nahe“ (GA 1/165).

In seiner einige Jahre später erscheinenden Dissertation *Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichte's Wissenschaftslehre* verweist er zwar weiterhin auf Volkelts Vorarbeit, schränkt den Begriff des – nun – *unmittelbar Gegebenen* (statt ‚reine Erfahrung‘) jedoch schon viel weiter ein, wenn er schreibt: „Das Absondern individueller Einzelheiten aus dem ganz unterschiedlosen gegebenen Weltbild ist schon ein Akt gedanklicher Tätigkeit“ (GA 3/50).

In den *Grundlinien* bleibt die Genese der Einzelheiten im unmittelbar Gegebenen noch unberücksichtigt. Wenn das auch eine Schwachstelle des Erstlingswerkes ist, so tut es dem Gedankengang keinen allzu großen Abbruch. Denn immerhin ist für die geschilderten Wahrnehmungsinhalte kein aktueller Denkakt mehr zu vollziehen, es wird auf frühere Denk- und Lernleistungen zurückgegriffen. In diesem Sinne kann von einem unmittelbar Gegebenen gesprochen, das aber immer noch aktuelle Denkleistungen braucht, um in seiner Kontinuität und Kausalität erfassbar zu sein.

Steiner selbst beruft sich in den *Grundlinien* aber noch auf einen didaktischen Grund seiner problematischen Bestimmung.

Nun kann man uns ja einwenden, daß auch wir der reinen Erfahrung eine Menge von Attributen beigelegt haben. Wir bezeichneten sie als unendliche Mannigfaltigkeit, als ein Aggregat zusammenhangloser Einzelheiten usw. Sind das denn nicht auch gedankliche Bestimmungen? In dem Sinne, wie wir sie gebrauchten, gewiß nicht. Wir haben uns diese Begriffe nur bedient, um den Blick des Lesers auf die gedankenfreie Wirklichkeit zu lenken. Wir wollen diese Begriffe der Erfahrung nicht beilegen; wir bedienen uns ihrer nur, um die Aufmerksamkeit auf jene Form der Wirklichkeit zu lenken, die jedes Begriffes bar ist. (GA 2/40)

Ein Bewusstsein für gewisse Probleme in der Bestimmung der reinen Erfahrung lässt sich also schon in den *Grundlinien* nachweisen, allerdings lässt es Steiner an dieser Stelle bei den lakonischen Hinweisen darauf bewenden. Steiners Aufmerksamkeit gilt vielmehr dem Versuch nachzuweisen, dass die reine Erfahrung nicht als subjektive Vorstellung aufgefasst werden kann, weil das Subjekt auf dieser Ebene allenfalls eine Erfahrung unter

Erfahrungen ist.⁴¹ Für Steiner kann im Falle der reinen Erfahrung daher nicht von einer subjektiven Erfahrung gesprochen werden.

Um zu seinem Ziel der wahren Erkenntnis der Dinge zu kommen, muss Steiner Argumente gegen die Subjektivität der Erfahrung finden. Neben der bewusstseinstheoretisch begründeten Subjektivität gilt es für Steiner die Subjektivität noch von einer anderen Seite her abzuwehren: der physiologischen.

Man mißverstehe uns nur ja nicht. Wir wollen nicht gegen die *physiologischen* Errungenschaften der Gegenwart einen gewiß ohnmächtigen Protest erheben. Was aber physiologisch vollkommen gerechtfertigt ist, das ist deshalb noch lange nicht berufen, an die Pforte der Erkenntnistheorie gestellt zu werden. (GA 2/36f.)

Steiner weist darauf hin, dass es eine unumstößliche physiologische Wahrheit sein möge, dass „erst durch die Mitwirkung unseres Organismus der Komplex von Empfindungen und Anschauungen entsteht, den wir Erfahrung nannten“ (GA 2/37). Mit Sicherheit sei aber eine solche Erkenntnis das Resultat vieler Erkenntnisse und Forschungen. Daher kann sie nicht Ausgangspunkt für eine erst zu leistende Untersuchung der Erkenntnis sein bzw. jenes Zustandes, der vor aller, durch das Denken vermittelten, Erkenntnis existiert (der reinen Erfahrung). Eine Erkenntnistheorie hat sich für Steiner aller Vorannahmen zu entledigen und von diesem Punkt aus ihre Untersuchung zu beginnen. Dieses Konzept der Voraussetzungslosigkeit nahm Steiner in seiner Dissertationsschrift noch schärfer in den Blick, siehe die Argumentation dort (Kapitel 3.1.3.2).

Wenn Steiner nun die *reine Erfahrung* als *vor jeder gedanklichen Verarbeitung* charakterisiert, stellt sich die Frage, ob sich innerhalb dieser *reinen Erfahrung* ein Weg zum Denken auftut und in welchem Verhältnis diese zwei Elemente der menschlichen Erfahrung stehen. Gemäß Steiners strengem Empirismus muss sich innerhalb der reinen Erfahrung ein solcher Weg finden, soll Erkenntnis erklärbar werden.

⁴¹ Siehe den Einwand gegen Volkelt in Fußnote 38

2.4.3 Die Bestimmung des „Denkens“

Vielfach wurde bereits darauf hingewiesen, wie innerhalb Steiners Wissenschaftsverständnis von der Erfahrung auszugehen ist. Blicke man allerdings bei der bisher charakterisierten *reinen Erfahrung* stehen, würde sich die Wissenschaft allenfalls in einer zusammenhanglosen Notizensammlung unserer Wahrnehmungen erschöpfen (GA 2/42).⁴² Daher muss etwas innerhalb der Erfahrung gesucht werden, das ihre innere Gesetzmäßigkeit aufdeckt. Steiner schreibt:

Bei der Erfahrung stehen zu bleiben, ist eine berechtigte wissenschaftliche Forderung. Nicht weniger aber ist eine solche die Aufsuchung der inneren Gesetzmäßigkeit der Erfahrung. *Es muß also dieses Innere selbst an einer Stelle der Erfahrung als solche auftreten.* (GA 2/44, kursiv im Original)

Dieses „Innere“ ist das Denken. Schon weiter oben haben wir mit Steiner festgestellt, dass das Denken auf der Bewusstseins-ebene der reinen Erfahrung ebenso als *unmittelbar Gegebenes* erscheint, wie alle übrigen Bewusstseinsinhalte auch. Das Denken unterscheidet sich aber in einem wesentlichen Punkt von den anderen Bewusstseinsinhalten. Während man bei Letzteren über die Zusammenhanglosigkeit nicht hinauskommt, weist ein Gedanke immer schon über sich hinaus. Steiner führt als Beispiel an: „Wenn ich [...] den Gedanken der Ursache fasse, so führt mich dieser durch seinen eigenen Inhalt zu dem der Wirkung. Ich brauche die Gedanken nur in jener Form festzuhalten, in der sie in unmittelbarer Erfahrung auftreten, und sie erscheinen schon als gesetzmäßige Bestimmungen“ (GA 2/43). Der *gesetzliche Zusammenhang*, den man bei der übrigen Erfahrung erst aufsuchen muss, ist beim Denken schon in der ersten Form des Auftretens gegeben. „*Im Denken ist dasjenige, was wir bei der übrigen Erfahrung suchen, selbst unmittelbare Erfahrung geworden*“ (GA 2/44). Während bei allen anderen Bewusstseinsinhalten, so Steiner, erst die Hülle (Erscheinung für die Sinne) durchdrungen

⁴² Man ist hier an die Versuche des Neopositivismus (Wiener Kreis) erinnert, die Wissenschaft in Form von – aus der unmittelbaren Erfahrung genommenen – Protokollsätzen sich aussprechen zu lassen. Die Bemühungen des Wiener Kreises scheiterten daran, dass „nicht geklärt werden konnte, wie „sinnvolle (=empirische) Sätze“ von vornherein von „sinnlosen (=metaphysischen) Sätzen“ zu unterscheiden sind“ (Zeidler 2000, S. 35).

werden muss, um zum Kern zu kommen, sind Hülle und Kern beim Denken eine ungetrennte Einheit (ebd.).

Besteht nun eine wissenschaftliche (empiristische) Forderung danach Bewusstseinsgegenstände in ihrer unmittelbaren Form, d.h. in der Form ihres ersten Auftretens, zu Objekten der Wissenschaft zu machen, so ist dies streng genommen nur im Falle des Denkens einzulösen. „*Nur beim Denken kann das [wissenschaftlich methodische] Prinzip der Erfahrung in seiner extremsten Bedeutung angewendet werden*“ (GA 2/45).

Damit hat Steiner das Denken für die Wissenschaft nicht nur als innerhalb der Erfahrung liegend bestimmt, sondern es sogar als die vollständigste Form der Erfahrung – als eine *Erfahrung höherer Art* – ausgewiesen.

Schließlich muss in der Anwendung des Denkens auf die übrige Erfahrung somit das Gebiet der *Erfahrung überhaupt* nicht überschritten werden. Es werden lediglich verschiedene Erfahrungsgebiete miteinander verbunden (wie auch verschiedene sinnliche Erfahrungsgebiete miteinander verbunden werden).

Dass verschiedene Erfahrungsgebiete miteinander verknüpft werden, heißt aber noch lange nicht, dass sie berechtigter Weise miteinander verknüpft werden. Die erkenntnistheoretische Frage mit welcher Berechtigung unser Denken auf Sinnesgegenstände angewendet werden kann, kann an dieser Stelle noch nicht als beantwortet betrachtet werden. Bislang sehen wir uns lediglich einer Notwendigkeit gegenüber, das Denken auf die Sinneserfahrung anzuwenden (wie sie auch schon bei Volkelt zu finden ist), um der Zusammenhanglosigkeit zu entgehen.

Dass das Denken aber Erfahrungstatsache ist, wie andere Bewusstseinsinhalte auch, und das darüber hinaus im Denken sogar das strengste methodische Erfahrungsprinzip erfüllt ist, rückt es aber immerhin schon perspektivisch auf eine Ebene mit den übrigen Erfahrungsinhalten.

Über das tatsächliche Verhältnis von Sinneserfahrung und Denken kann uns letztlich nur das Denken selbst aufklären, da in ihm alles Gesetzmäßige zu finden ist. Deshalb lenkt Steiner die Aufmerksamkeit auf eine Untersuchung des Denkens. „Fast nie trachtet man danach, das Reich der Gedanken innerhalb seines eigenen Gebietes einmal zu durchwandern, um zu sehen, was sich hier ergibt“ (GA 2/55). Als ob es *alle Wirklichkeit*

wäre, soll das Denken untersucht werden, von Vorannahmen über das Verhältnis des Denkens zur Erscheinungswelt, soll abgesehen werden. Steiner bezeichnet es als verhängnisvolle Unterlassung der sich auf Kant stützenden Erkenntnistheorien (sicher ist hier auch Volkelt gemeint), dies nicht getan zu haben. Im Durchwandern des Gedankengebietes sollen letztlich reine Denkerfahrungen gemacht werden. Ganz im Sinne Goethes geht es darum Beobachtungsreihen anzustellen, die rein das Denken als Beobachtungsgegenstand haben, damit dieses sein Wesen offenbaren könne. „Im Sinne Goethes handelt man nur, wenn man sich in die eigene Natur des Denkens selbst vertieft und dann zusieht, welche Beziehung sich ergibt, wenn dann dieses *seiner* Wesenheit nach erkannte Denken zu der Erfahrung in ein Verhältnis gebracht wird“ (GA 2/56). Zuerst soll das Denken an und für sich untersucht werden, unter völliger Fernhaltung aller subjektiven Meinungen seiner Natur nach durchdrungen werden. In einem zweiten Schritt soll es in seiner Wechselwirkung mit Objekten der Sinneserfahrung beobachtet werden, um zu ersehen, was sich daraus ergibt (ebd). Diese methodische Herangehensweise gibt Steiner in seinem Selbstverständnis schließlich auch die Legitimation von einer *Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* zu sprechen.

In der Beobachtung⁴³ des Denkens zeigt sich, dass es nur prima facie ein unmittelbar Gegebenes ist. Während ich bei den übrigen Erfahrungen behaupten kann, dass sie ohne mein Zutun zu Inhalten meines Bewusstseins *werden*, ist dies beim Denken nicht der Fall. „Beim Gedanken bin ich mir klar, daß jenes *Werden* ohne meine Tätigkeit nicht möglich ist. Ich muß den Gedanken durcharbeiten, muß seinen Inhalt nachschaffen, muß ihn innerlich *durchleben* bis in seine kleinsten Teile, wenn er überhaupt irgendwelche Bedeutung für mich haben soll“ (GA 2/47). Gegenüber der Erscheinung der übrigen Welt verhalten wir uns passiv, damit aber ein Gedanke in unserem Bewusstsein erscheinen kann, bedarf es einer Betätigung unseres Geistes.

An dieser Stelle tut sich eine Widersprüchlichkeit – jedenfalls eine Doppelnatur – in Bezug auf das Denken auf. Denn einerseits haben wir mit Steiner festgestellt, dass das Denken als einziger unter den Erfahrungsinhalten als voll Bestimmtes, als Ganzes auftritt – man könnte auch sagen als das Objektivste. Auf der anderen Seite erfordert seine Erscheinung die Tätigkeit eines Subjektes. In Steiners Worten: „Das eine Mal erscheint er [der

⁴³ Wie sich zeigen wird, kann das Denken nur mit Hilfe des Denkens selbst beobachtet werden. Das Gebiet der reinen Erfahrung wurde dabei immer schon verlassen.

Gedankengehalt der Welt] als *Tätigkeit unseres Bewußtseins*, das andere Mal als *unmittelbare Erscheinung einer in sich vollendeten Gesetzmäßigkeit, ein in sich bestimmter ideeller Inhalt*“ (GA 2/48).

Für Steiners objektiven Idealismus (wie er seine Philosophie in seiner Dissertation auch nennt) ist es notwendig, die Objektivität des Denkens gegenüber der Subjektivität seines Auftretens zu erweisen. Dafür werden in den *Grundlinien* folgende Argumente angeführt:

1. Man dürfe nicht den Schauplatz des Auftretens unserer Gedanken mit jenem Element verwechseln, von dem sie ihre inhaltliche Bestimmung erhalten. Weder bestimmt unsere subjektive Organisation den Zusammenhang zwischen zwei Gedanken *a* und *b*, wie bei Kant, noch bestimmen wir bei der Produktion eines Gedankeninhalts, welche Verbindungen unsere Gedanken einzugehen haben (GA 2/49). „*Unser Geist vollzieht die Zusammensetzung der Gedankenmassen nur nach Maßgabe ihres Inhaltes*“ (ebd.).

Die Gesetzmäßigkeit der Gedankenverbindungen ist also allein durch den Gedankeninhalt bestimmt.

2. Wenn schon die Gesetzmäßigkeit vom Gedankeninhalt abhängig ist, so könnte es ja sein, dass wir nicht nur den Gedanken zur Erscheinung bringen, sondern auch seine inhaltliche Bestimmung ein subjektives Produkt unseres Geistes ist. Steiner argumentiert zur Entkräftigung dieses Einwandes verworren und zirkulär: „Diesem Einwande ist aber ganz leicht zu begegnen. Wir würden nämlich, wenn er begründet wäre, den Inhalt unseres Denkens nach Gesetzen verknüpfen, von denen wir wahrhaftig nicht wüßten, wo sie herkommen. Wenn dieselben nicht aus unserer Subjektivität entspringen, was wir vorhin doch in Abrede stellten [...], was soll uns denn Verknüpfungsgesetze für einen Inhalt liefern, den wir selbst erzeugen?“ (GA 2/50).

In dieser lapidaren Form ist die Argumentation schwer nachvollziehbar. Es ist nicht einzusehen, warum wir die Verknüpfungsgesetze nicht nach wie vor als vom Inhalt – den wir aber nun selbst bestimmen – hervorgehend zu betrachten. Wenn es in der Selbstevidenz der Denkerfahrung liegt, dass die Verknüpfungsgesetze aus dem Gedankeninhalt hervorgehen, dann muss auch die Selbstevidenz aufweisen, ob der Inhalt durch das Subjekt bestimmt ist oder seine Bestimmung von einem „anderen Elemente“,

wie Steiner sagt, erhält. Steiners Gedankengang scheint an dieser Stelle zirkulär und damit redundant.

Ein anderer Gedankengang Steiners ist möglicherweise dazu geeignet die Sache etwas aufzuhellen. Dadurch, dass wir an der *Hervorbringung* eines Gedankens beteiligt seien, müsse uns dieser in seiner Gesamtheit bekannt sein, d.h. nicht nur seiner Erscheinung nach sondern auch seinem Wesen nach. Es sei nicht denkbar etwas anders zur Erscheinung zu bringen, als in Kenntnis seines innersten Wesens. Auf diesem Weg landet man wieder bei einem Argument der Selbstevidenz des Gedankens, der als „*ein in sich bestimmter ideeller Inhalt*“ erscheint.

3. Zur Erhöhung der Plausibilität des objektiven Gedankeninhaltes trotz Beteiligung des Subjekts an dessen Hervorbringung verweist Steiner darauf, dass es zwar ungewohnt sei, dass wir ein Objektives wahrnehmen und zugleich hervorbringen, aber keineswegs unstatthaft. Man brauche nur das Vorurteil aufzugeben, dass es so viele Gedankenwelten gäbe, wie menschliche Individuen (GA 2/52). Es sei genauso möglich, dass es nur *einen einzigen* Gedankeninhalt gäbe und „unser individuelles Denken sei weiter nichts als ein Hineinarbeiten unseres Selbstes, unserer individuellen Persönlichkeit in das *Gedankenzentrum* der Welt“ (ebd.).

Für Steiner ist unsere Gedankenwelt eine völlig auf sich selbst gebaute Wesenheit, eine in sich vollkommene Ganzheit. Mit Verweis auf Hegel bzw. dessen Interpreten warnt er aber vor einer Vergegenständlichung des Denkens. Hegel habe das Denken in allzu schroffer Form verteidigt und damit Verwirrung heraufbeschworen, er habe die Idee in der sinnfälligen Wirklichkeit wie eine Sache gesucht (GA 2/51). Nach Steiner müsse festgestellt werden, „*daß das Feld des Gedankens einzig das menschliche Bewußtsein*“ sei und dass es darum aber nichts an Objektivität einbüße (GA 2/51). Steiner setzt eben den Begriff und das Ding nicht in eins. Denn den Sinnesdingen kommt eine Eigenschaft zu, die dem Begriff abgeht: die Besonderheit. In der Einleitung zum zweiten Band der Sofien-Ausgabe schreibt Steiner: „Der Begriff selbst kennt die Besonderheit gar nicht. [...] Das, was die Besonderheit eines Objektes ausmacht, läßt sich nicht *begreifen*, sondern nur *anschauen*“ (GA 1/153). Steiner wendet sich damit gegen idealistische Entwürfe, wie etwa bei Hegel und Fichte, die die gesamte Erscheinungswelt aus dem Begriff ableiten wollen und gegen eine einseitig-platonische Geringschätzung der sinnlichen Welt. Die Differenzierung ist hier allerdings weniger eine ontologische, denn Begriff und

Anschauung sind für Steiner zwei Seiten einer Medaille, sondern sie bezieht sich auf die Realisierung der Erkenntnis von Wirklichkeit. Diese bedarf der Anerkennung beider Seiten der Welt. Erkenntnis kann auf die Anschauung nicht verzichten, während umgekehrt die Anschauung ohne das Denken leer bliebe. Im Gegensatz zu Kant muss die Anschauung aber nicht gegenständlich sein. Steiner sieht in der durch die Erkenntnis wiedergewonnenen Einheit von Anschauung und Begriff die ganze Wirklichkeit, eine Vernachlässigung der Erfahrung hieße, wieder nur einem Teil der Wirklichkeit gerecht zu werden, sich in eine einseitige Geistigkeit zu begeben. Dies ist auch Steiners Kritik an Platon, jedenfalls in der Art in der er ideengeschichtlich⁴⁴ wirksam wurde, nämlich in einer Geringschätzung der sinnlichen Welt und in einer Abspaltung der Ideenwelt von ihr. Die Gegenreaktion dazu trat schließlich im englischen Empirismus zutage, ausgehend von Francis Bacon, später Hume und dominiert bis heute als Materialismus die wissenschaftliche Denkart (vgl. GA 6).

2.4.4 Das Erkennen mit Hilfe des „Wahrnehmungsurteils“

In der bisherigen Bestimmung der Gebiete Erfahrung und Denken zeigte sich schon eine gewisse Verflechtung der beiden. Soll die Erfahrung etwas für uns bedeuten, muss sie durch die ihr korrespondierenden Begriffe ergänzt werden, die wir zwar selbst hervorbringen, die aber ihre inhaltliche Bestimmung in sich selbst haben. Bleibt man bei der Erfahrung stehen, verfängt man sich in den Aporien des (Neo)Positivismus. Stützt man sich nur auf das Denken, so endet man in einem Fichte'schen Solipsismus oder in rationalistischer Spekulation. Wie aber ist nun der Zusammenhang zwischen Anschauung und Denken herzustellen?

Steiner spricht davon, dass wir der Sinneswahrnehmung wie einem Rätsel gegenüberstehen, zu dessen Lösung wir *aus dem Dunkel unseres Bewusstseins* einen Begriff *emporarbeiten* müssen (GA 2/64). Haben wir einen entsprechenden Begriff gefunden, vollziehen wir ein *Wahrnehmungsurteil*. Im Wahrnehmungsurteil wird eine Wahrnehmung (Subjekt) mit einem Begriff (Prädikat) verbunden. Aber wie finden wir den

⁴⁴ In der christlichen Scholastik und schließlich bei Descartes oder Spinoza.

richtigen Begriff? Steiner löst das Problem dadurch, dass das Denken zu einem Wahrnehmungsorgan wird. Als solches empfängt es aber nicht passiv den korrespondierenden Begriff, sondern es begibt sich in eine Art dialektischen Prozess mit der sinnlichen Anschauung. Wir erinnern uns an die Beobachtungsreihen der Goethe'schen Methodik, die es erst ermöglichen den richtigen Begriff – respektive die Idee als dynamische Begriffseinheit – zu erfassen. Obschon man den Begriff *an* der sinnlichen Anschauung gewinnt, entnimmt man, so Steiner, „alle Bestimmungen des Gedankens aus der Gedankenwelt. Von dem Sinnesobjekte fließt in diesen Inhalt ja doch nichts ein. Ich erkenne in diesem Sinnesobjekt den Gedanken, den ich aus meinem Inneren herausgeholt, nur *wieder*“ (GA 2/66).

Deshalb sind genaue Sinnesbeobachtungen auch notwendig, denn wie soll ich den richtigen Begriff finden – ihn schließlich im Objekt wiedererkennen – wenn ich nur eine unzureichende Beobachtung habe? Der *Inhalt* der Welt wird allerdings nicht aus der Sinneswelt geschöpft, sondern aus der Gedankenwelt.⁴⁵ Steiner hält es deshalb für eine notwendige Erkenntnis aller Wissenschaften, „daß ihr Inhalt lediglich Gedankeninhalt ist und daß sie mit der Wahrnehmung in keine anderen Verbindung stehen, als daß sie im Wahrnehmungsobjekte eine besondere Form des Begriffes sehen“ (GA 2/68).

Begriff und Wahrnehmung (Erscheinung für die Sinne) erscheinen nur für das Erkennende Bewusstsein als getrennt. An sich sind es zwei Erscheinungsformen einer Wirklichkeit, weshalb auch erst die Erkenntnis Wirklichkeit vermittelt und nicht das Gegebene. Damit ist für Steiner auch: „*Die Gestalt von der Wirklichkeit, welche der Mensch in der Wissenschaft entwirft [...] die letzte wahre Gestalt derselben*“ (GA 2/85).

Die Frage nach der begrifflichen Identifizierbarkeit von Wahrnehmungen ist eines der Kernprobleme der Erkenntnistheorie. Kants diesbezügliche Lehre vom transzendentalen Schematismus gilt als verworren und dunkel (vgl. Ludwig 1995). Kant selbst spricht vom Schematismus unseres Verstandes als einer „verborgenen Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden“ (KrV, B 180) können.

⁴⁵ Etwas, wofür ich mir nicht Begriffe erarbeitet habe, bleibt für mich bedeutungslos, wenn ich ihm in der Welt begegne. Steiner verweist dabei auf denjenigen mit reichem Seelenleben, der dem geistig Armen gegenüber tausend Dinge sieht, die Letzterem Null sind (GA 2/67).

Kurt Walter Zeidler schreibt hinsichtlich der obigen Frage in seiner *Prolegomena zur Wissenschaftstheorie*, sie bezeichne „die Grenzen der sprachanalytischen und der neopositivistischen Philosophie“ (Zeidler 2000, S. 44), die innerhalb ihrer Mittel keine befriedigende Lösung erbringen konnten. Das Scheitern an erkenntnistheoretischen Problemen wie diesem führte letztendlich dazu, dass die postmoderne Philosophie selbst dem Versuch einer Beantwortung, und damit dem Stellen der Frage überhaupt, den Rücken kehrte und die Erkenntnistheorie als Zeiterscheinung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in die Bedeutungslosigkeit verabschiedete.

Zeidler führt jedoch zur Lösung des Problems in Anlehnung an Charles Sanders Peirce (und Hegel) die *Abduktion* als dritte Schlussform neben der Deduktion und der Induktion ein. Sie ist für ihn notwendig, wenn es eine Begriffsbildung überhaupt geben soll:

Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Schließens kann demnach dahingehend beantwortet werden, daß die Deduktion zusätzlich zur Induktion, die von ‚Resultat‘ (Konklusion auf ‚Fall‘ (Untersatz) auf die im Obersatz des deduktiven Schlusses vorgesezte ‚Regel‘ schließt, noch eines weiteren synthetisierenden Verfahrens bedarf, das zur Regel und zum Resultat den Fall ermittelt, auf den die Regel angewendet werden kann. Mit anderen Worten: die Subsumtion eines Besonderen unter ein Allgemeines setzt nicht nur die induktive Erschließung des Allgemeinen, sondern auch die begriffliche Bestimmung des Besonderen voraus, das als besonderer Fall unter die allgemeine Regel subsumiert werden soll. Diese Formulierung verdeutlicht die fundamentale Bedeutung des abduktiven Schlusses: als logische Synthesis, die den Fall zur Regel und damit die Anwendbarkeit der Regel erschließt, formuliert die Abduktion den Aktus der begrifflichen Bestimmung und Begriffsbildung. (Zeidler 2000, S. 159)

Die begriffliche Identifizierung ist eine fortwährend erlebte Tatsache des menschlichen Erlebens. Ihr muss ein Vermögen gegenüberstehen, das in der klassischen Logik nicht explizit vorkommt. Nicht nur zur begrifflichen Identifikation von Wahrnehmungen, sondern auch zur Subsumtion von Fällen unter eine Regel ist ein solches Vermögen notwendig. Für Zeidler müssen daher Deduktion und Induktion durch die Abduktion ergänzt werden, um Erkenntnis überhaupt erklären zu können.

Zeidler verweist in diesem Zusammenhang auch auf Ernst Cassirer, der ebenfalls in der

Begriffsbildung, eine Bestimmungsleistung abseits von Induktion und Abduktion sah (ebd.). Genau diese Notwendigkeit einer Identifizierung des Erfahrungsinhaltes (die Identifikation eines Besonderen) drückt sich auch in Steiners Wahrnehmungsurteil aus, also in einem Vermögen zur Wahrnehmung eines Zusammenhangs von Begriff und Gegenstand. Dass Erkenntnis anders gar nicht schlüssig zu denken ist, kann als Indiz für die tatsächliche Einheit von Begriff und Gegenstand gelten.

3. Dritte Phase – Die in sich selbst gründende Erkenntnistheorie

“Die Erkenntnistheorie soll eine wissenschaftliche Untersuchung desjenigen sein, was alle übrigen Wissenschaften ungeprüft voraussetzen: das *Erkennen* selbst.” (3/25)

3.1 Steiners Dissertationsschrift

Zur Verwirklichung von Steiners akademischen Karriereplänen (eine Professur in Philosophie) war der Erwerb eines akademischen Titels notwendig. Aufgrund des fehlenden gymnasialen Abschlusses, war eine Promotion in Wien nicht möglich. Aus mehreren Gründen dürfte die Universität Rostock als Ausweichmöglichkeit in Steiners Blickfeld geraten sein. Karl Julius Schröer hatte 1871 ein Ehrendoktorat von der Universität Rostock erhalten und der von Steiner verehrte Philosoph Eduard von Hartmann hatte in Rostock promoviert (vgl. Hoffmann, Kugler und Trapp 1991). Schließlich waren Steiner auch Heinrich von Steins *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus* „in die Hände gefallen“, die ihn „außerordentlich fesselten“ (GA 28/198). Von Stein war Ordinarius für Philosophie in Rostock und wurde 1890 auch Rektor der Universität. Im Mai desselben Jahres übersandte Steiner seine *Grundlinien* an die Universität Rostock mit der Anfrage, ob sein Buch als Dissertationsschrift angenommen werden könne (GA 38/227f). Heinrich von Stein zollte in einem Antwortschreiben Steiner große Anerkennung für das übersandte Werk, verwies aber darauf, dass unter den hohen Anforderungen der Universität eine Promotionsschrift mit „streng wissenschaftlicher Gestalt“ von Nöten sei. Darunter seien eine „auch äußerlich heraustretende Auseinandersetzung mit der Litteratur des betreffenden Gegenstandes, genaue Citate und methodische Beweisführung“ (Hoffmann et al. 1991, S. 188) zu verstehen. Steiner sollte darüber hinaus seine Kantkritik strenger erörtern.

Im Jahr darauf reichte Steiner schließlich seine Dissertation unter dem Titel „Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichte’s Wissenschaftslehre. Prolegomena zu einer Verständigung des philosophierenden

Bewusstseins mit sich selbst.“ ein.

Steiner lässt im Literaturverzeichnis erkennen, dass er dem Aufruf zu einer umfassenden⁴⁶ Auseinandersetzung mit der gegenstandsrelevanten Literatur nachgekommen war. Darin zu finden sind die damals wichtigsten deutschen Titel über Erkenntnistheorie (vgl. Sijmons 2003), insbesondere eine Reihe Vertreter des Neukantianismus wie Liebmann, Cohen, Riehl, Paulsen, Volkelt, Windelband, Vaihinger, F.A. Lange; Kantforscher wie Kuno Fischer, Benno Erdmann, Johannes Witte u.a. sowie Werke zur Logik u.a. von Wundt, Trendelenburg, Mill, Lotze. Was die geforderte streng wissenschaftliche Gestalt betraf, war Heinrich von Stein wohl nicht gänzlich zufrieden, denn Steiner erinnert sich in seiner Autobiographie an die Worte: „Ihre Dissertation ist nicht so, wie man sie fordert; man sieht ihr an, daß Sie sie nicht unter der Anleitung eines Professors gemacht haben; aber was sie enthält, macht möglich, daß ich sie sehr gerne annehme“ (Hoffmann et al. 1991, S. 187).

Ein Jahr nach dem Einreichen wurde die Dissertation unter dem Titel *Wahrheit und Wissenschaft* (GA 3) und einer Erweiterung um eine Vorrede und eine „Praktische Schlußbetrachtung“ veröffentlicht.⁴⁷ Der Untertitel der Buchausgabe lautete „Vorspiel einer Philosophie der Freiheit“ und zielte auf die praktischen Schlussbetrachtungen ab, die ihrerseits bereits das nächste, in Planung befindliche Werk Steiners ankündigten. Auch ist der Untertitel als eine Anlehnung an Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse* (1886) zu sehen, dem dieser den Untertitel „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ gab. In Nietzsche sah Steiner damals einen Geistesverwandten, da dieser, wie er selbst, eine normative Moral und jegliches Offenbarungswissen ablehnte. Für Steiner musste sich aus seiner Erkenntnistheorie eine individualistische Ethik ergeben, einer Ethik die sich der Mensch selbst in Freiheit gibt und nicht eine, die ihm offenbart und normativ vorgegeben wird. Aber für die Dissertation wollte er das Thema noch nicht behandeln und so findet es sich erst in der erweiterten Buchausgabe. Dennoch gilt ihm die ganze Erkenntnistheorie als *Vorspiel* zu einer Begründung der menschlichen Freiheit.

⁴⁶ Steiner nennt über 70 Autoren und über 100 Werke der „neueren Literatur“ (philosophische Klassiker führt er explizit nicht an), wobei er darauf hinweist, dass zwar nicht auf alle Werke unmittelbar Bezug genommen wird, sie aber ähnliche Fragen erörterten.

⁴⁷ Im Folgenden wird die Buchausgabe als Zitiergrundlage herangezogen, Zitate aus der Vorrede umfassen die Seiten 9-14; Zitate aus der „Praktischen Schlussbetrachtung“ umfassen die Seiten 90-92.

3.1.1 Die Methode der Dissertation

Trotz der einschränkenden Bemerkung von Steins, weist die Dissertation gegenüber den *Grundlinien* eine strengere Methodik auf. Es sollte auch nicht mehr die Goethe'sche Weltanschauung philosophisch gerechtfertigt werden, sondern eine philosophische Rechtfertigung der Wissenschaft überhaupt erbracht werden. Nur mehr in der Vorrede wird Goethe angesprochen, wenn Steiner schreibt: „Mit dieser Schrift hoffe ich aber gezeigt zu haben, daß mein Gedankengebäude eine in sich selbst begründete Ganzheit ist, die nicht aus der Goetheschen Weltanschauung abgeleitet zu werden braucht“ (GA 3/13). Anstatt von Goethe auszugehen, ist es Steiner nun darum zu tun, eine in sich selbst begründete Erkenntnistheorie vorzulegen. Für Steiner bedeutet das zuerst einen voraussetzungslosen Anfang zu finden, von dem aus eine Erkenntnistheorie entwickelt werden kann.

Die Methodik der „Verständigung eines philosophierenden Bewusstseins mit sich selbst“, wie es im Untertitel heißt, besteht in der Beobachtung der Vorgänge im Bewusstsein, insbesondere der Denkbeobachtung und unterscheidet sich damit im Grunde nicht von der der *Grundlinien*. Sijmons (2003, S. 288) verweist im Zusammenhang mit der Methode der Denkbeobachtung auf die Parallele zum idealistischen Dreigestirn Fichte (‚Selbstbeobachtung‘), Hegel (‚reines Zusehen‘) und Schelling (‚Selbstanschauung‘), die ihrerseits zu einer Methodik der intellektuellen Selbstreflexion gefunden hatten. Auf die Methodik und Problematik der ‚Selbstbeobachtung‘ bzw. ‚Denkbeobachtung‘ wird später bei der Behandlung der Philosophie der Freiheit eingegangen werden, da Steiner sie dort selbst näherhin beleuchtet.

3.1.2 Steiners Kantkritik

Steiner hatte sich schon in den *Grundlinien* deutlich gegen die Kant'sche Philosophie gestellt, weshalb von Stein ihn aufforderte, seine Kantkritik in der Dissertation zu präzisieren. Für Steiner hatte sich, wie er im Vorwort der Buchausgabe schreibt, ein „ungesunder Kant-Glauben“ (GA 3/9) in der Philosophie der damaligen Zeit breitgemacht. Gemeint war der erkenntnistheoretische Dualismus Kants, der in verschiedenen Spielarten wirkmächtig geworden war und die Welt in Wahrnehmung bzw. Vorstellung und ein

unerkenntbares Ding an sich spaltete. Steiner sah diesen Einfluss nicht nur bei den aufkommenden Neukantianern wirksam, sondern auch bei den sich nicht unmittelbar auf Kant beziehenden Erkenntnistheoretikern seiner Zeit (z.B. Eduard von Hartmann). Steiner stellte sich in Opposition zu einem philosophischen Zeitgeist, der sich seit dem Tod Hegels etabliert hatte und in erkenntnistheoretischen Grundannahmen wieder auf Kant zurückging. Trotz seines fundamentalen Gegensatzes zu Kant, unterließ es Steiner nicht, diesem eine Würdigung dafür zukommen zu lassen, dass er die dogmatische Philosophie widerlegt habe⁴⁸ – mit dem Vorwurf jedoch, nichts an deren Stelle gesetzt zu haben (GA 3/10). Jedenfalls nichts, womit sich Steiner einverstanden zeigen konnte, denn was Kant an Stelle der dogmatischen Spekulation gesetzt hatte, war das unerkenntbare Ding an sich.

Kant wollte mit seiner *Kritik der reinen Vernunft* die Grenzen des Verstandes und der Vernunft aufzuzeigen, um letztlich für den Glauben und eine künftige, undogmatische Metaphysik Platz zu machen. Den Weg in eine Metaphysik – sein eigentliches Anliegen – konnte Kant mit den von ihm gesetzten Erkenntnisgrenzen nicht finden. Nachdem Kant zu zeigen versucht hatte, was das Erkenntnisvermögen *nicht* vermag (um für den Glauben Platz zu machen), versuchte Steiner im Gegensatz dazu zu zeigen, wozu es wirklich imstande ist (GA 3/11). Wo Kant Erkenntnisgrenzen zog, wollte Steiner „den Beweis [...] führen, daß für unser Denken alles erreichbar ist, was zur Erklärung und Ergründung der Welt herbeigezogen werden muß“ (GA 3/10).

Steiner sah das Problem in den Voraussetzungen Kants⁴⁹, die das erkenntnistheoretische Unternehmen von vornherein in eine solche Schiefelage brachten, dass der Weg zu einer Lösung der erkenntnistheoretischen Probleme verfehlt werden musste. Steiners Kantkritik

⁴⁸ „Er hat gezeigt, dass der jenseits unserer Sinnen- und Vernunftwelt liegende Urgrund der Dinge, den seine Vorgänger mit Hilfe falsch verstandener Begriffsschablonen suchten, für unser Erkenntnisvermögen unzugänglich ist“ (GA 3/9).

⁴⁹ Kant selbst sah seine Erkenntnistheorie durchaus voraussetzungslos: „In der Kritik der reinen Vernunft bin ich [...] synthetisch zu Werke gegangen, nämlich so, daß ich in der reinen Vernunft selbst forschte und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Prinzipien zu bestimmen suchte. Diese Arbeit ist schwer und erfordert [...] sich nach und nach in ein System hineinzudenken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt außer die Vernunft selbst und also, ohne sich auf irgendein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht“ (Kant 2001, S. 38f).

hebt daher bei wenigen Grundgedanken der Kant'schen Erkenntnistheorie an, ohne auf Detailfragen und Probleme einzugehen. Von manchen Seiten (z.B. Zander 2007) wird daraus auf ein mangelndes Kantverständnis Steiners geschlossen. Dies erscheint allerdings aufgrund der eineinhalb Jahrzehnte überspannenden Kantrezeption und der angegebenen und ausführlichen Kontextliteratur als unwahrscheinlich. Eine Reduktion auf die Grundgedanken Kants dürfte auch durch innere Widersprüchlichkeiten in Kants Erkenntnistheorie bedingt sein, die nicht zuletzt zu einer derart heterogenen Kantrezeption geführt haben (vgl. Zeidler 1997). Steiner war es darum zu tun, grundsätzliche – durch Kant entstandene – perspektivische Schief lagen zu begradigen und nicht darum sich in akademische Spezialdiskussionen einzubringen, die ihren Ursprung (für Steiner) bereits in falschen Fragestellungen und folglich falschen Herangehensweisen hatten. Er wollte also nicht die dunklen Stellen der Kant'schen Erkenntnistheorie aufhellen, sondern jene Grundsatzirrtümer aufzeigen, die letztlich bereits ursächlich für erstere waren.

Was sind nun Grundgedanken Kants, die für Steiner ohne tragfähiges Fundament dastehen? Kügler (1982) schreibt dazu in seiner Dissertation über Steiners Kantkritik :

Erkenntnis fängt mit der Erfahrung an. Diesen Satz der Empiristen stellt Kant an den Anfang seiner Kritik der reinen Vernunft. Denn wie sollten wir etwas erkennen, wenn nicht Gegenstände an unsere Sinne rührten und unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen? Die Erfahrung geht zeitlich der Erkenntnis voraus. Damit ist aber nicht gesagt, daß alle Erkenntnis aus der Erfahrung entspringt. Bei vielen unkritischen Metaphysikern in der Zeit des 17./18. Jahrhunderts wurde diese Erfahrung als etwas schlechthin Gegebenes hingenommen. Kant hingegen fragt, [...] woher kommt die Erfahrung?, wie wird sie möglich?, wie wird die Erkenntnis selbst erkannt? (Kügler 1982, S. 47)

Kants Frage gilt zunächst also ‚den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung‘ überhaupt. Da die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung die Erfahrung als bedingtes ausweist, schränkt Kant die Gültigkeit des Erfahrungswissens (Erkenntnisse a posteriori) ein. Wodurch die Erfahrung bedingt ist, wird sich noch zeigen. Kant ist aber auf der Suche nach einem unbedingt gültigen Wissen auf dem sich eine Wissenschaft aufbauen lässt. Ein solches *notwendiges* und *streng allgemeines* Wissen, muss für ihn aus Erkenntnissen a priori bestehen, d.h., ein Wissen sein, das *vor* aller Erfahrung (unabhängig von den Sinneseindrücken) gewonnen werden kann. Als Beispiel

für reine Urteile a priori nennt Kant die Mathematik.

Die Form, in der für Kant Wissen gegeben ist, ist das Urteil. Ein Urteil wird gebildet, indem einem Subjekt ein Prädikat beigefügt wird. Nun nennt Kant zwei mögliche Arten von Urteilen: analytische und synthetische. Analytische Urteile sind dadurch gekennzeichnet, dass das Prädikat im Subjektbegriff bereits enthalten ist; z.B. die Ausdehnung des Körpers. Weil ein Körper für Kant nicht anders als ausgedehnt gedacht werden kann, steckt der Begriff der Ausdehnung schon im Begriff des Körpers. Das analytische Urteil besteht somit lediglich in einer Begriffszergliederung. Dadurch erhalten wir zwar ein apriorisches, aber gleichzeitig tautologisches Wissen; d.h. einem analytischen Urteil kommt kein eigentlicher Erkenntnisgewinn zu. Bei synthetischen Urteilen hingegen, wird dem Subjektbegriff ein Prädikat hinzugefügt, das in diesem noch nicht enthalten ist. Erfahrungsurteile sind synthetische Urteile. Sie verfügen für Kant allerdings – wie oben schon angedeutet – über eine eingeschränkte Gültigkeit, nur über *komparative Allgemeinheit*, wie es Kant nennt. Die Einschränkung kommt daher, dass die Erfahrungsurteile lediglich induktiv gewonnen werden und ihnen daher keine Notwendigkeit zukommen kann. Wenn ich beispielsweise die Erfahrung gemacht habe, dass Schwäne immer weiß sind, so kann ich dies dennoch nicht mit *strenger Allgemeinheit*, d.h. mit Notwendigkeit, behaupten, denn es besteht die Möglichkeit, dass ich doch noch auf einen schwarzen Schwan treffe. Da also analytische Urteile tautologisch sind und synthetische Urteile, die aus der Erfahrung geschöpft sind, nur komparative Allgemeinheit besitzen, braucht Kant (unter diesen Voraussetzungen), um zu einem unbedingt gewissen Wissen zu kommen, eine neue, hybride Form von Urteilen: *synthetische Urteile a priori*.

Nun beruht auf solchen synthetischen d.i. Erweiterungs-Grundsätzen die ganze Endabsicht unserer spekulativen Erkenntnis a priori; denn die analytischen sind zwar höchst wichtig und nötig, aber nur um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sicheren und ausgebreiteten Synthesis, als zu einem wirklich neuen *Erwerb*, erforderlich ist. (Kant, KrV B, S. 13f)

Steiner identifiziert die Frage nach der Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori als Kants erkenntnistheoretische Grundfrage. Diese Frage ist für Steiner aber bereits mit wesentlichen Voraussetzungen verbunden, die Kant dogmatisch an den Anfang seiner erkenntnistheoretischen Untersuchung setzt. Er stimmt mit Kant soweit überein, dass wir „wahrhaftes Wissen nur durch solche Urteile erlangen können, die zu einem Begriffe einen

zweiten hinzufügen, dessen Inhalt wenigstens *für uns* in jenem ersten noch nicht gelegen war“ (GA 3/30). Dass solche Urteile aber a priori sein müssen, kritisiert Steiner als Vorannahme, die für den Anfang der Erkenntnistheorie „als gänzlich unausgemacht gelten“ (ebd.) sollte. Denn es könnte ja gut sein, dass es solche Urteile überhaupt nicht gibt; in jedem Fall steht für Steiner eine solche Annahme einer unbefangenen Untersuchung von Beginn an im Weg.

Entgegen der Annahme synthetischer Urteile a priori, die unabhängig von der Erfahrung gewonnen werden sollen, argumentiert Steiner:

Denn was auch immer Gegenstand unseres Wissens werden mag: es muss doch einmal als unmittelbares, individuelles Erlebnis an uns herantreten, das heißt zur Erfahrung werden. Auch die mathematischen Urteile gewinnen wir auf keinem anderen Wege, als indem wir sie in bestimmten einzelnen Fällen *erfahren*. (ebd.)

Steiner, der selbst auch Mathematik studiert hatte, begründet an dieser Stelle nicht näher, warum mathematische Urteile immer *erfahren* werden müssen.⁵⁰ Der Satz wendet sich jedoch gegen Kants Behauptung, in der Mathematik (jedenfalls die reine Mathematik) hätten wir es mit synthetischen Urteilen a priori zu tun. Es ist hier nicht der Ort auf mathematische-philosophische Spezialprobleme näher einzugehen, aber es sei darauf verwiesen, dass die *Notwendigkeit* und *Allgemeinheit*, die Kant für synthetische Urteile a priori fordert, soweit es die Mathematik betrifft, von dem Mathematiker Gödel zu Beginn des 20. Jahrhunderts widerlegt wurde. Gödels Unentscheidbarkeitsbeweis hatte nämlich gezeigt, dass man innerhalb einer logischen Systemsprache keinen Beweis für die Widerspruchsfreiheit dieser Systemsprache führen kann und dass es sogar relativ einfache Probleme aus der Theorie der gewöhnlichen Zahlen gibt, die sich nicht aus ihren Axiomen entscheiden lassen (vgl. Zeidler 2000, S. 35 und Penrose 2002).

Als zweites Gebiet in dem wir es mit synthetischen Urteilen a priori zu tun haben, nennt Kant die Geometrie; jedoch ergeben sich auch hier seit dem Siegeszug der Relativitätstheorie und damit der nicht-euklidischen Geometrie große Schwierigkeiten für Kants Argumentation, da die nach Kant als notwendig postulierten geometrischen Gesetze

⁵⁰ Der Mathematiker Roger Penrose (2002, S. 92ff) spricht auch davon, dass mathematische Ideen erfahren werden und geht sogar so weit, von einem Wahrnehmen im Sinne platonischer Ideen zu sprechen.

dadurch bereits ihre Allgemeingültigkeit verloren haben.

Steiners Argumentation gegen Kant gründet aber darin, dass er den Erfahrungsbegriff anders fasst als Kant. Denn für Steiner sind, wie schon gezeigt wurde, alle Bewusstseinsinhalte immer schon *Erfahrung*, auch das Denken. Das ist wesentlich, weil damit Kants erkenntnistheoretischer Dualismus von vornherein ausgehebelt wird. Kant sieht die Erfahrung allein durch die, für ihn apriorischen Anschauungsformen von Raum und Zeit gegeben. Dadurch beschränkt er die Erfahrung einerseits auf in der sinnlichen Anschauung gegebene Gegenstände und andererseits wird sie zur Vorstellung, was dazu führt, dass das Ding an sich, das der Vorstellung ursächlich zugrunde liegt, unerkant bleiben muss. Kant schreibt:

Also ist es nur die Form der sinnlichen Anschauung, dadurch wir *a priori* Dinge anschauen können, wodurch wir aber auch die Objekte nur erkennen, wie sie uns (unseren Sinnen) e r s c h e i n e n können, nicht, wie sie an sich sein mögen; (Kant 2001, S. 40)

Damit spaltet Kant die Welt in unerkennbare Dinge an sich und Wahrnehmungen, die erst durch die Anschauungsformen Raum und Zeit konstruiert sind. Unter diesen Voraussetzungen – da erstere unerkennbar sind und bei letzterem Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit fehlen – muss es für Kant synthetische Urteile a priori geben, wenn es Wissenschaft (sicheres Wissen) geben soll. Weil Kant keinen anschauenden Verstand und damit kein Wahrnehmungsurteil bzw. keine Abduktion (Zeidler) kennt, muss er sich in ein kompliziertes Konstrukt retten, um seiner Forderung nach notwendigem Wissen nachkommen zu können.

Für Steiner ergeben sich somit im Wesentlichen zwei ungeprüfte Voraussetzungen, die Kant, so Steiner, aus der dogmatischen Philosophie übernommen hat: „erstens, daß wir außer der Erfahrung noch einen Weg haben müssen, um zu Erkenntnissen zu gelangen, und zweitens, daß alles Erfahrungswissen nur bedingte Gültigkeit haben könne“ (GA 3/31). Kant konstruiert seine Erkenntnistheorie eben unter dem Motiv des allgemeinen und notwendigen Wissens und muss dieses vor seinen Vorannahmen in Sicherheit bringen. Steiner verweist diesbezüglich auf das Urteil Johannes Volkelts, der zu der Annahme, dass es ein solches Wissen überhaupt geben müsse, schrieb: „Diese von *Kant* nie ausdrücklich in Prüfung gezogene Voraussetzung steht mit dem Charakter der kritischen

Erkenntnistheorie derart in Widerspruch, daß man sich ernstlich die Frage vorlegen muß, ob die *Kritik der reinen Vernunft* als kritische Erkenntnistheorie gelten dürfe“ (Volkelt, zitiert nach GA 3/34).

Steiners fasst die Gedankengänge Kants in der *Kritik* wie folgt zusammen:

Weil Mathematik und reine Naturwissenschaft apriorische Wissenschaften sind, deshalb muss die Form aller Erfahrung im Subjekt begründet sein. Es bleibt also nur das Material der Empfindungen, das empirisch gegeben ist. Dieses wird durch die im Gemüte liegenden Formen zum Systeme der Erfahrung aufgebaut. Nur als ordnende Prinzipien für das Empfindungsmaterial haben die formalen Wahrheiten der apriorischen Theorien Sinn und Bedeutung, sie machen die Erfahrung möglich, reichen aber nicht über dieselbe hinaus. Diese formalen Wahrheiten sind aber die synthetischen Urteile a priori, welche somit als Bedingungen aller möglichen Erfahrung so weit reichen müssen als diese selbst. Die Kritik der reinen Vernunft beweist also durchaus nicht die Apriorität der Mathematik und reinen Naturwissenschaft, sondern bestimmt nur deren Geltungsgebiet unter der *Voraussetzung*, dass ihre Wahrheiten von der Erfahrung unabhängig gewonnen werden sollen. (GA 3/33)

Was mir in der Erfahrung gegeben ist, ist für Kant durch die ‚formalen Formen‘ (Anschauungsformen und Kategorien) bedingt, letztere können in Form von synthetischen Urteilen a priori erkannt werden. Die Erkenntnis dieser Formen ist für Kant somit das einzig Gewisse. Was der Erfahrung tatsächlich zugrunde liegt, das Ding an sich, davon kann ich nichts wissen – so das Kant’sche Resultat seiner Vorannahmen.

Steiner verweist schließlich darauf, dass seine Kritik an der Voraussetzung der apriorischen Gültigkeit von Mathematik und reinen Naturwissenschaften auch von vielen Philosophen seiner Zeit geteilt würde (u.a. O. Liebmann, Windelband, Ed. V. Hartmann und Kuno Fischer). Dass es Erkenntnisse geben soll, die unabhängig von der Erfahrung gewonnen werden, und dass die Erfahrung nur Erkenntnisse komparativer Allgemeinheit liefere, sind für Steiner Folgesätze, denen schon eine Reihe von Urteilen vorausgegangen sind. Solchen Behauptungen müsse „unbedingt eine Untersuchung über das Wesen der Erfahrung und eine solche über das Wesen unseres Erkennens vorangehen“ (GA 3/35). Eine tragfähige Erkenntnistheorie muss für Steiner daher ohne Vorannahmen auskommen,

d.i., die Bedingung der Voraussetzungslosigkeit erfüllen.

3.1.3 Voraussetzungslose Erkenntnistheorie

Da die Erkenntnistheorie für Steiner philosophische Fundamentalwissenschaft war und damit die Grundlage allen wissenschaftlichen Strebens bilden sollte, konnte sie ihrem Wesen nur dann gerecht werden, wenn sie von einem voraussetzungslosen Anfang ihren Ausgangspunkt nehme. An Kant kritisierte er, dass dieser das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit nicht erfüllte und damit bei der Lösung der Erkenntnisfrage auf Abwege geriet. Steiner wollte mit seinem Entwurf hingegen dem „Charakter der Erkenntnistheorie als vollständig voraussetzungsloser Wissenschaft“ (GA 3/27) gerecht werden. Die Suche nach erkenntnistheoretischer Voraussetzungslosigkeit kann als philosophische Zeiterscheinung betrachtet werden, die schon bald nach Steiner wegen ihrer Uneinbringlichkeit aus der Mode kam. Wie sich zeigen wird, gerät auch Steiner im Versuch dieses Prinzip einzulösen in zirkuläre Argumentationsstrukturen.

3.1.3.1 Die Welt als Vorstellung

Obschon sich Steiner in Teilen seiner Kantkritik mit vielen Philosophen seiner Zeit einig wusste, gab es eine Voraussetzung Kants, die „fast ein Bestandteil des ganzen modernen wissenschaftlichen Bewußtseins geworden“⁵¹ (GA 3/39) war. Nämlich die Anschauung, dass alle uns gegebenen Gegenstände unsere Vorstellung seien. Steiner räumt ein, dass diese und andere Annahmen richtig sein oder zu richtigen Problemstellungen führen können, dass sie aber niemals am Anfang einer erkenntnistheoretischen Erörterung vorausgesetzt werden dürfen. „*Denn sie stehen, als ganz bestimmte Einsichten, alle schon innerhalb des Gebietes des Erkennens*“ (GA 3/39, Hervorhebung im Original). Ein

⁵¹ Steiner führt neben G.E. Schulze, Schopenhauer und O. Liebmann auch den von ihm hoch geschätzten Eduard von Hartmann (dem Steiner auch die Buchausgabe seiner Dissertation gewidmet hatte) als Vertreter dieser Voraussetzung an.

derartiges Erkenntnisurteil kann für Steiner nicht einer grundsätzlichen Untersuchung des Erkenntnisvermögens vorangehen.

Steiner sieht den Grund für dieses *Vorurteil* vorwiegend in den falsch angewandten wissenschaftlichen Erkenntnissen der Physik und Physiologie bzw. Psychophysik. Die Physik hatte alle Erscheinungen auf Schwingungen im Raum zurückgeführt. Die Physiologie bzw. Psychophysik hatte festgestellt, dass Sinnesorgane immer nur entsprechend ihrer Organisation auf äußere Reize reagieren können; d.h., dass beispielsweise ein Sehnerv immer eine Lichtempfindung hervorruft, unabhängig davon, ob Druck, elektrischer Strom oder Licht auf ihn einwirkt. Schließlich konnte man in Ansätzen Vorgänge im Gehirn, die eine weitere Umwandlungsphase des Reizes darstellte und die man ursächlich für die erzeugten Vorstellungen ansah. Im Verfolgen dieses Wahrnehmungsvorganges schien also die Außenwelt erst nach vielen Umwandlungsprozessen als menschliche Sinneswahrnehmung im Bewusstsein aufzutreten, sodass daraus geschlossen wurde, dass das eigentliche Wesen der Außenwelt von ihrem Auftreten im Bewusstsein gänzlich verschieden sei. Dieses Argument konsequent verfolgt, müsste man zu der Ansicht gelangen, dass, was ein Subjekt wahrnimmt, immer nur Modifikationen seiner eigenen psychischen Zustände sind.

Eine solche Sichtweise musste zweifelsohne als ein wissenschaftlicher Fortschritt gegenüber einem naiven Realismus angenommen werden, der die Außenwelt unhinterfragt, als im Sinne der Wahrnehmung, real annahm. Steiners Einwand gegen diese Sichtweise ist aber, dass sich der Gedankengang konsequent selbst aufhebt; denn es werden Erkenntnisse herangezogen, die selbst im Sinne des naiven Realismus in Form von einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen gewonnen wurden, um damit den naiven Realismus zu überwinden. In Steiners Worten: „*Der transzendente Idealismus erweist seine Richtigkeit, indem er mit Mitteln des naiven Realismus, dessen Widerlegung er anstrebt, operiert*. Er ist berechtigt, wenn der naive Realismus falsch ist; aber die Falschheit wird nur mit Hilfe der falschen Ansicht selbst bewiesen“ (GA 3/45). Nun fordert Steiner keineswegs ein Zurück zu einem naiven Realismus, sondern vielmehr das kritische Geschäft der Erkenntnistheorie gänzlich ohne diesen zu besorgen; d.i. auch ohne Rückgriff auf Erkenntnisse aus Einzelwissenschaften; nämlich allein durch das *Denken über das Denken*. Allein die philosophische Untersuchung des Erkenntnisvermögens wäre somit in der Lage den Deutungshorizont zu bestimmen, vor dem Erkenntnisse der positiven Wissenschaften einzuordnen sind.

In *Die Philosophie der Freiheit* greift Steiner das Thema der Vorstellungen wieder auf und entwickelt seinen eigenen Vorstellungsbegriff. Der Mensch bildet zwar Vorstellungen aus, aber er hat auch Wahrnehmungen. Der Begriff der Wahrnehmung entspricht dem unmittelbar Gegebenen, also dem, was Inhalt der Beobachtung wird. Die menschliche Erkenntnis sucht zu jeder Wahrnehmung einen Begriff. Die *Vorstellung* ist für Steiner nun der auf eine bestimmte Wahrnehmung bezogene und damit verknüpfte Begriff. „Mein Begriff eines Löwen ist nicht *aus* meinen Wahrnehmungen von Löwen gebildet. Wohl aber ist meine Vorstellung vom Löwen *an* der Wahrnehmung gebildet. Ich kann jemandem den Begriff eines Löwen beibringen, der nie einen Löwen gesehen hat. Eine lebendige Vorstellung ihm beizubringen, wird mir ohne sein eigenes Wahrnehmen nicht gelingen“ (GA 4/107). Die Vorstellung ist für Steiner der durch die Wahrnehmung individualisierte Begriff; sie bleibt zurück, wenn die Wahrnehmung aus dem Bewusstsein verschwindet. „Als Wahrnehmung und Begriff stellt sich uns die Wirklichkeit, als Vorstellung die subjektive Repräsentation dieser Wirklichkeit dar“ (GA 4/108). In Wahrnehmung und Begriff steht man also einer objektiven Wirklichkeit gegenüber; die Vorstellungen, die das Subjekt bildet, erhalten aber ein individuelles Gepräge durch den jeweiligen „Standort“, den man in der Welt einnimmt sowie durch die Gefühle, die mit den Wahrnehmungen verknüpft werden (GA 4/110). Der Mensch erkennt also eine reale Welt, aber aus seiner subjektiven Perspektive.

3.1.3.2 Der voraussetzungslose Ausgangspunkt

Um die Erkenntnis zum Objekt einer Untersuchung machen zu können, lag für Steiner auf der Hand, zuerst einen Zustand *vor* aller Erkenntnis aufsuchen zu müssen. Nur ein vorurteilsfreier Ausgangspunkt konnte garantieren, den Erkenntnisakt in seiner Ursprünglichkeit aufzuspüren. Keine implizite oder gar explizite Erkenntnis durfte sich einschleichen und die vorurteilsfreie Beobachtung des Erkenntnisaktes desavouieren. Einen voraussetzungslosen bzw. theoriefreien Ausgangspunkt galt es also zunächst zu bestimmen. Einen solchen unbestimmten Ausgangspunkt haben wir schon unter den Begriffen *reine Erfahrung* (GA 2) und *unmittelbar Gegebenes* kennengelernt. Steiner ist sich bewusst, dass dieses unmittelbar Gegebene dem Menschen nie wirklich vorliegt, denn „es ist in seiner Entwicklung nirgends eine Grenze zwischen reinem, passiven

Hinauswenden zum unmittelbar Gegebenen und dem denkenden Erkennen desselben vorhanden“ (GA 3/51). Die Grenze zwischen dem bestimmungslos Gegebenen und dem Erkannten muss daher zur Untersuchung der Erkenntnis zunächst *künstlich* gezogen werden. Dieses künstliche Ziehen einer Grenze kann freilich, so gesteht Steiner, nur in Form von begrifflichen Überlegungen erfolgen. Er argumentiert aber, den Begriffen komme „auf dieser Stufe kein Erkenntniswert zu, sie haben die rein negative Aufgabe, alles aus dem Gesichtsfelde zu entfernen, was der Erkenntnis angehört, und dahin zu leiten, wo die letztere erst einsetzt“ (GA 3/53). Die Gedanken sollen den Blick lediglich darauf lenken, was vor allem Denken völlig unbestimmt ist. Hier tut sich aber ein Problemfeld in der Steiner'schen Argumentation auf, denn da das unmittelbar Gegebene selbst nicht unmittelbare (reine) Erfahrung ist, ist es zunächst als Begriff gegeben und setzt damit seine Erkenntnis bereits voraus. Steiner muss seinen empirischen Ansatz verlassen, er setzt einen Erkenntnisbegriff voraus, um an den Punkt zu kommen, von wo er glaubt die Erkenntnis voraussetzungslos untersuchen zu können. Dass zu dem Begriff des ‚unmittelbar Gegebenen‘ die entsprechende Erfahrung aufgesucht werden kann, ist aber immerhin denkbar. Sijmons bemerkt dazu: „Es [das unmittelbar Gegebene] ist also erstens Begriff, und dann erst zusätzlich ein Erlebnis, insofern wir diese Negation des Erkennens als ‚reine Unmittelbarkeit‘ aushalten können, ohne gleich wieder eine Erkenntnistätigkeit an ihr auszuüben“ (Sijmons 2008, S. 291). Steiner versucht hier zu der für ihn realen Voraussetzung der Erkenntnis zu kommen, verletzt dabei aber seine Prämisse der theoretischen Voraussetzungslosigkeit. Er dürfte dieses Problem später bemerkt haben, denn in der *Philosophie der Freiheit* kehrt er die Reihenfolge um und beginnt – da das Erkennen eine Tätigkeit des Denkens ist – beim Denken (vgl. ebd.).

Auch wenn man den Vorsatz der Voraussetzungslosigkeit als verletzt ansehen kann, verliert Steiners weitere Argumentation dadurch nicht automatisch ihre Berechtigung, denn die Erfahrung zu der hingeleitet wird, wird deshalb nicht weniger möglich, auch wenn sie uns für gewöhnlich nicht gegeben ist.⁵²

Steiners negative Charakterisierung des voraussetzungslosen Anfangs sieht folgendermaßen aus:

⁵² Sijmons merkt dazu an: „Es ist fraglich, ob wir dieser künstlichen Erfahrung ohne weiteres innwerden können, ohne uns darauf durch besondere Übung einzustellen (vgl. die langjährigen Bemühungen Husserls, das Sinnesfundament der Lebenswelt aufzudecken)“ (Sijmons 2008, S. 291).

Vor aller erkennenden Tätigkeit stellt sich im Weltbilde nichts als Substanz, nichts als Akzidenz, nichts als Ursache oder Wirkung dar; die Gegensätze von Materie und Geist, von Leib und Seele sind noch nicht geschaffen. Aber auch jedes andere Prädikat müssen wir von dem auf dieser Stufe festgehaltenen Weltbilde fernhalten. Es kann weder als Wirklichkeit noch als Schein, weder als subjektiv noch als objektiv, weder als zufällig noch als notwendig aufgefasst werden; ob es «Ding an sich» oder bloße Vorstellung ist, darüber ist auf dieser Stufe nicht zu entscheiden. (GA 3/50)

Weil es sich nur um ein negatives – quasi didaktisches – Hinlenken des Blickes auf ein völlig Bestimmungsloses handle, meint Steiner, könne auch von Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Ausführung gar nicht die Rede sein. Ein Irrtum könne sich erst mit dem Erkennen ergeben, nicht aber *vor* dem Erkennen. Mit diesem negativen Hinlenken zum unmittelbar Gegebenen glaubt Steiner einen festen Ausgangspunkt gefunden zu haben, von dem aus das Erkennen voraussetzungslos untersucht werden kann.

3.1.4 Die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis

Steiner weist darauf hin, dass in seinem voraussetzungslosen Anfang, d.i. im Unmittelbar-Gegebenem, noch nicht einmal davon gesprochen werden kann, dass das Unmittelbar-Gegebene Bewusstseinsinhalt eines Subjekts ist, denn auch die Ich-Vorstellung sowie das Bewusstsein an sich sind ebenfalls nur Teile dieses Gegebenen. Erst durch den Akt des Erkennens könne das Bewusstsein, Subjektivität, Objektivität und alles weitere bestimmt werden (GA 3/56). Das wirft nun die Frage, wie wir sie auch schon aus den *Grundlinien* kennen, wie in dieses völlig Bestimmungslose die Erkenntnis einsetzen kann? Steiner fragt: „Wie können wir den einen Teil des Weltbildes z. B. als Wahrnehmung, den andern als Begriff, den einen als Sein, den andern als Schein, jenen als Ursache, diesen als Wirkung bezeichnen, wie können wir uns selbst von dem Objektiven abscheiden und als ‚Ich‘ gegenüber dem ‚Nicht-Ich‘ ansehen?“ (ebd.).

Steiner stellt unter den charakterisierten Voraussetzungen – die ja für ihn gerade den voraussetzungslosen Ausgangspunkt darstellen sollen – die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis. Er will in Form eines Postulats jene Bedingungen

aufstellen, die erfüllt sein müssen, damit wir im Unmittelbar-Gegebenen „mit unserer Erkenntnistätigkeit einsetzen können“ (GA 3/58). Dieses Postulat finden wir in mehreren Formulierungen:

1. „Wir müßten im Gegebenen irgendwo den Ort finden, wo wir eingreifen können, wo etwas dem Erkennen Homogenes liegt“ (ebd.). Steiner meint damit, dass es nicht *nur* passiv Gegebenes geben kann, soll es Erkenntnis geben. Etwas „dem Erkennen Homogenes“ bedeutet: etwas *aktiv* Hervorgebrachtes.
2. „Es hängt für das wahrhafte Erkennen alles davon ab, daß wir irgendwo im Gegebenen ein Gebiet finden, wo unsere erkennende Tätigkeit sich nicht bloß ein Gegebenes *voraussetzt*, sondern in dem Gegebenen tätig mitten darinnen steht. Mit anderen Worten: Es muß sich gerade bei dem strengen Festhalten an dem Bloß-Gegebenen herausstellen, daß nicht alles ein solches ist“ (GA 3/57).
3. „Es muß im Gebiete des Gegebenen etwas liegen, wo unsere Tätigkeit nicht im Leeren schwebt, wo der Inhalt der Welt selbst in diese Tätigkeit eingeht“⁵³ (ebd.).
4. „Wo finden wir irgend etwas in dem Weltbilde, das nicht bloß ein Gegebenes, sondern das nur insofern gegeben ist, als es zugleich ein im Erkenntnisakte Hervorgebrachtes ist?“ (GA 3/59).

Steiner leitet in dialektischen Schritten dahin, dass ein Teil des für die Erkenntnis Gegebenen ein von der erkennenden Tätigkeit Hervorgebrachtes ist. Seine Bestimmung soll das Hervorgebrachte durch den „Inhalt der Welt“ erhalten. Es ist zu beachten, dass für Steiner an diesem Punkt noch gar nicht von einem erkennenden Subjekt die Rede sein kann (und damit nicht von einem subjektiven Erkenntnisakt), denn dieses geht ebenfalls erst aus vollzogenen Erkenntnissen hervor. Der Erkenntnisakt liegt zunächst jenseits von Subjekt und Objekt, weshalb die Bestimmung des Hervorgebrachten nicht subjektiv ist, sondern durch den „Inhalt der Welt“ erfolgt.

Steiner verletzt auch hier gewissermaßen seinen Vorsatz der Voraussetzungslosigkeit, indem er den Erkenntnisbegriff bereits voraussetzt, für den er die Bedingungen der Möglichkeit postuliert. Er ist sich aber des Umstandes bewusst, dass aus dem

⁵³ Steiner weist diesen Satz als das eigentliche Postulat aus.

Unmittelbar-Gegebenen anders nicht herauszukommen ist: „Da muß also die erkennende Tätigkeit einen Machtspruch tun und sagen: so und so muß dieser Teil beschaffen sein“ (G 3/58). Ohne diesen Machtspruch müsse die Erkenntnis unerklärbar bleiben. Steiner selbst vertieft die Reflexion über die notwendige Zirkularität an dieser Stelle nicht weiter. Aber schon Hegel bemerkte, die Philosophie sei notwendig ein Kreis, da sie sich nicht im Voraus rechtfertigen könne. Steiner will ja letztlich mit seiner philosophischen Argumentation an den Punkt leiten, wo sich auf dem Weg der denkenden Betrachtung die Evidenz in Form neuen Denk- bzw. Bewusstseins Erfahrungen von selbst erweist.

Die philosophische Argumentation führt, jedenfalls soweit sie sich um Letztbegründung bemüht, unweigerlich in ein seit der Antike bekanntes Begründungstrilemma und bedarf eines Postulats, um aus diesem herauszukommen.⁵⁴

Nach Hans Albert besteht das Begründungstrilemma aus folgenden Elementen:

1. einem *infiniten Regreß*, der durch die Notwendigkeit gegeben erscheint, in der Suche nach Gründen immer weiter zurückzugehen, der aber praktisch nicht durchführbar ist und daher keine sichere Grundlage liefert;
2. einem *logischen Zirkel* in der Deduktion, der dadurch entsteht, daß man im Begründungsverfahren auf Aussagen zurückgreift, die vorher schon als begründungsbedürftig aufgetreten waren, und der, weil logisch fehlerhaft, ebenfalls zu keiner sicheren Grundlage führt; und schließlich:
3. einem *Abbruch des Verfahrens* an einem bestimmten Punkt, der zwar prinzipiell durchführbar erscheint, aber eine willkürliche Suspendierung des Prinzips der zureichenden Begründung involvieren würde.“ (Albert 1968, zitiert nach Zeidler 2000, S.61f)

K. W. Zeidler weist darauf hin, dass das Begründungstrilemma solange nicht überwindbar ist, als man Vernunft mit formal-logischen Mitteln zu begreifen versucht oder sie an ihr äußerliche Dogmen knüpft:

⁵⁴ Vergleiche die Ausführungen im Kapitel 1.4 zur Unmöglichkeit ein Subsystem nur aus sich selbst zu erklären.

Während der ontologische Dogmatismus daraus gefolgert hatte, daß die tätige als allgemeinverbindliche vorliegende (objektive) Vernunft eine überindividuelle und göttliche Vernunft sein müsse, und der neuere Dogmatismus sich dieser Folgerung unter Berufung auf den ‚Common Sense‘, ‚die Wissenschaft‘ oder ‚die Sprache‘ anschließt, hat die aufgeklärte Vernunft keine Grundlage, die nicht auch ihre Grundlegung wäre und somit keinen Ort an dem sie sich zur Ruhe setzen könnte. Für die aufgeklärte und tätige Vernunft stellt sich daher die Aufgabe auch ihren eigenen Ort in Frage zu stellen und die Gültigkeit aller Wahrheitsansprüche an ihnen selbst zu prüfen. An die Stelle der dogmatischen Berufung auf eine allgemeinverbindlich vorliegende Vernunft tritt darum ein Verfahren der Selbstprüfung, in dem die Vernunft sich ihren Ort und die Grenzen ihres Feldes selbst bestimmt. (Zeidler 1997, S. 207f)

Die Vernunft kann sich also nur indem sie sich selbst ergreift bestimmen. Sie muss tätige Vernunft sein, ‚einen Machtspruch tun‘, um Gegenstand ihrer kritischen Reflexion zu werden. Deshalb trägt Steiners Dissertation auch den Untertitel *Prolegomena zur Verständigung des philosophierenden Bewusstseins mit sich selbst* und wird er in *Die Philosophie der Freiheit* schließlich auch die Selbstbeobachtung des Denkens zum Ausgangspunkt seiner Philosophie machen.

Doch zunächst zurück zu Steiners Postulat. Das Postulat: „Wo finden wir irgend etwas in dem Weltbilde, das nicht bloß ein Gegebenes, sondern das nur insofern gegeben ist, als es zugleich ein im Erkenntnisakte Hervorgebrachtes ist?“, findet für Steiner in den Begriffen und Ideen⁵⁵ seine Entsprechung (GA 3/61). Im Gegensatz zu allem anderen Gegebenen, „wissen wir unmittelbar, daß Begriffe und Ideen immer erst im Erkenntnisakt und durch diesen in die Sphäre des Unmittelbar-Gegebenen eintreten“ (GA 3/59) und „wir müssen sie hervorbringen, wenn wir sie erleben wollen“ (GA 3/60).⁵⁶ Wenn Steiner hier von einem

⁵⁵ „Unter Begriff verstehe ich eine Regel, nach welcher die zusammenhanglosen Elemente der Wahrnehmung zu einer Einheit verbunden werden. Kausalität z.B. ist ein Begriff. Idee ist nur ein Begriff mit größerem Inhalt. Organismus, ganz abstrakt genommen, ist eine Idee“ (GA 3/60).

⁵⁶ So einleuchtend wie Steiner hier schreibt, ist es zunächst nicht, dass wir am Hervorbringen von Gedanken beteiligt sind bzw. uns dessen bewusst sind; daher spezifiziert Steiner später in der Neuauflage der *Philosophie der Freiheit* von 1918: „Man sollte nur nicht verwechseln: ‚Gedankenbilder haben‘ und Gedanken durch das Denken verarbeiten. Gedankenbilder können traumhaft, wie vage Eingebungen in der

„wir“ spricht, so bemerkt er dazu, dass es sich lediglich um eine stilistische Wendung handelt, denn ein erkennendes Subjekt setzt die Erkenntnis eines solchen voraus. Steiner ist es hier aber um den reinen Erkenntnisbegriff zu tun. Die Erkenntnis (der Erkenntnisbegriff) an sich erfordert, „daß ein ‚Gegebenes‘ vorliegt, und daß aus einem Punkt dieses ‚Gegebenen‘ das oben angeführte Postulat entspringt; endlich, daß Begriffe und Ideen das Gebiet sind, das diesem Postulat entspringt“ (GA 3/61).

Steiner meint nun, dass wir im Abtrennen dessen, was wir im Sinne des Postulats hervorbringen, vom Gegebenen, „die Einheit des Weltbildes künstlich zerrissen haben“, um das Erkennen begreifen zu können. Die Trennung besteht notwendig für die Erkenntnis; daraus geht aber nicht hervor, dass sie an und für sich besteht. Mit anderen Worten, die Trennung in Gegebenes und Hervorgebrachtes (Begriffe und Ideen) besteht lediglich für das Erkennen, es muss die Einheit zerreißen, um überhaupt möglich zu werden. Es ist somit eine Bedingung für die Möglichkeit der Erkenntnis. Im Erkenntnisakt, wird diese künstliche Trennung wieder aufgehoben, weshalb erst die Erkenntnis die Wirklichkeit im menschlichen Bewusstsein zur Erscheinung bringt. Deshalb schreibt Steiner in der Vorrede: „Die Aufgabe der Erkenntnis ist nicht: etwas schon anderwärts Vorhandenes in begrifflicher Form zu *wiederholen*, sondern die: ein ganz neues Gebiet zu *schaffen*, das mit der sinnfällig gegebenen Welt zusammen erst die volle Wirklichkeit ergibt“ (GA 3/11). Es soll kein begriffliches Abbild des Gegebenen entstehen, sondern ein *für das erkennende Bewusstsein* neues Gebiet muss aktiv erschlossen werden, nämlich die Begriffs- und Ideenwelt, die für sich selbst nicht vom Gegebenen getrennt ist.

3.1.5 Der Erkenntnisakt

Wie aus dem Obigen hervorgeht ist das Denken jenes Element, das Begriffe und Ideen hervorbringt und so Erkenntnis vermittelt. „Die gegebene Welt mit Begriffen und Ideen durchdringen, ist aber *denkende* Betrachtung der Dinge“ (GA 3/63). Das Denken hat die Aufgabe den Inhalt des Weltbildes zu ordnen und im Moment des Erkennens einen

Seele auftreten. Ein *Denken* ist dieses nicht“ (GA 4/55). Das Denken, von dem Steiner spricht, ist immer ein aktives, ein gewolltes.

eigenen Inhalt hervorzubringen (ebd.). Was wir selbst hervorbringen – die Denkinhalte – ist für uns ganz durchsichtig. Reine Begriffe und Ideen sind uns in Form der *Intellektuellen Anschauung* gegeben, in der *Denkform* und *Inhalt* vereint sind (GA 3/60). Deshalb brauchen wir hier „bloß zu beobachten; und wir haben das Wesen unmittelbar gegeben“ (GA 3/63). Weil wir das Denken und seine Inhalte selbst hervorbringen begreifen wir es vollständig, denn „was ich hervorbringe, dem *erteile* ich seine Bestimmungen“ (GA 3/57). Die Beschreibung des Denkens stellt für Steiner daher gleichzeitig die Wissenschaft des Denkens dar. „In der Logik ist alle Theorie nur Empirie; in dieser Wissenschaft gibt es nur Beobachtung“ (GA 3/63). Das macht das Denken auch unhintergebar – zum ersten Prinzip. Wollen wir etwas außerhalb des Denkens *erkennen* – das Gegebene –, dann können wir dies wiederum nur mit Hilfe des Denkens tun.

Nach Steiner lässt sich nun der Erkenntnisakt in mehrere Elemente aufgliedern:

1. Das Gegebene

Das Gegebensein sei keine Eigenschaft des Gegebenen, da es nur ein Verhältnis zum Erkennen ausdrückt. Es kann auch ein Hervorgebrachtes sein, aber vom Standpunkt des Erkennenden ist es ein Gegebenes. „Was das Gegebene seiner eigenen Natur nach ist, bleibt also durch diese Bestimmung völlig im Dunkeln“ (GA 3/69)

2. Das Denken als formendes Prinzip

Das Denken löst Einzelheiten aus Gegebenen, bei dem alles in kontinuierlicher Verbindung steht (Wahrnehmungsurteile, siehe oben) (GA 3/64).

3. Produzieren der Formen (Kategorien)

Das Denken produziert jene Formen (Kategorien) mit Hilfe derer er die Einzelheiten in ein Verhältnis bringt (ebd.).

4. Beobachten

Das Denken (als Wahrnehmendes) beobachtet, was sich aus dem Verhältnis, in das es (als Formendes) die Einzelheiten gebracht hat, *von selbst* ergibt (ebd.).

Auf die Elemente 1 und 2 wurde schon ausführlich eingegangen. Werfen wir also einen näheren Blick auf die Elemente 3 und 4.

Steiner illustriert sein Verständnis der Formen bzw. Kategorien anhand des Begriffes ‚Kausalität‘. ‚Kausalität‘ stellt für ihn einen *reinen* Begriff dar, d.h. einen Begriff, der unabhängig von der (sinnlichen) Erfahrung gewonnen werden muss. Aus der Erfahrung kann er nicht genommen werden, auch nicht, wie Hume meinte, aus der gewohnheitsmäßigen Erfahrung, dass zwei Ereignisse wiederholt aufeinander folgen. Steiner argumentiert gegen Hume, dass die Erfahrung zeigt, dass wir nicht deshalb eine Kausalität annehmen, weil zwei Dinge gewohnheitsmäßig aufeinander folgen. „Begegne ich durch eine Reihe von Tagen immer demselben Menschen, wenn ich aus dem Tore meines Wohnhauses trete, so werde ich mich zwar nach und nach gewöhnen, die zeitliche Folge der beiden Ereignisse zu erwarten, aber es wird mir gar nicht einfallen, hier einen Kausalzusammenhang zwischen meinem und des anderen Menschen Erscheinen an demselben Orte zu konstatieren. Ich werde noch wesentlich andere Teile des Weltinhaltes aufsuchen, um die unmittelbare Folge der angeführten Tatsachen zu erklären“ (GA 3/66). Den Begriff der Kausalität müssen wir unabhängig von aller Erfahrung erst hervorbringen, bevor wir die ihm entsprechenden Ursachen und Wirkungen in der Welt auffinden können. Steiner erläutert:

Denn man nehme an, es seien zwei Elemente des Weltinhaltes gegeben: a und b. Soll ich zwischen denselben ein Verhältnis aufsuchen, so muß ich das an der Hand einer inhaltlich bestimmten Regel tun; diese kann ich aber nur im Erkenntnisakte selbst produzieren, denn aus dem Objekte kann ich sie deshalb nicht nehmen, weil die Bestimmungen dieses letzteren mit Hilfe der Regel eben erst gewonnen werden sollen. Eine solche Regel zur Bestimmung des Wirklichen geht also vollständig innerhalb der rein begrifflichen Entität auf. (GA 3/60f)

Weil wir den Begriff der Kausalität hervorgebracht haben, können wir die zu ihm gehörenden Begriffe ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘ innerhalb des Gegebenen identifizieren.⁵⁷ Im Gegensatz zu Kants Vorstellungen richtet sich das Gegebene nicht nach den Kategorien, sondern letztere werden zwar im Erkenntnisakt hervorgebracht, bilden aber unabhängig vom Erkenntnisakt – wie oben gezeigt wurde – eine Einheit mit dem Gegebenen. Kant war der Meinung, die Gesetze der Naturwissenschaft müssten sich aus den Kategorien ableiten lassen, da alle Erscheinungen nur den Kategorien gemäß erfahrbar

⁵⁷ Zur Subsumtion der Wahrnehmung unter die Regel brauche ich wieder das Wahrnehmungsurteil bzw. den abduktiven Schluss.

wären. Steiner hält Kant vor: „er hat dabei nicht bedacht, daß die synthetische Tätigkeit des Denkens nur eine solche ist, welche die Gewinnung der eigentlichen Naturgesetze *vorbereitet*“ (GA 3/65). Wenngleich der Mensch die Kategorien, mit Hilfe derer er das Gegebene ordnet, unabhängig von letzterem hervorbringt, so muss sich ihre Anwendung allemal erst innerhalb der Erfahrung erweisen. Steiner verweist darauf, dass uns die Erfahrung der Wissenschaft sowie des Alltags zeigt, dass oft erst viele Denkversuche notwendig sind, bis die Elemente des Gegebenen in ein richtiges Verhältnis gebracht worden sind.⁵⁸ Dem Denken kommt es also zu, die Elemente des Gegebenen in ein solches Verhältnis zu bringen, dass sich ihre Beziehung untereinander (ihre Gesetzmäßigkeit) *ersichtlich* wird. Im Gegensatz zur Kant'schen Vorstellungen folgen also „aus der bloßen synthetischen Tätigkeit des Denkens [...] keinerlei objektive Gesetze“ (ebd.). Noch anders formuliert: „Das Denken sagt nichts a priori über das Gegebene aus, aber es stellt jene Formen her, durch deren Zugrundelegung a posteriori die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen zum Vorschein kommt“ (GA 3/67). Somit kann die Evidenz einer Gesetzmäßigkeit nur *beobachtet* werden. Das Denken wird zum Wahrnehmungsorgan für Begriffe und Ideen bzw. für die begrifflichen und ideellen Zusammenhänge. In der *Philosophie der Freiheit* wird Steiner diese Wahrnehmung von Begriffen und Ideen *Intuition* nennen. „Sie ist für das Denken, was die *Beobachtung* für die Wahrnehmung ist. Intuition und Beobachtung sind die Quellen unserer Erkenntnis“ (GA 4/95).⁵⁹

Es schließt sich nun mit Blick auf Kant die Frage an, ob und wie einer durch Beobachtung gewonnen Erkenntnis Notwendigkeit zukommen kann?

Notwendigkeit ergibt sich für Steiner dann, wenn alle wesentlichen Elemente für ein Ereignis erkannt werden. Treten alle wesentlichen Elemente wieder auf, so kann auch mit Notwendigkeit auf das Ereignis geschlossen werden. Die Erfahrung liefert daher nicht grundsätzlich nur Erkenntnisse mit komparativer Allgemeinheit (Kant), sondern sie erfordert lediglich Vollständigkeit in der Identifizierung der wesentlichen Elemente und

⁵⁸ Viele der vergeblichen Denkversuche, so Steiner, kämen uns im Alltag gar nicht zu Bewusstsein, da so schnell ein richtiger gefunden würde (GA 3/64f).

⁵⁹ Steiners Gebrauch des Wortes „Beobachtung“ ist inkonsistent, denn während es hier für die Wahrnehmung sinnlicher Gegenstände steht, ist es in der Denk-Beobachtung der „Intuition“ gleichgesetzt.

deren richtige Ordnung durch die Formen des Denkens.⁶⁰ Die Erkenntnis an sich trägt somit das Potential der Notwendigkeit in sich; für die Praxis des Erkennens heißt das jedoch, dass sie gegenüber neuen Elementen offen bleiben muss, die Gegenstand meiner Erfahrung werden könnten.

Einen Gedankengang, der sich daran anschließt, arbeitet Steiner später in *Die Philosophie der Freiheit* heraus: Alles mir in der Erfahrung Gegebene kann ich seiner Bedeutung nach nur in Relation zu anderem Gegebenem erkennen. Steiner schärft diesen Gedankengang am Begriff der Existenz: „Die einfachste Aussage, die ich von einem Dinge machen kann, ist die, daß es *ist*, daß es existiert. Wie dann dieses Dasein näher zu bestimmen ist, das ist bei keinem Dinge, das in den Horizont meiner Erlebnisse eintritt, sogleich im Augenblicke zu sagen. Es wird jeder Gegenstand erst in seinem Verhältnisse zu andern zu untersuchen sein, um bestimmen zu können, in welchem Sinne von ihm als einem existierenden gesprochen werden kann“ (GA 4/46f). Welche Wahrnehmungen ich habe, erkenne ich demnach unmittelbar; welche Bedeutung ihnen zukommt, kann ich nur durch die Erkenntnis der Relationen zu anderen Wahrnehmungen ergründen. „Da kann ich aber wieder nicht *mehr* wissen, als wie er [der Wahrnehmungsvorgang] im Verhältnisse zu diesen Dingen steht“ (GA 4/47). Steiner thematisiert in diesem Zusammenhang auch, wie man etwas als real, als Einbildung oder als Traum identifizieren kann. Diesen Begriffen kommt folglich nur relative Bedeutung zu, da sie jeweils einen Bezugsrahmen erfordern. Ein Traum ist so gesehen nicht weniger ‚wirklich‘, als unsere Erfahrungen im Wachbewusstsein, erst durch das in Relation setzen beider, kann das Verhältnis zueinander bestimmt werden.

Wie sich gezeigt hat, bedarf der Erkenntnisakt des Gegebenen, denn nur, was wir nicht selbst hervorgebracht haben, müssen wir *erkennen*. Was wir selbst ‚produzieren‘, Begriffe und Ideen, müssen demnach nicht *erkannt* werden (GA 3/70). Sie sind die „zweite, ursprünglich nicht gegebene Seite des Weltinhaltes“ (ebd.), die aber „enthüllt“ werden muss. „Was uns im Denken abgesondert erscheint, sind also nicht *leere* Formen, sondern eine Summe von Bestimmungen (Kategorien), die aber für den übrigen Weltinhalt Form sind“ (ebd.). Erkannt wird die jeweilige Zusammengehörigkeit von Wahrnehmung und Begriff, nicht die Begriffe selbst. Zum jeweiligen Erfahrungsinhalt muss die entsprechende

⁶⁰ Wir erinnern uns an die vielen Modifikationen im Versuchsaufbau in der Goethe’schen Forschungspraxis (siehe Kapitel 2.3), die alle für ein Phänomen relevanten Elemente zum Vorschein bringen sollen.

begriffliche Form gefunden werden. Die Einheit von Form und Inhalt ist daher nur für das erkennende Bewusstsein zerrissen, wodurch „erst die durch die Erkenntnis gewonnene Gestalt des Weltinhaltes, in der beide aufgezeigte Seiten desselben vereinigt sind [...] **Wirklichkeit** genannt werden“ (ebd., Hervorhebung im Original) kann. Wirklichkeit ist für das menschliche Bewusstsein also erst im Erkennen gegeben und wird nicht, im Sinne einer Abbildtheorie, durch das Erkennen begrifflich wiederholt.

3.2 Die Philosophie der Freiheit

Nur ein Jahr nach der Herausgabe von *Wahrheit und Wissenschaft* erschien *Die Philosophie der Freiheit* („PHDF“).⁶¹ Steiner hatte dieses Werk bereits angekündigt, indem er der Veröffentlichung seiner Dissertationsschrift den Untertitel „Vorspiel zu einer Philosophie der Freiheit“ gab. Die Freiheitsfrage konnte für Steiner nur über den Weg der Erkenntnisfrage geklärt werden, so ist in *Wahrheit und Wissenschaft* zu lesen: „Das Wesen der freien Selbstbestimmung zu untersuchen, wird die Aufgabe einer auf unserer Erkenntnistheorie gestützten Ethik und Metaphysik sein“ (GA 3/83). Für Steiner, der sich einmal als ‚anarchischen Individualisten‘ bezeichnete, war die Lösung der menschlichen Freiheitsfrage und damit die Begründung der moralischen Autonomie des Menschen, die wichtigste Aufgabe der Philosophie. Der radikale Individualismus und die Ablehnung einer äußeren (offenbarten) Moral brachten ihn auch in die philosophische Nähe von Nietzsche und Stirner. So nennt Steiner schließlich in der *Philosophie der Freiheit* zwei „Wurzelfragen“ des Menschen, die es zu klären galt:

1. „Die eine ist, ob es eine Möglichkeit gibt, die menschliche Wesenheit so anzuschauen, daß diese Anschauung sich als Stütze erweist für alles andere, was durch Erleben oder Wissenschaft an den Menschen herankommt, wovon er aber die Empfindung hat, es könne sich nicht selber stützen“ (GA 3/7).

⁶¹ Die Philosophie der Freiheit erschien im November 1893, obwohl am Titelblatt die Jahreszahl 1894 abgedruckt war. Wahrscheinlich um das Werk länger aktuell erscheinen zu lassen, denn der Verleger wollte ursprünglich vermeiden, dass das Werk gegen Ende des Jahres erschien, was sich durch Verzögerungen seitens Steiners nicht verhindern ließ (vgl. GA 4a).

2. „Darf sich der Mensch als wollendes Wesen die Freiheit zuschreiben, oder ist diese Freiheit eine bloße Illusion, die in ihm entsteht, weil er die Fäden der Notwendigkeit nicht durchschaut, an denen sein Wollen ebenso hängt wie ein Naturgeschehen?“ (ebd.).

Hinter der ersten Formulierung verbirgt sich die Erkenntnisfrage, in der Steiner einen sich selbst tragenden Ausgangspunkt finden wollte, von dem aus die Stellung des Menschen zur Welt bestimmbar würde. Die zweite Frage nach der Freiheit des Menschen benötigt eben diesen Ausgangspunkt.⁶² Steiner gliederte die *Philosophie der Freiheit* von diesen zwei Wurzelfragen ausgehend auch in zwei Teile. In einen erkenntnistheoretischen und einen, der einen ethischen Individualismus ausarbeitet. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wird der zweite Teil ausgespart und der Blick darauf gelenkt, was sich als Erweiterung bzw. Vertiefung der bisherigen Erkenntnistheorie in der *Philosophie der Freiheit* findet.

3.2.1 Methode der Philosophie der Freiheit

Möglicherweise, weil die Forderung nach theoretischer Voraussetzungslosigkeit zu gewissen Aporien (siehe oben) führte, versuchte Steiner von einer anderen Seite ein gleichsam voraussetzungsloses wie tragfähiges Fundament zu finden. Vielleicht war es aber auch die größere Freiheit gegenüber der Dissertation, die es Steiner ermöglichte, den Fokus noch einmal neu auszurichten. Denn es ist in der *Philosophie der Freiheit* nicht eine vordergründig philosophische, sondern eine psychologische Methode, die Steiner ins Zentrum rückt: die Selbstbeobachtung. Genauer: die Denk-Beobachtung. Freilich basierten Steiners frühere Arbeiten bereits auf den phänomenologischen Betrachtungen des Denkens, in der *Philosophie der Freiheit* hebt er jedoch zu einer Reflexion über diese Methode an und weist sie als das gesuchte sich-selbst-tragende Fundament seiner Erkenntnistheorie aus.

Der Methodik folgend trägt nun auch die Erstausgabe der *Philosophie der Freiheit* den Untertitel: „Seelische Beobachtungsergebnisse nach Methode der Naturwissenschaften“. Mit

⁶² „Wir mögen die Sache anfassen wie wir wollen: immer klarer muß werden, daß die Frage nach dem Wesen des menschlichen Handelns die andere voraussetzt nach dem Ursprunge des Denkens“ (GA 4/26).

der Wendung „Methode der Naturwissenschaften“ grenzt sich Steiner bewusst von der Methode der spekulativen Philosophie⁶³ ab und bekräftigt sein Selbstverständnis als strenger Empirist. Wenn Steiner schreibt: „Wir wollen keine Spekulationen anstellen über die Wechselwirkung von Natur und Geist. Wir wollen aber hinuntersteigen in die Tiefen unseres eigenen Wesens“ (GA 4/34), so ist das methodisch ernst zu nehmen, denn, dass Steiner das tatsächlich so ge- und erlebt hat, lässt sich einem Brief an seine Freundin Rosa Mayreder entnehmen: „ich erzähle, was ich innerlich *durchlebt* habe. Ich erzähle es so, wie ich es gelebt habe. Es ist alles in meinem Buche persönlich gemeint“ (GA 39/232). Im Vorwort zur Erstausgabe heißt es dazu: „Sie [die PHDF] soll nicht ‚den einzig möglichen‘ Weg zur Wahrheit führen, aber sie soll von demjenigen *erzählen*, den einer eingeschlagen hat, dem es um Wahrheit zu tun ist“ (GA 4/269). Steiner sieht in dem persönlichen Durchleben ein „organisch-lebendig werden“ (GA 4/270) der Wissenschaft. „Das abstrakte Denken gewinnt dadurch konkretes, individuelles Leben“ (ebd.). Hier schwingt die Forderung mit, zu einem gesteigerten Denkerleben zu kommen, zu einem lebendigen Denken, wie wir es schon gesehen haben. Nicht abstrakt und passiv will Steiner die Philosophie (und Wissenschaft allgemein) betreiben, sondern als tätiges Bewusstsein, das sich seiner schöpferischen Rolle beim Hervorbringen von Wissen bewusst ist bzw. durch den Prozess der Selbstbeobachtung bewusst wird und sich dabei über das Verhältnis von Subjekt und Objekt im Erkenntnisprozess aufklärt. Dass diese Methodik dem Forscher mitunter mehr abverlangt, als in der Wissenschaft für gewöhnlich üblich ist, deutet Steiner mit einem Hinweis darauf an, dass man heute zwar keine „frommen Übungen und keine Aszese mehr“ wie bei den orientalischen Gelehrten verlange, aber „dafür den guten Willen,

⁶³ Neben der spekulativ-idealistischen Philosophie Fichtes, Schellings und Hegels, ist diese Wendung auch als unmittelbare Bezugnahme auf Eduard von Hartmann zu verstehen, dessen *Philosophie des Unbewussten* den Untertitel „Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode“ trägt. Steiner hatte *Wahrheit und Wissenschaft* ja Hartmann gewidmet, zu dem er aber dennoch „in dem denkbar schärfsten Gegensätze“ (GA 39/187) stand, wie er in einem Brief zur Übersendung der PHDF an Vincenz Knauer anmerkte. Im Hintergrund dieser Formulierung sind auch die Bemühungen der noch jungen Psychologie zu sehen, die sich noch nicht ganz von der Philosophie getrennt hatte, ihren wissenschaftlichen Standort zu bestimmen. So meinte etwa Franz Brentano (einer der Pioniere der Psychologie, dessen Vorlesungen Steiner auch in Wien gehört hatte), die Methode der Philosophie solle keine andere sein, als die der Naturwissenschaft (vgl. Sijmons 2008, S. 322). Wilhelm Wundt hatte erst 14 Jahre zuvor das erste psychologische Laboratorium begonnen, um die Psychologie auf empirisch-wissenschaftliche Beine zu stellen.

kurze Zeit sich den unmittelbaren Eindrücken des Lebens zu entziehen, und in das Gebiet der reinen Gedankenwelt sich zu begeben“ (GA 4/269). Dieser programmatische Satz darf als Schlüssel der Steiner'schen Philosophie verstanden werden und er findet, wie zu zeigen sein wird, in der Beobachtung des eigenen Denkens notwendigerweise seine Anwendung. Sie führt zu dem erweiterten Bewusstsein, mit dem sich der Mensch über die Dinge und sein Verhältnis zu ihnen, grundlegend aufklären kann.

3.3.2 Die Denk-Beobachtung

Die Ausführungen zur Denk-Beobachtung finden sich im dritten Kapitel der PHDF. Dort widmet sich Steiner auch der Frage, warum in der Klärung der Erkenntnisfrage unmittelbar vom Denken auszugehen ist. Zunächst rekapituliert Steiner seine Befunde aus den früheren Schriften, nämlich, dass die Welt ohne denkende Betrachtung stumm und undifferenziert bliebe. Begrifflich tritt an die Stelle der Wahrnehmung nun der Begriff der Beobachtung. „Ein bloß beobachteter Vorgang oder Gegenstand ergibt aus sich selbst nichts über seinen Zusammenhang mit anderen Vorgängen oder Gegenständen“ (GA 4/38). Erst in der Verbindung mit dem Denken erscheinen die Zusammenhänge. Daher sind *„Beobachten und Denken [...] die beiden Ausgangspunkte für alles geistige Streben des Menschen“* (ebd.). Sie sind in ihren Gegensätzen vor allen anderen Dingen zu untersuchen. Beobachtungsinhalt ist immer ein Gegebenes, das können *„Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, die Gefühle, Willensakte, Traum- und Phantasiegebilde, Vorstellungen, Begriffe und Ideen, sämtliche Illusionen und Halluzinationen“* (GA 4/39) sein. Was davon sie sind, darüber kann uns erst das Denken Aufschluss geben. Auch wenn die Beobachtung dem Denken zeitlich vorausgeht, so ist doch das Denken jenes Element, ohne das eine erkennende Weltbetrachtung unmöglich ist, weshalb es für eine philosophische Betrachtung das erste und unmittelbarste Element darstellt. *„Ehe anderes begriffen werden kann, muß es das Denken werden“* (GA 4/53). Nicht etwa Fragen, wie das Denken entstanden ist, welche Gehirnprozesse beteiligt sind, wie ein Bewusstsein als Träger des Denkens beschaffen sein muss usw., können als Ausgangspunkte zur Erklärung der Welt genommen werden, sondern das *„was uns als das Nächste, als das Intimste gegeben ist“* (ebd.).

Solange die Philosophie alle möglichen Prinzipien annehmen wird, wie Atom, Bewegung, Materie, Wille, Unbewusstes, wird sie in der Luft schweben. Erst wenn der Philosoph das absolut Letzte als sein Erstes ansehen wird, kann er zum Ziele kommen. Dieses absolut Letzte, zu dem es die Weltentwicklung gebracht hat, ist aber das *Denken*. (ebd.)

Das Denken ist uns das Nächste und Intimste, weil wir es selbst hervorbringen. Steiner verweist darauf, dass René Descartes deshalb das ganze menschliche Wissen auf den Satz gründen wollte: Ich denke, also bin ich. „Alle andern Dinge, alles andere Geschehen ist ohne mich da; ich weiß nicht, ob als Wahrheit, ob als Gaukelspiel und Traum. Nur eines weiß ich ganz unbedingt sicher, denn ich bringe es selbst zu seinem sichern Dasein: mein Denken“ (GA 4/46). Daher ist für Descartes und Steiner im Denken „ein fester Punkt gewonnen, von dem aus man mit begründeter Hoffnung nach der Erklärung der übrigen Welterscheinungen suchen kann“ (ebd.). Alles andere was mir Wahrnehmungs- bzw. Beobachtungsinhalt werden kann, finde ich einfach vor, nur beim Denken, so Steiner, weiß ich, wie es gemacht wird; weshalb es keinen ursprünglicheren Ausgangspunkt für das Betrachten alles Weltgeschehens gibt als das Denken (GA 4/50). Steiner sieht es daher als gerechtfertigt an, bei einer Untersuchung des Denkens anzuheben. Dies kann freilich im Sinne von Steiners Empirismus auf keinem anderen Weg erfolgen, als dass das Denken selbst Gegenstand der Beobachtung wird.

Hier tut sich allerdings abermals eine unumgängliche Zirkularität in der Argumentation auf, denn dass mir das Denken das Intimste ist (weil ich es selbst hervorbringe), weiß ich wiederum nur, weil ich mein Denken beobachtet und analysiert habe. In der Zirkularität spricht sich aber auch das Selbsttragende des Denkens aus, das es schließlich auch zum ‚archimedischen Hebel‘, zum ‚fixen Punkt‘ macht, von dem aus die Welt begriffen werden kann. Ergebnisse der Denk-Beobachtung und Begründung (auch methodisch) der Denk-Beobachtung weisen eine zirkulär vertiefende Dynamik auf. Es scheint dem Verfasser dieser Arbeit aber immerhin jener Punkt zu sein, der am ehesten mit der Vorstellung und dem Begriff eines voraussetzungslosen Anfangs, um den es ja Steiner für seine Erkenntnistheorie zu tun ist, in Übereinstimmung zu bringen ist.

Was ergibt sich nun aus der Denk-Beobachtung?

Nach Steiner unterscheidet sich das eigene Denken von allen anderen

Beobachtungsobjekten dadurch, dass es nicht *unmittelbar* beobachtet werden kann. Für alle Beobachtungsobjekte gilt, dass sich die Aufmerksamkeit während des Denkens auf das Objekt richtet, nicht auf die Tätigkeit des Denkens selbst. „Das ist die eigentümliche Natur des Denkens, daß der Denkende das Denken vergißt, während er es ausübt“ (GA 4/42). Steiners erstes Beobachtungsergebnis ist daher, „daß [das Denken] das unbeobachtete Element unseres gewöhnlichen Geisteslebens ist“ (ebd.). Der Grund liegt für Steiner darin, dass das Denken auf unserer eigenen Tätigkeit beruht. „Zwei Dinge vertragen sich nicht: tätiges Hervorbringen und beschauliches Gegenüberstellen. Das weiß schon das erste Buch Moses“ (GA 4/43).⁶⁴ Wollte man sein gegenwärtiges Denken beobachten, so müsste man sich in zwei Persönlichkeiten spalten. In eine, die denkt, und in eine, die dabei zusieht (ebd.). Das Denken muss erst hervorgebracht werden, bevor man es beobachten kann (GA 4/44).

Die Unbeobachtbarkeit der eigenen geistigen Vorgänge war schon in der Psychologie des 19. Jahrhunderts Gegenstand der wissenschaftlichen Debatte. So schrieb Drobisch bereits 1842: „Die absichtslose Selbstbeobachtung ist aber immer keine Beobachtung des gegenwärtigen geistigen Vorgangs, sondern nur eine nachkommende, eine Erinnerung, und die absichtliche, die also durch Willenskraft zu erreichen strebt, was ungesucht nicht statt hat, ist im Grunde ein fortgesetztes Misslingen: denn stets kommt die Beobachtung später als das Geschehen“ (Drobisch 1842, S. 141). Franz Brentano (1874) schrieb in *Psychologie vom empirischen Standpunkt*: „In der That ist es offenbar, dass vermöge einer unabänderlichen Nothwendigkeit der menschliche Geist alle, nur nicht die eigenen Phänomene direct beobachten kann, fehlt es ja doch hier an dem, welcher die Beobachtung machen könnte“ (S. 39), und etwas später Comte zitierend: „Das denkende Individuum kann sich nicht in zwei zertheilen, von welchen das eine nachdenkt, während das andere es nachdenken sieht“ (ebd., S. 40).⁶⁵ Aber bereits Thomas von Aquin hielt „den Verstand nur für fähig, einen einzelnen Gedanken zugleich zu fassen, einen Akt zugleich auszuführen“ (Sijmons 2008, S. 328).

Anfang des 20. Jahrhunderts wurde die Frage nach der Beobachtbarkeit des Denkens

⁶⁴ Gott brachte in den ersten sechs Tagen die Welt hervor, um am siebenten zu sehen, dass es gut war.

⁶⁵ Steiner wird Brentanos Haltung diesbezüglich gekannt haben, da er während seiner Wiener Zeit dessen Vorlesungen besucht hatte.

Gegenstand eines Disputs zwischen Karl Bühler und Wilhelm Wundt. Bühler (1907) hatte Experimente zur Psychologie der Denkvorgänge durchgeführt, indem er die Versuchspersonen durch Fragen zum Denken anregte und sie *hinterher* um eine Schilderung des Erlebten bat. Wundt, der den Versuchsaufbau – anscheinend missverstehend – kritisierte, schrieb: „Kann es psychische Vorgänge, z.B. logische Denkakte, geben, zu deren Erzeugung die äußerste Spannung unserer Aufmerksamkeit erfordert wird, und die wir gleichzeitig unter Aufbietung einer eben solchen Spannung der Aufmerksamkeit beobachten? In der verneinenden Beantwortung dieser Frage sind wohl alle Psychologen einig, die sich irgendwie ernsthafter mit dem Problem der Aufmerksamkeit beschäftigt haben“ (Wundt 1908, S. 331). Bühler reagierte geradezu empört auf den Vorwurf Wundts, seine Versuchspersonen hätten neben der Denktätigkeit die Aufgabe, diese gleichzeitig zu beobachten, was zeigt, dass die Unbeobachtbarkeit des aktuellen Denkens als Selbstverständlichkeit galt (vgl. auch Muschalle 2012).

Wie ist Denk-Beobachtung also zu verstehen, wenn das gegenwärtige Denken das „unbeobachtete Element unseres gewöhnlichen Geisteslebens“ ist?

Steiner schreibt: „Ich kann mein gegenwärtiges Denken nie beobachten; sondern nur die **Erfahrungen**, die ich über meinem Denkprozeß gemacht habe, kann ich nachher zum Objekt des Denkens machen“ (GA 4/43, Hervorhebung S.E.). Bühler kommt 14 Jahre später zur selben methodischen Schlussfolgerung und fragt: „Was **erleben** wir, wenn wir denken?“ (Bühler 1904, S. 303, Hervorhebung S.E.). In seiner Replik auf Wundt stellt Bühler klar, dass seine Versuchspersonen ihre Denk-Erlebnisse aus der Erinnerung beschreiben sollten: „Ist es denn Wundt nie in den Sinn gekommen, sich zu überlegen, ob man nicht über seine Erlebnisse Aussagen machen könne, ohne sein Ich zu verdoppeln? Es gibt doch im Menschen auch etwas, was man Gedächtnis nennt, auch ein unmittelbares Gedächtnis“ (Bühler 1908, S. 99). Was also zum Gegenstand der Denk-Beobachtung gemacht werden kann, sind die in das Gedächtnis eingegrabenen Erlebnisse.

Im Rahmen von Bühlers Experimenten fanden die Versuchspersonen verschiedene Elemente in ihrem Denkerleben: begleitende Gefühle, akustische und motorische Wortvorstellungen, visuelle Vorstellungen usw. (vgl. Bühler 1904, S. 319). Wesentlich im Zusammenhang mit Steiners Denk-Beobachtung ist aber das Ergebnis Bühlers hinsichtlich der Frage, was die wichtigsten Elemente der Denkerfahrung seien:

Die wichtigsten Erlebnisstücke sind etwas, was durch all die Kategorien, wodurch diese Gebilde [Vorstellungen] bestimmt werden können, gar nicht getroffen wird [...]; etwas, was vor allem keine sinnliche Qualität, keine sinnliche Intensität aufweist; etwas, von dem man wohl einen Klarheitsgrad, einen Sicherheitsgrad, eine Lebhaftigkeit, mit der es das psychische Interesse in Anspruch nimmt, aussagen kann, das aber inhaltlich ganz anders bestimmt ist als alles, was sich letzten Endes auf Empfindungen zurückführen läßt; etwas, bei dem es gar keinen Sinn hätte, bestimmen zu wollen, ob es eine größere oder geringere Intensität besessen oder gar, in welche sinnlichen Qualitäten es aufzulösen wäre. Diese Stücke sind das, was die Vp. in Anlehnung an Ach als Bewußtheiten, oder auch als Wissen oder schlicht als ‚das Bewußtsein, daß...‘, am häufigsten und korrektesten als **Gedanken** bezeichnet haben. (Bühler 1904, S. 315f, Hervorhebung S.E.)

Bühler bringt damit zum Ausdruck, dass innerhalb der Beobachtung der Denk-Erfahrung tatsächlich das Denken an sich, als distinktes und eigenständiges Element (ohne Vorstellungen oder begleitende Gefühle) vorkommt und retrospektiv Beobachtungsgegenstand werden kann. Steiner interessiert sich eben für genau diese Beobachtung des Denkens an sich; nicht für andere psychische Erlebnisse, die das Denken oft begleiten und deshalb auch in der Denk-Erfahrung auffindbar sind. Dieses Denken an sich ist auch sinnlichkeitsfrei, wie Bühler feststellte. Daher eignet es sich, im Sinne Steiners, als ein Beobachtungselement, das den Menschen aus dem gewöhnlichen, gegenständlichen Bewusstsein hinausführen kann.

Für Steiner können wir nun das Denken aus demselben Grund, aus dem wir es in seinem gegenwärtigen Verlauf nicht beobachten, auch „unmittelbarer und intimer erkennen [...] als jeden anderen Prozeß der Welt“ (GA 4/44). „Eben weil wir es selbst hervorbringen, kennen wir das Charakteristische seines Verlaufs, die Art, wie sich das dabei in Betracht kommende Geschehen vollzieht“ (ebd.).⁶⁶ Steiner meint damit, dass wir im Gegensatz zu Beobachtungsgegenständen zu denen wir den gedanklichen Inhalt erst finden müssen, beim Denken diesen unmittelbar gegeben haben (vgl. intellektuelle Anschauung, siehe

⁶⁶ Dass wir das Denken selbst hervorbringen, ist wiederum ein empirisches Ergebnis der Denk-Beobachtung. Schon in *Wahrheit und Wissenschaft* schreibt Steiner: „Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir das Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen“ (GA 3/54).

oben).

Warum für meine Beobachtung der Donner auf den Blitz folgt, weiß ich nicht ohne weiteres; warum mein Denken den *Begriff* Donner mit dem des Blitzes verbindet, weiß ich unmittelbar aus den Inhalten der beiden Begriffe. Es kommt natürlich gar nicht darauf an, ob ich die richtigen Begriffe von Blitz und Donner habe. Der Zusammenhang derer, die ich habe, ist mir klar, und zwar durch sie selbst. (ebd.)

Steiner sieht in der „durchsichtigen Klarheit“, in der das Denken gegeben ist, ein Argument für seine Nichtreduzierbarkeit. Dass das Denken ein Epiphänomen anderer, materieller Vorgänge sei, wird für Steiner durch seine Durchsichtigkeit sowohl inhaltlich als auch hinsichtlich seiner Entstehung widerlegt. „Meine Beobachtung ergibt, daß mir für meine Gedankenverbindungen nichts vorliegt, nach dem ich mich richte, als der Inhalt meiner Gedanken; nicht nach den materiellen Vorgängen in meinem Gehirn richte ich mich“ (GA 4/45). Erst die Denk-Beobachtung und die Erfahrungen, die dabei gemacht werden, offenbaren das Wesen des Denkens. Wer den „Ausnahmestand“ der Denk-Beobachtung nicht herbeiführt, kann sich, so Steiner, das Denken nicht zu Bewusstsein bringen.

Wer den guten Willen nicht hat, sich in diesen Standpunkt zu versetzen, mit dem könnte man über das Denken so wenig wie mit dem Blinden über die Farbe sprechen. Er möge nur aber nicht glauben, daß wir physiologische Prozesse für Denken halten. Er erklärt das Denken nicht, weil er es überhaupt nicht sieht. (ebd.)

Für Steiner hat bei gutem Willen jeder normal organisierte Mensch die Fähigkeit, sein Denken zu beobachten. Das Denken wird wiederum allein durch das Denken beobachtet. Bei der Beobachtung der übrigen Weltinhalte kommt das Denken als unbeobachtetes Element hinzu. „Wenn ich aber mein Denken betrachte, so ist kein solches unberücksichtigtes Element vorhanden. [...] Der beobachtete Gegenstand ist qualitativ derselbe wie die Tätigkeit, die sich auf ihn richtet“ (GA 4/48). Weil die Denk-Beobachtung sich ganz in ihrem eigenen Element bewegt und weil sie ergibt, dass wir etwas beobachten, das wir selbst hervorgebracht haben (und die Beobachtung selbst auch wieder selbst hervorbringen), können wir das Denken intimer erkennen als alles andere. Im Denken haben wir somit „ein Prinzip, das durch sich selbst besteht“ (GA/51) und sich selbst erkennt und durchschaut. Im Denken ist daher für Steiner „ein fester Punkt gewonnen, von

dem aus man mit begründeter Hoffnung nach der Erklärung der übrigen Welterscheinungen suchen kann“ (GA 4/46).

3.3.3 Das Verhältnis des Ich zum Denken und die Überwindung der Subjekt-Objekt-Trennung

In der Untersuchung und Bestimmung des Denkens hat Steiner zunächst vom Träger dieses Denkens abgesehen. Ein Welterschöpfer müsse wissen, wie er einen Träger für das Denken finde, der Philosoph aber müsse von dem ihm nächsten, intimsten ausgehen. Steiner schreibt daher: „Wir müssen erst das Denken ganz neutral, ohne Beziehung auf ein denkendes Subjekt oder ein gedachtes Objekt betrachten“ (GA 4/52). Der Grund dafür liegt darin, dass Subjekt und Objekt bereits Begriffe sind, die vom Denken gebildet werden müssen. Sie umfassen bereits Denk- und Erkenntnisleistungen, sind daher also nicht mehr das Unmittelbarste.⁶⁷ Vom Unmittelbarsten soll zu allem Anderen, zum Früheren, aufgestiegen werden. Vom Denken ausgehend soll schließlich auf das denkende Wesen übergegangen werden. „Insoferne der Mensch einen Gegenstand beobachtet, erscheint ihm dieser als gegeben, insoferne er denkt, erscheint er sich selbst als tätig“ (GA 4/59). Der Gegenstand wird zum *Objekt* und er selbst zum denkenden *Subjekt*. „Weil er sein Denken auf die Beobachtung richtet, hat er Bewußtsein von den Objekten; weil er sein Denken auf sich richtet, hat er Bewußtsein seiner selbst oder *Selbstbewußtsein*. Das menschliche Bewußtsein muß notwendig zugleich Selbstbewußtsein sein, weil es *denkendes Bewußtsein* ist“ (GA 4/60). Steiner bestimmt den Menschen (das menschliche Bewusstsein) als *denkendes Bewusstsein*. Selbstbewusstsein gewinnt das denkende Bewusstsein dadurch, dass es „den Blick auf seine eigene Tätigkeit richtet, dann hat es seine ureigene Wesenheit, also sein Subjekt, als Objekt zum Gegenstande“ (ebd.).

Aber es ist das Denken selbst, dass in der Selbstanschauung und im Identifizieren von Objekten, die es nicht selbst hervorbringt, die Begriffe von Subjekt und Objekt hervorbringt. Weil aber die Bestimmung von Subjekt und Objekt erst durch das Denken

⁶⁷ Das Unmittelbarste sind für Steiner auch nicht Begriffe und Ideen, denn diese werden erst vom Denken gewonnen. Steiner sieht hierin seine Differenz zu Hegel (GA 4/57f).

erfolgt, es diese Begriffe überhaupt erst bildet, kann das Denken selbst „niemals als eine bloß subjektive Tätigkeit aufgefaßt werden“ (ebd.). Für Steiner ist das Denken daher *jenseits* von Subjekt und Objekt.

Die andere Bestimmung des menschlichen Bewusstseins, neben der, denkendes Bewusstsein zu sein, ist die des Wahrnehmenden bzw. Beobachtenden. Das menschliche Bewusstsein ist also dadurch charakterisiert, dass es der Schauplatz ist, „wo Begriff und Beobachtung einander begegnen und wo sie miteinander verknüpft werden“ (GA 4/59). Dies war ja schon das Ergebnis aus der Dissertation, dass das menschliche Bewusstsein überhaupt erst diese Trennung in Wahrnehmung und Begriff hervorruft und dadurch Erkenntnis ermöglicht. Wenn wir also als denkendes Subjekt im Erkennen einen Begriff auf ein Objekt beziehen, so darf diese Beziehung, nach Steiner, nicht als etwas *nur* Subjektives aufgefasst werden. Denn es ist nicht das Subjekt, das die Beziehung herbeiführt, sondern das Denken, das jenseits von Subjekt und Objekt ist. „Das Subjekt denkt nicht deshalb, weil es Subjekt ist; sondern es erscheint sich als ein Subjekt, weil es zu denken vermag“ (GA 4/60).

Ich darf niemals sagen, dass mein individuelles Subjekt denkt; dieses lebt vielmehr selbst von des Denkens Gnaden. Das Denken ist somit ein Element, das mich über mein Selbst hinausführt und mit den Objekten verbindet. Aber es trennt mich zugleich von ihnen, indem es mich ihnen als Subjekt gegenüberstellt.

Darauf beruht die Doppelnatur des Menschen: er denkt und umschließt damit sich selbst und die übrige Welt; aber er muss sich mittels des Denkens zugleich als ein den Dingen gegenüberstehendes Individuum bestimmen. (GA 4/60f)

Steiner begründet mit der Transsubjektivität des Denkens die objektive Erkennbarkeit der Welt. Das Denken ermächtigt ihn über die Grenzen seines eigenen Daseins hinauszugehen. Als Mensch ist er ein eingeschränktes Wesen, durch seine Raum-Zeitlichkeit ist ihm immer nur ein beschränkter Teil des gesamten Universums gegeben. Durch sein Empfinden und Fühlen nimmt er eine individuelle Stellung zur Welt ein. Aber sein Denken ist seinem Wesen nach nicht individuell, sondern universell. „Es erhält ein individuelles Gepräge in jedem einzelnen Menschen nur dadurch, daß es auf sein individuelles Fühlen und Empfinden bezogen ist“ (GA 4/90).

In dem Denken haben wir das Element gegeben, das unsere besondere

Individualität mit dem Kosmos zu einem Ganzen zusammenschließt. Indem wir empfinden und fühlen (auch wahrnehmen), sind wir einzelne, indem wir denken, sind wir das all-eine Wesen, das alles durchdringt. Dies ist der tiefere Grund unserer Doppelnatur: Wir sehen in uns eine schlechthin absolute Kraft zum Dasein kommen, eine Kraft, die universell ist, aber wir lernen sie nicht bei ihrem Ausströmen aus dem Zentrum der Welt kennen, sondern in einem Punkte der Peripherie. Wäre das erstere der Fall, dann wüssten wir in dem Augenblicke, in dem wir zum Bewusstsein kommen, das ganze Welträtsel. Da wir aber in einem Punkte der Peripherie stehen und unser eigenes Dasein in bestimmte Grenzen eingeschlossen finden, müssen wir das außerhalb unseres eigenen Wesens gelegene Gebiet mit Hilfe des aus dem allgemeinen Weltensein in uns hereinragenden Denkens kennen lernen. (GA 4/91)

Das Denken ist es, was sowohl uns als Individuen als auch die Welt umfasst. Wir stehen nicht als getrenntes Subjekt einer objektiven Welt gegenüber, von der wir uns nur Vorstellungen bilden können, sondern wir bestimmen vom Denken aus sowohl uns als Subjekt als auch die Welt. Die Grenzen unserer leiblichen Natur werden durch das Denken aufgehoben. Als Körper sind wir ebenso vom Denken umschlossen, wie alle anderen Gegenstände. Lediglich als Wahrnehmungssubjekt stehe ich den Objekten gegenüber; im Denken hebe ich diese Trennung auf und verbinde mich mit den Dingen. In der Denk-Beobachtung kann sich der Mensch in einen Bewusstseinszustand versetzen, in dem er das Denken als in sich selbst ruhendes und alles umfassendes Wesen erlebt. Die Steiner'sche Erkenntnistheorie versucht letztlich auf dieses gesteigerte Erleben hinzulenken, in dem das Subjektive dadurch überwunden wird, dass das Denken in seiner Eigenschaft als transsubjektives erlebbar wird.

Zusammenfassung

Steiner versuchte mit seinen erkenntnistheoretischen Arbeiten die Frage zu klären, in wie weit das menschliche Erkenntnisvermögen in der Lage ist, die Welt zu erkennen, wie sie wirklich ist. Spätestens mit Kant hatte sich der Mensch philosophisch in seine Subjektivität eingesponnen; Steiner suchte den Weg aus dieser Subjektivität heraus und wollte zeigen, dass das Erkenntnis vermittelnde Denken seinem Wesen nach transsubjektiv ist und den Menschen aus seiner Isolierung als Subjekt in die Welt hinausträgt. Steiner wollte die Vorstellung dekonstruieren, dass die Welt, wie sie den Sinnen gegeben ist, ein in sich ruhendes Ganzes sei. Aus dieser Vorstellung heraus muss das, was der Mensch denkend, d.i. erkennend, der Welt hinzufügt, wie ein subjektives Abbild der Wirklichkeit erscheinen, zumal der Mensch sein Denken als sein Erzeugnis erlebt. Der Weg aus dieser Subjektivität heraus, führt für Steiner über die Erkenntnis der sinnlichen Welt als Unvollendetes, als *halbe Wirklichkeit*. Der Mensch steht so nicht einer objektiven Außenwelt gegenüber, die in die Subjektivität, in das Bewusstsein des Menschen nicht hineinfließen kann, die er allenfalls gemäß seiner eigenen Organisation erkennen kann (Kant), sondern sieht sich einer halben Wirklichkeit gegenüber, die erst im Zusammenschluss mit ihrem ideellen Inhalt die volle Wirklichkeit bildet. Die Erkenntnis des ideellen Inhaltes vermittelt das Denken, das nicht aus der Subjektivität herausfließt, sondern das überhaupt erst Subjekt und Objekt einander gegenüberstellt und so Subjekt und Erkenntnis als Möglichkeit überhaupt erst konstituiert. Für Steiner ist die menschliche Organisation nicht dafür verantwortlich, dass Erkenntnis nur ihr gemäß erfolgen kann, sondern dafür, dass es überhaupt Erkenntnis geben kann. Denn sie ist es, die die Wirklichkeit für das menschliche Bewusstsein in zwei Hälften spaltet. Die eine erscheint als *reine Erfahrung*, die andere muss in einem aktiven Akt durch das Denken in Form von Ideen und Begriffen hervorgebracht werden. In der Vereinigung dieser zwei Hälften, d.i. in der Erkenntnis, steht der Mensch erst der Wirklichkeit gegenüber. Nicht ein Abbild einer äußeren Wirklichkeit erstellt er, sondern er bringt sie überhaupt erst durch seine erkennende Tätigkeit (für das menschliche Bewusstsein) zur Erscheinung.

Die menschliche Organisation bzw. das gewöhnliche menschliche Bewusstsein löscht für den ersten Anblick der Dinge aus, was ihrem Wesen nach zu ihnen gehört. Die rein sinnliche Welt wird damit zum Schein, zur Illusion, die der ideellen Ergänzung bedarf, um

Wirklichkeit zu werden. Im Gegensatz zu einem platonischen Idealismus sieht Steiner aber nicht im Ideellen die volle Wirklichkeit, sondern immer in der Einheit von Idee und Anschauung. „Nicht der abstrakte Begriff enthält die Wirklichkeit; wohl aber die denkende Beobachtung, die weder einseitig den Begriff, noch die Wahrnehmung für sich betrachtet, sondern den Zusammenhang beider“ (GA 18/600). Dadurch erweist sich Steiners Erkenntnistheorie und das aus ihr fließende Wissenschaftsverständnis als unbedingt empirisch. Nur was auch als Wahrnehmung vorhanden ist, kann Gegenstand der Wissenschaft – der Erkenntnis überhaupt – werden. Ihren Prototyp hat Steiners Erkenntnis- und Wissenschaftsverständnis in der Art gefunden, wie Goethe Wissenschaft betrieben hatte. Ausgehend von der Empirie, aber hinwendend zu den Ideen. An Goethes Naturwissenschaft zeigt sich, wie für eine Erkenntnis der ideellen Zusammenhänge auch ein Bewusstseinszustand notwendig ist, der über das gewöhnliche Bewusstsein hinausgeht. Es müssen neue Geistorgane aufgeschlossen werden (bei Goethe die *anschauende Urteilskraft*), die das Ideelle in seiner konstituierenden, wesenhaften Form offenbaren und nicht als Abstraktion vom Sinnlichen (wie im gewöhnlichen Bewusstsein) erscheinen lassen. In der Denk-Beobachtung findet Steiner den philosophischen Weg, sich ein gesteigertes Bewusstsein und gleichzeitig eine Erkenntnis des Denkens selbst zu erwerben. Zu Bewusstsein kommt in der Regel nur der Denkinhalt, aber nicht die Tätigkeit, die ihn hervorbringt. Richtet man seine Aufmerksamkeit auf die Tätigkeit, also auf das Denken selbst, so erlebt man sich schließlich in einer sich selbst tragenden, d.h. auch von aller Sinnlichkeit unabhängigen, ideellen Tätigkeit. „Es kommt hierbei nicht darauf an, in Gedanken zu leben, sondern darauf, die Denktätigkeit zu erleben. Auf diese Weise reißt sich die Seele los von dem, was sie in ihrem gewöhnlichen Denken vollführt“ (GA 18/604). Damit ist ein anderer Bewusstseinszustand erreicht, von dem aus erst das Denken seinem Wesen nach (vollständig) erfasst werden kann. In ihm offenbart sich erst der Zusammenhang mit der Welt als Wahrnehmung.

Steiner versucht mit seiner Erkenntnistheorie auf dem Weg philosophischer Argumentation zu dem Zusammenhang zwischen Ideellem und Sinnlichen hinzuführen. Die eigentliche Einholung dieses Zusammenhanges kann aber letztlich nur empirisch über die Erfahrungen der Denk-Beobachtung erfolgen, die eine neue und höhere Betrachtungsebene erschließt. Dazu muss die Aufmerksamkeit für das immer weiter gesteigert werden, was im gewöhnlichen Seelenleben unbewusst bleibt. Steiners Erkenntnistheorie liefert dazu kaum empirisches Material, sondern beschränkt sich auf die abstrakte philosophische

Auswertung seiner eigenen Erlebnisse. Er sieht die Erforschung dieser *Grenzorte* des menschlichen Bewusstseins am besten in *psychologischen Laboratorien* aufgehoben, d.h. in einer systematisch-experimentellen introspektiven Psychologie (vgl. GA 21/171).⁶⁸

Steiners Wissenschaftsverständnis erweist sich durchgehend als empirisch. Wissenschaft – was so verstanden nur ein Sammelbegriff für systematisches menschliches Erkennen mit hohem Selbstreflexionsniveau ist und damit das menschliche Erkennen überhaupt – erweist sich als prozesshaft und immer aufgeschlossen gegenüber einer Erweiterung des Wahrnehmungsinhaltes und der Korrektur erkannter Gesetzmäßigkeiten.

Auch ich halte es mit der Ansicht, daß weder in intellektueller, noch in ethischer Beziehung je ein letztes Wort gesprochen werden kann, und daß alles wissenschaftliche Streben ein Entwicklungsprozeß ist. Ich glaube aber gerade durch meinen Monismus die Bahn für jede Entwicklungsmöglichkeit frei zu erhalten und durch meine Methode jede starre wissenschaftliche Ruhe auszuschließen. (GA 39/188)

Die Bahn ist auch für eine Erweiterung des Wahrnehmungsinhaltes, die durch erweiterte Bewusstseinszustände erfolgt, freigehalten. Goethe sprach davon, dass jeder neue Gegenstand, „wohl beschaut“, ein neues geistiges Organ aufschließen müsse (Goethe 2002 S. 38). Für Steiner führen diese neuen geistigen Organe ebenso wenig zu apodiktischer Gewissheit, wie sie als unwissenschaftlich abgelehnt werden können. Sie führen lediglich zu einer Erweiterung des Erfahrungsinhaltes, der wiederum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung werden kann.

Die Rechtfertigung und Notwendigkeit für eine solche Erweiterung der Erfahrungen hin zum Geistigen will er in seiner Erkenntnistheorie geliefert haben. Ob diese Rechtfertigung gelungen ist, bleibt dem jeweiligen Rezipienten zu beurteilen und wird stark von dessen Vorerfahrungen und Überzeugungen abhängen.⁶⁹ Steiners Gedankengebäude zeigt sich im

⁶⁸ Wie solche Denkexperimente aussehen könnten, die an die *Grenzorte des Erkennens* führen, zeigt (von den Ausführungen Steiners abgesehen) z.B. Renatus Ziegler (1995) in seinem Buch *Selbstreflexion*.

⁶⁹ „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.“ (Fichte 1845/1846, S. 434)

kritischen Nachvollzug für den Verfasser dieser Arbeit als stringent. Die Zirkularität, die in der Argumentation an manchen Stellen auftaucht, erweist sich als notwendiges Moment eines Letztbegründungsversuches. Unabhängig davon, ob man der Argumentation Steiners folgen will, liegt in der Denk-Beobachtung eine psychologische Tradition, die in Steiner einen (wohl weitgehend unbekannt) Vorläufer hat, von dem sich, in einer Anknüpfung an diese psychologische Tradition, aber in jedem Fall Anregungen holen ließen. In ähnlicher Weise wie Böhlers Versuche, aber mit dem Fokus auf das sinnlichkeitsfreie Erleben, könnte Steiners Erkenntnistheorie empirisch-psychologisch überprüft werden.

Literaturverzeichnis

Hinweis zu den Zitaten:

Zitate von Rudolf Steiner werden mit der Nummer der Gesamtausgabe (GA) und nach dem Schrägstrich mit der Seitenzahl des entsprechenden Bandes angegeben.

1. Rudolf-Steiner-Gesamtausgabe

Herausgegeben von der RUDOLF-STEINER-NACHLASSVERWALTUNG, Dornach seit 1955

Zitiert wird die bibliographische Nummer des Bandes (=GA) und die Seitenzahl des Bandes; die Seitenzahlen weichen bei den verschiedenen Auflagen manchmal voneinander ab, deshalb wird die benutzte Ausgabe durch eine in Klammern gesetzte Jahreszahl angegeben. (Übernommen von Lindenberg, 1997)

Neben den Bänden der GA gibt es die *Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe*, die mit B zitiert werden.

GA 1: Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftliche Schriften. 1884-1897. (2000).

GA 2: Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung. 1886. (1999).

GA 3: Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer „Philosophie der Freiheit“. 1892. (1989).

GA 4: Philosophie der Freiheit. 1894. (1998).

GA 4a: Dokumente zur „Philosophie der Freiheit“. 1994.

GA 6: Goethes Weltanschauung. 1897. (1999).

GA 18: Die Rätsel der Philosophie. 1914. (1985).

GA 21: Von Seelenrätseln. 1917. (1983).

GA 28: Mein Lebensgang. 1923-1925. (1983).

GA 38: Briefe. Band I. 1985.

GA 39: Briefe. Band II. 1987.

GA 324a: Vorträge über Naturwissenschaft. 1995.

B 63: Rudolf Steiner über den Atomismus. Zwei Aufsätze aus dem Frühwerk. 1974.

B 83/84: Zur Kindheit und Jugend Rudolf Steiners. 1984.

2. Sekundärliteratur

Brentano, F. (1874) Psychologie vom empirischen Standpunkte. Bd. I. Leipzig: Duncker & Humbolt.

Bühler, K. (1907) Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. I. Über Gedanken. Sonderabdruck aus: „Archiv für die gesamte Psychologie“ IX. Leipzig: Wilhelm Engelmann.

Bühler, K. (1908) Antwort auf die von W. Wundt erhobenen Einwände gegen die Methode der Selbstbeobachtung an experimentell erzeugten Erlebnissen. Sonderabdruck aus: „Archiv für die gesamte Psychologie XII“. Leipzig: Wilhelm Engelmann.

Drobisch M.W. (1842) Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode. Leipzig: Leopold Voss.

Fichte, J.G. (1794/95) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke Band 1. Berlin: Veit & Comp.

- Fichte, J.G. (1845/1846). Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Band 1.
<http://www.zeno.org/nid/20009167765> Stand: August 2012
- Goethe, J.W. (1986) Faust. Der Tragödie erster Teil. Stuttgart: Reclam.
- Goethe, J.W. (1996). Johan Wolfgang von Goethe Werke Kommentare und Register
 Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Band 1. Gedichte und Epen I. München: Beck.
- Goethe, J.W. (2002). Johan Wolfgang von Goethe Werke Kommentare und Register
 Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Band 13. Naturwissenschaftliche Schriften I.
 München: Beck.
- Goethe, J. W. (1925) Italienische Reise. München: Bruckmann.
- Goethe, J.W. (1851) Sämtliche Werke. Band 20. Stuttgart und Tübingen: Cotta.
- Kant, I. (1998) Kritik der reinen Vernunft. Hamburg: Meiner.
- Kant, I. (1890) Kritik der Urteilskraft. Akademieausgabe: Band V.
<http://www.korpora.org/kant/aa05/> Stand: Oktober 2011.
- Kant, I. (2001) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Hamburg: Meiner.
- Klein, H.-D. (1993) Metaphysik. Eine Einführung. Wien: Facultas.
- Kügler, R. E. (1982) Kants „Grenzen der Erkenntnis“ in der Kritik Rudolf Steiners.
 Unveröffentlichte Dissertation. Universität Dortmund.
- Hoffmann, D., Kugler, W., Trapp, U. (1991) Rudolf Steiners Dissertation. Dornach:
 Rudolf Steiner Verlag.
- Joisten, K. (2009) Philosophische Hermeneutik. Berlin: Akademie Verlag.
- Lindberg, Ch. (1997) Rudolf Steiner – Eine Biographie Bd. 1. Stuttgart: Verlag Freies
 Geistesleben.
- Lindberg, Ch. (1988) Rudolf Steiner – Eine Chronik. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben.
- Ludwig, R. (1995) Die Kritik der reinen Vernunft. Eine Lese-Einführung.
 München: dtv.

- Muschalle, M. (2010) Goethe, Kant und das *intuitive* Denken in Rudolf Steiners *Philosophie der Freiheit*. <http://www.studienzuranthroposophie.de/GoeKa.html>
Stand: Oktober 2011.
- Muschalle, M. (2012) Rudolf Steiners Begriff der *Denk-Beobachtung*. Untersuchungen zur Beobachtungs-Aporie im dritten Kapitel der *Philosophie der Freiheit*. <http://www.studienzuranthroposophie.de/00AporieInhalt.html> Stand: Mai 2012.
- Muschalle, M. (2001) Zum Begriff des *Gegebenen* bei Rudolf Steiner. <http://www.studienzuranthroposophie.de/GegebenInhalt.html> Stand: November 2011.
- Penrose, R. (2002) Computerdenken. Heidelberg, Berlin: Spektrum Akademischer Verlag.
- Ravagli, L., Röschert, G. (2003) Kontinuität und Wandel. Zur Geschichte der Anthroposophie im Werk Rudolf Steiners. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben.
- Röschert, G. (2007) Anthroposophie aus skeptizistischer Sicht. Die Drei, 10. www.diedrei.org/Heft_10_07/Roeschert%20-20Anthroposophie%20aus%20skeptizistischer%20Sicht.htm Stand: Oktober 2010.
- Ravagli, L. (2009) Zanders Erzählungen. Eine kritische Analyse des Werkes „Anthroposophie in Deutschland“. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.
- Schelling, F.W.J. (1856) Sämtliche Werke. Bd. 1. Stuttgart und Augsburg: Cotta.
- Schelling, F.W.J., Pitt, G.L. (Hrsg.) (1869) Aus Schellings Leben. In Briefen. Erster Band. Leipzig: Hirzel.
- Schieren, J. (1998) Anschauende Urteilskraft. Methodische und philosophische Grundlagen von Goethes naturwissenschaftlichem Erkennen. Düsseldorf und Bonn: Pargera.
- Schiller, F. (1875) Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. Leipzig: Teubner.
- Sijmons, J. (2008) Phänomenologie und Idealismus. Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners. Basel: Schwabe.
- Slunecko, T. (2010) Manuskript zur Vorlesung: Wissenschafts- und Erkenntnistheorie I.

Unveröffentlichtes Vorlesungsmanuskript. Universität Wien.

Slunecko, T. (2012). Zur Kritik der Zuschauerontologie der Psychoanalyse. In M. Buchholz & G. Gödde, *Der Besen, mit dem die Hexe fliegt: Wissenschaft und Therapeutik des Unbewussten*. Gießen: Psychosozial Verlag.

Streitfeld, E. (1999) *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950*. Band 11. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Tilliette, X. (2004) *Schelling, Biographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Volkelt, J. (1879) *Immanuel Kant's Erkenntnistheorie. Nach ihren Grundprincipien analysirt*. Leipzig: Verlag von Leopold Voss.

Vögele, W.G. (2005) *Der andere Rudolf Steiner*. Dornach: Pforte Verlag.

Wilber, K. (2006) *Integral Spirituality*. Boston: Integral Books.

Wundt, W. (1907) *Über Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens*. Sonderabdruck aus: *Wundt, Psychologische Studien*. III. Band, 4. Heft. Leipzig: Wilhelm Engelmann.

Zander, H. (2007) *Anthroposophie in Deutschland*. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Zeidler, K.W. (1997) *Grundriß der transzendentalen Logik*. Cuxhaven & Dartford: Junghans.

Zeidler, K.W. (2000) *Prolegomena zur Wissenschaftstheorie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Ziegler, R. (1995) *Selbstreflexionen. Studien zur Selbstbeziehbarkeit im Denken und Erkennen*. Dornach: Verlag am Goetheanum.

Abbildungsverzeichnis:

Abb1.: B 83/84 S. 43

Lebenslauf

Persönliche Daten:

Name: Stefan Engelmayer

Geburtsdatum: 11.01.1977

Geburtsort: Wien

Ausbildungen:

Seit WS 2003 Fortsetzung des Studiums der Psychologie, Uni Wien

1998-1999 Studium der Psychologie, Uni Wien

1997 Matura

1991-1997 HTL Schellinggasse, 1010 Wien

1987- 1991 Gymnasium, BG3 Kundmanngasse , 1030 Wien

1983-1987 Volksschule, Erdbergstraße, 1030 Wien